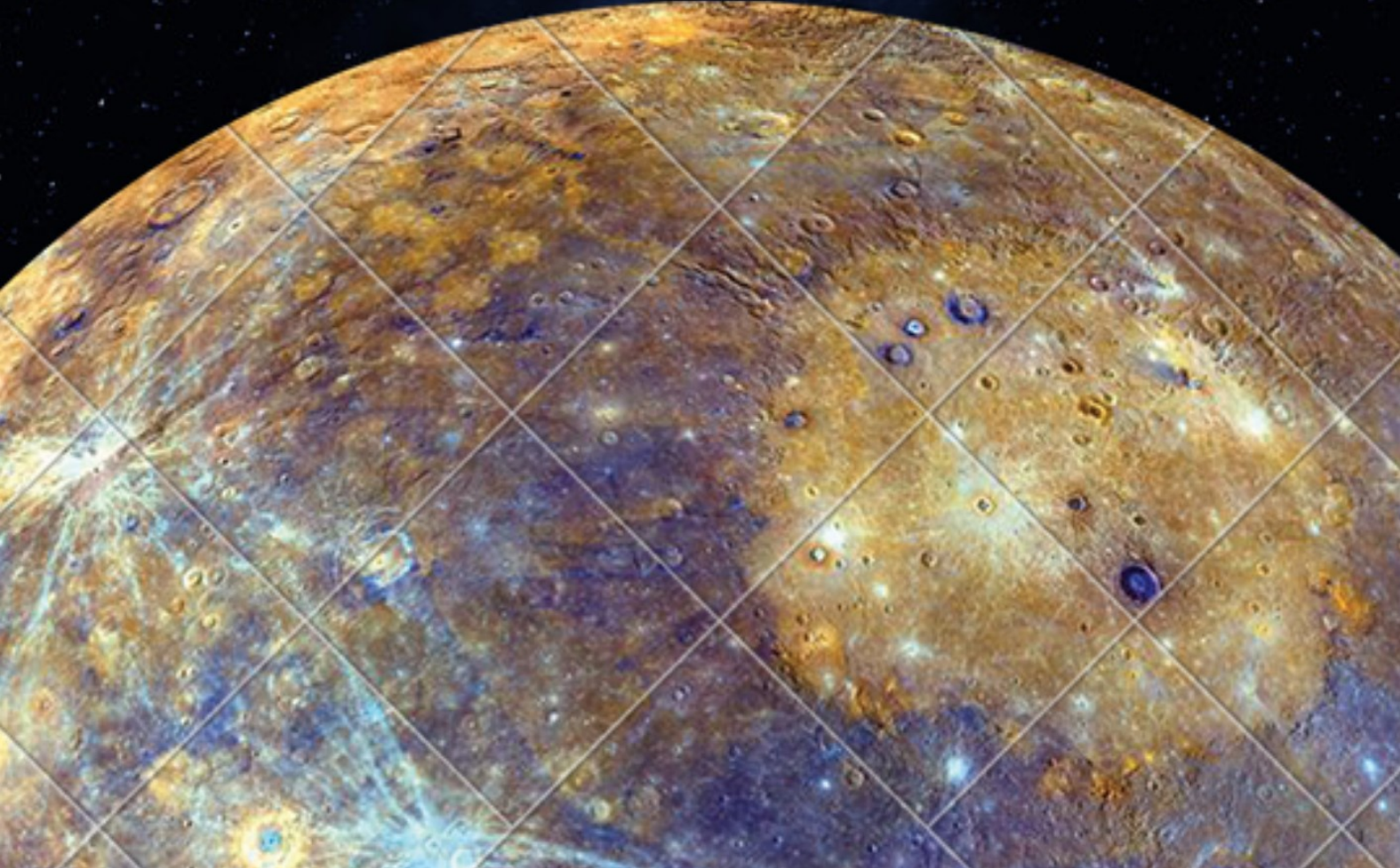


ISSN: 2980-373X



TEEMMÜL

Yıl / Year: 2023 (Eylül / September) Sayı / Issue: 1





teemmül

Teoloji ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi

Journal of Theology and Social Sciences Studies

Uluslararası Hakemli Akademik Dergi
International Peer-Reviewed Academic Journal

Yıl/Year: 2023 (Eylül/September) • Sayı/Issue: 1

e-ISSN: 2980-373X

Yazışma Adresi

Teemmül Dergisi
Mersin Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
33100 Yenişehir-Mersin/ TÜRKİYE
teemmul@teemmul.com

<https://www.teemmul.com>



teemmul

Teoloji ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi
Journal of Theology and Social Sciences Studies

e-ISSN	: 2980-373X
Kuruluş Tarihi	: 12.06.2023
Basım Tarihi	: 1 Eylül 2023
Yayın Sezonu	: Eylül 2023
Sayı	: 1
İlk Yayın Tarihi	: Eylül 2023
Yayın Yeri	: Mersin
Yayın Dili	: Türkçe, İngilizce, Arapça.
Yazışma Adresi	: Teemmul Dergisi Mersin Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 33100 Yenişehir Mersin/TÜRKİYE
Kapak ve Logo Tasarımı	: İsmail Ekinci & canva
e-posta	: teemmul@teemmul.com
Web Sitesi	: https://www.teemmul.com
Yazı İşleri Müdürü	: Hatice ÖZDEMİR EKİNCİ

<https://www.teemmul.com>

Teemmül

Teoloji ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi

Journal of Theology and Social Sciences Studies

Yıl/Year: 2023 (Eylül/September) • Sayı/Issue: 1

İmtiyaz Sahibi / Privilege Owner

Doç. Dr. İsmail EKİNCİ
Mersin Üniversitesi

Baş Editör / Editor in Chief

Doç. Dr. İsmail EKİNCİ
Mersin Üniversitesi

Alan Editörleri / Field Editors

Dr. Öğr. Üyesi Naci ÖZSOY Arap Dili ve Belagatı - Tasavvuf Bitlis Eren Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi Abdullah TURHAN Tefsir Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Ali CAN Hadis Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi Mustafa DİKMEN Felsefe ve Din Bilimleri Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Doç. Dr. Şükrü AYRAN İslam Hukuku/Fıkıh Bitlis Eren Üniversitesi	Doç. Dr. Hasan TELLİ İslam Tarihi ve Sanatları Mersin Üniversitesi
Doç. Dr. Ramazan TARİK Kelam ve İslam Mezhepleri Bitlis Eren Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÖZTÜRK Türk İslam Edebiyatı Bingöl Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ali Haydar ÖKSÜZ Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi	Doç. Dr. Hasan TAŞKIRAN Toplum Bilimleri Bitlis Eren Üniversitesi

Yabancı Dil Editörleri / Foreign Language Editors

Dr. Öğr. Üyesi Ali Haydar ÖKSÜZ – İngilizce Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mansur TEYFUR – Arapça Kütahya Dumlupınar Üniversitesi

Editör Yardımcıları / Assistant Editors

Arş. Gör. Eyüp BOZKURT Bitlis Eren Üniversitesi
Arş. Gör. Ahmet HARMAN Mersin Üniversitesi

<https://www.teemmul.com>

Teemmül
Teoloji ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi
Journal of Theology and Social Sciences Studies
Yıl/Year: 2023 (Eylül/September) • Sayı/Issue: 1

Yayın Kurulu / Editorial Board

- Prof. Dr. Ali COŐKUN
Marmara Üniversitesi
- Prof. Dr. Hadi AKBARZADEH
İsfahan Üniversitesi
- Prof. Dr. Hamdy Bakhit Omaran MOHAMED
Giresun Üniversitesi
- Prof. Dr. Hiroki VAKAMATSU
Mersin Üniversitesi
- Prof. Dr. Mehmet Mesut ERGİN
Dicle Üniversitesi
- Prof. Dr. Muhammet Vehbi DERELİ
Necmettin Erbakan Üniversitesi
- Prof. Dr. Sinan ÖGE
Atatürk Üniversitesi
- Doç. Dr. Ahmet Mekin KANDEMİR
Karabük Üniversitesi
- Doç. Dr. Behlül TOKUR
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
- Doç. Dr. İbrahim FİDAN
Ankara Üniversitesi
- Doç. Dr. Mustafa Necati BARIŞ
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
- Doç. Dr. Turgay GÖKGÖZ
Kilis 7 Aralık Üniversitesi
- Dr. Öğr. Üyesi Ikuko MURAKAMI
Akdeniz Üniversitesi

Danışma Kurulu / Advisory Board

- Prof. Dr. Ahmet YÜKSEL
Ondokuz Mayıs Üniversitesi
- Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT
İstanbul Üniversitesi
- Prof. Dr. Mehmet EVKURAN
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
- Prof. Dr. Musa ALP
Çukurova Üniversitesi
- Prof. Dr. Mustafa ÖNCÜ
Mersin Üniversitesi
- Prof. Dr. Selami BAKIRCI
Atatürk Üniversitesi
- Prof. Dr. Şaban HAKLI
Hitit Üniversitesi
- Doç. Dr. Bekir MEHMETALİ
Kilis 7 Aralık Üniversitesi
- Doç. Dr. Fatih GENCER
Bitlis Eren Üniversitesi
- Doç. Dr. İrşad Sami YUCA
Muş Alparslan Üniversitesi
- Doç. Dr. Mehibe ŞAHBAZ
Çukurova Üniversitesi
- Doç. Dr. Yakup GÖÇEMEN
Kilis 7 Aralık Üniversitesi
- Dr. Öğr. Üyesi Naoki YAMAMOTO
Marmara Üniversitesi

Teemmül
Teoloji ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi
Journal of Theology and Social Sciences Studies
Yıl/Year: 2023 (Eylül/September) • Sayı/Issue: 1

Hakemleme / Reviewing

Dergimiz tüm makalelerin değerlendirme sürecinde çift körlme yöntemini kullanmaktadır. Kör hakemlik, bilimsel yayınların en yüksek kalite ile yayınlanması için uygulanan bir yöntemdir. Bu yöntem, bilimsel çalışmaların nesnel bir şekilde değerlendirilme sürecinin temelini oluşturmaktadır ve birçok bilimsel dergi tarafından tercih edilmektedir. Çift körlme yönteminde çalışmaların yazar ve hakem kimlikleri gizlenmektedir. Yıl içerisinde yayımlanan çalışmaların hakemleri yılsonunda dergimizde liste olarak yayımlanacaktır. Hakemlere talep etmeleri durumunda hakemlik belgesi gönderilmektedir. Dergimizin bu sayısındaki makalelerin değerlendirilmesinde katkı sunan değerli hakemlerimize teşekkürlerimizi sunarız.

Yayın Kurulu

Our journal uses the double-blind method in the evaluation process of all articles. Blind peer-review is a method applied to publish scientific publications with the highest quality. This method forms the basis of the objective evaluation process of scientific studies and is preferred by many scientific journals. In the double-blind method, the identities of the authors and referees of the studies are hidden. The referees of the studies published during the year will be listed in our journal at the end of the year. Refereeing certificate is sent to the referees upon request. We would like to thank our valuable referees who contributed to the evaluation of the articles in this issue of our journal.

Editorial Board

Dizinlenme / Indexing

- ◆ Teemmül Dergisi Uluslararası Hakemli Akademik dergidir ve aşağıdaki indexlerce taranmaktadır.
- ◆ Teemmul Journal is a International Academic Peer-Reviewed Journal and is indexed by the below indexes.

INDEX  COPERNICUS
I N T E R N A T I O N A L



<https://www.teemmul.com>

Teemmül

Teoloji ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi

Journal of Theology and Social Sciences Studies

Yayın ve Yazım İlkeleri / Publishing and Writing Principles

GENEL İLKELER/AMAÇ VE KAPSAM

- ◆ Dergide yayımlanan makalelerin bilim, hukuk ve dil açısından sorumluluğu yazarlarımıza aittir. Fikirlerden dergi sorumlu tutulamaz. Makalelerde belirtilen görüşler, derginin görüşünü yansıtmaz.
- ◆ Dergimiz açık erişimli bir dergidir ve yayın sürecinin hiçbir aşamasında yazarlardan veya kurumlardan ücret talep etmez. Dergimizde makalesi yayımlanan yazarlar eserlerinin tüm telif hakkını bedelsiz olarak dergimize devretmiş olurlar. Dergimiz derginin tüm içeriğini okura ya da okurun dahil olduğu kuruma derginin kurulduğu 2023 yılından itibaren olmak üzere ücretsiz olarak sunar ve yazarın ücretsiz devrettiği telif hakkını yine ücretsiz bir şekilde okuyuculara sunmaktadır. Çalışmaları yayımlanan yazarlara telif ücreti, hakemlere hakemlik ücreti ödenmez. Dergimiz, yayımlanan makaleleri akademik amaçlar doğrultusunda basılı olarak ya da internet ortamında paylaşma hakkını saklı tutar.
- ◆ Dergide yayımlanan makalelerin tüm yayın hakları Teemmül Dergisine (TD) aittir. Makalesi dergide yayınlanmış olan yazarlar makalenin Özet kısmının veya tamamının PDF olarak dijital ortamda yayınlanmasını kabul etmiş sayılırlar. Dergi yazım kurallarına uymayan makaleler değerlendirmeye alınmaz. Basılmama kararı verilen yazılar varsa hakem raporuyla birlikte yazarıma iade edilir. Yayın için kabul edilen yazıların yayın hakkı, yayımlanan yazıların da her türlü telif hakları dergiye aittir. Yazara herhangi bir telif hakkı ödenmez.
- ◆ TD, yayın etiğinde en yüksek standartlara bağlıdır ve Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından geliştirilen yayın etiği ilkelerini ve tavsiyelerini gözetir. Gönderilen tüm makaleler orijinal, yayınlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmamalıdır. İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık/inkâr edilen yazarlık, araştırma/veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi, etik dışı davranışlar olarak kabul edilir. Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kuraldışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dâhildir. Olası bilimsel etik dışı davranışlar ve etik yayın ihlali durumunda, COPE Ethics Flowcharts dikkate alınır.
- ◆ TD, Teoloji (Arap Dili ve Belagatı, Hadis, İslam Hukuku/Fıkıhı, Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat, Tasavvuf, Tefsir, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları, Türk İslam Edebiyatı) ve Toplum Bilimleri (Tarih, Dilbilim, Psikoloji, Sosyoloji, Antropoloji) alanlarında akademik çalışmaları yayımlayarak ilim dünyasına katkı sunmayı amaç edinmiştir. Teoloji ve Toplum Bilimleri alanlarında bilimsel, akademik ve uluslararası hakemli bir dergidir. Dergi her yıl 1 Mart ve 1 Eylül tarihlerinde olmak üzere yılda iki sayı yayımlanır. Dergi gerektiğinde yeni konulu sayılar çıkarılabilmektedir.
- ◆ Dergi Teoloji ve Toplum Bilimleri alanında, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların özgün Araştırma Makalesi, Kitap İncelemesi, Kısa Araştırma Makalesi, Teknik Not, Biyografi, Çeviri, Bilimsel Raporlar, Vaka Raporları, Editöre Mektuplarını içerir. Bu alanlarla ilgilenen tüm araştırmacılara açık olan dergide, söz konusu alanlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- ◆ Dergiye çalışma gönderebilmek için yazının en az Yüksek Lisans mezunu olması gerekmektedir. Lisans veya Yüksek Lisans düzeyinde olan yazarlar ancak Doktor unvanlı ikinci bir yazarla birlikte çalışmasını dergiye gönderebilir.
- ◆ Gönderilen tüm çalışmalar, editörler kurulunun onayından geçerek yayımlanır.
- ◆ Derginin yayın dili Türkçe, İngilizce ve Arapça olup diğer dillerdeki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir. Dergiye gönderilen yazılar süreç içerisinde yazara iade edilmez.
- ◆ Makale gönderiminde makale şablonu kullanılmalıdır. Makale şablonu dergi sitesinden indirilebilir.

GENERAL PRINCIPLES

- ◆ The responsibility of the articles published in the journal in terms of science, law and language belongs to the authors. The journal cannot be held responsible for ideas. The views expressed in the articles do not reflect the opinion of the journal.
- ◆ Our journal is an open access journal and does not charge authors or institutions at any stage of the publication process. Authors whose articles are published in our journal transfer all copyright of their works to our journal free of charge. Our journal offers the entire content of the journal to the reader or the institution to which the reader is included free of charge since the establishment of the journal in 2023 and offers the copyright transferred free of charge by the author to the readers free of charge. Authors whose works are published are not paid royalties and referees are not paid referee fees. Our journal reserves the right to share the published articles in print or on the internet for academic purposes.
- ◆ All publication rights of the articles published in the journal belong to Teemmül Journal (TJ). Authors whose articles are published in the journal are deemed to have accepted the publication of the abstract or the entire article in PDF format in digital media. Articles that do not comply with the journal's spelling rules will not be evaluated. Manuscripts that are decided not to be published are returned to the author together with the referee report, if any. The publication rights of the articles accepted for publication and all copyrights of the published articles belong to the journal. No royalties are paid to the author.
- ◆ TJ is committed to the highest standards of publication ethics and follows the principles and recommendations of the Committee on Publication Ethics (COPE). All submitted articles must be original, unpublished and not under review in another journal. Plagiarism, duplication, false authorship/ denied authorship, research/data fabrication, article slicing, slicing and dicing, copyright infringement, and concealment of conflict of interest are considered unethical behavior. All articles that do not comply with accepted ethical standards are removed from publication. This includes articles containing possible irregularities and non-compliances detected after publication. In case of possible scientific unethical behavior and ethical publication violations, the COPE Ethics Flowcharts are taken into account.
- ◆ TJ aims to contribute to the world of science by publishing academic studies in the fields of Theology (Arabic Language and Rhetoric, Hadith, Islamic Law/Fiqh, Kalam and History of Islamic Sects, Reading the Holy Quran and Qiraat, Sufism, Tafsir, Philosophy and Religious Sciences, Islamic History and Arts, Turkish Islamic Literature) and Social Sciences (History, Linguistics, Psychology, Sociology, Anthropology). It is a scientific, academic and international peer-reviewed journal in the fields of Theology and Social Sciences". The journal is published twice a year, on March 1 and September 1 each year. The journal can publish new themed issues when necessary.
- ◆ The journal includes original Research Articles, Book Reviews, Short Research Articles, Technical Notes, Biographies, Translations, Scientific Reports, Case Reports, Letters to the Editor in the field of Theology and Social Sciences by contributors from within and outside Turkey. In the journal, which is open to all researchers interested in these fields, the editorial board decides on the publication of research outside these fields.
- ◆ In order to submit a study to the journal, the author must have at least a Master's degree. Authors with a Bachelor's or Master's degree can only submit their work to the journal together with a second author with the title of Doctor.
- ◆ All submitted studies are published after approval by the editorial board.
- ◆ The publication language of the journal is Turkish, English and Arabic, and the editorial board decides on the publication of research in other languages. Articles sent to the journal are not returned to the author during the process.
- ◆ The article template should be used for article submission. The article template can be downloaded from the journal website.

Teemmül
Teoloji ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi
Journal of Theology and Social Sciences Studies
Yıl/Year: 2023 (Eylül/September) • Sayı/Issue: 1

Editör'den...

Kıymetli okurlar!

Dergimizin ilk sayısıyla sizleri selamlıyoruz.

Teemmül Dergisi okurlarına bu sayısında aşağıdaki çalışmalarını sunmaktadır.

1. İsmail Ekinci – Ibn Nubata al-Misri His Dewan and Its Place in Arabic Literature
2. Hatice Özdemir Ekinci – Nüzûl-ü İsâ ile İlgili Teolojik Problemler
3. Mehmet Yılmaz – Arapça Sözlüklerde Cümle Üslupları: Mahreç Sistemli Sözlükler Örneğı
4. Ali Durmuş – Ali Osman Balcı, *Endülüs'te İslâm Mezhepleri* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023) 264 Sayfa, ISBN: 9786053516422
5. Nergiz Taş – Hava Selçuk, *Türk Tarihinde Kadın ve Savaş* (Konya: Çizgi Kitapevi Yayınları, 2014), 240 Sayfa, ISBN: 9786055022914
6. Eyüp Bozkurt – Turgay Gökgöz, *Mahmûd el-Mes'adî: Modern Tunus Edebiyatına Bir Bakış* (Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2022), 200 Sayfa, ISBN: 9786258227307

Bu sayı ile Teemmül Dergisi ilk sayısını yayınlamaktan gurur duymaktadır. Yeni yılın ilk sayısında buluşmak ümidiyle...

Doç. Dr. İsmail EKİNCİ

From the Editor...

Dear readers!

We greet you with the first issue of our journal.

In this issue, Teemmul Journal presents the following studies to its readers.

1. İsmail Ekinci – Ibn Nubata al-Misri His Dewan and Its Place in Arabic Literature
2. Hatice Özdemir Ekinci – Theological Problems Related to The Descent of Jesus
3. Mehmet Yılmaz – Sentence Styles in Arabic Dictionaries: Example of Dictionaries with Phonetic System
4. Ali Durmuş – Ali Osman Balcı, *Islamic Sects in Andalusia* (Istanbul: Kitap Dünyası Publications, 2023) 264 Pages, ISBN 9786053516422
5. Nergiz Taş – Hava Selçuk, *Women and War in Turkish History* (Konya: Çizgi Kitapevi Publications, 2014), 240 Pages, ISBN: 9786055022914
6. Eyüp Bozkurt – Turgay Gokgoz, *Mahmoud al-Mas'adi: A Synoptic of Modern Tunisian Literature* (Ankara: Sonçağ Publishing, 2022), 200 Pages, ISBN: 9786258227307

With this issue, Teemmul Journal is proud to publish its first issue. Hope to meet you in the first issue of the New Year...

Assoc. Prof. Dr. İsmail EKİNCİ

Teemmül
Teoloji ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi
Journal of Theology and Social Sciences Studies
Yıl/Year: 2023 (Eylül/September) • Sayı/Issue: 1

İçindekiler / Contents

Araştırma Makalesi / Research Article

İsmail EKİNCİ Ibn Nubata al-Misri His Dewan and Its Place in Arabic Literature <i>İbn Nübâte el-Mısırî Divanı ve Arap Edebiyatındaki Yeri</i>	1-11
Hatice ÖZDEMİR EKİNCİ Nüzûl-ü İsâ ile İlgili Teolojik Problemler <i>Theological Problems Related to The Descent of Jesus</i>	12-36
Mehmet YILMAZ Arapça Sözlüklerde Cümle Üslupları: Mahreç Sistemli Sözlükler Örneği <i>Sentence Styles in Arabic Dictionaries: Example of Dictionaries with Phonetic System</i>	37-63

Kitap İncelemesi / Book Review

Ali DURMUŞ Ali Osman Balcı, Endülüs'te İslâm Mezhepleri (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023), 264 Sayfa. ISBN: 9786053516422 <i>Ali Osman Balcı, Islamic Sects in Andalusia (Istanbul: Kitap Dünyası Publications, 2023) 264 Pages, ISBN 9786053516422</i>	64-71
Nergiz TAŞ Hava Selçuk, Türk Tarihinde Kadın ve Savaş (Konya: Çizgi Kitapevi Yayınları, 2014), 240 Sayfa. ISBN: 9786055022914 <i>Hava Selçuk, Women and War in Turkish History (Konya: Çizgi Kitapevi Publications, 2014), 240 Pages. ISBN: 9786055022914</i>	72-80
Eyüp BOZKURT Turgay Gökğöz, Mahmûd el-Mes'adî: Modern Tunus Edebiyatına Bir Bakış (Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2022), 200 Sayfa. ISBN: 9786258227307 <i>Turgay Gokgoz, Mahmoud al-Mas'adi: A Synoptic of Modern Tunisian Literature (Ankara: Sonçağ Publishing, 2022), 200 Pages. ISBN: 9786258227307</i>	81-87

Ibn Nubata al-Misri His Dewan and Its Place in Arabic Literature^a İbn Nübâte el-Mısırî Divanı ve Arap Edebiyatındaki Yeri

İsmail EKİNCİ

Assoc. Prof. Dr., Mersin University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric

Doç. Dr., Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Mersin/Mersin / Turkey/Türkiye

ismailekinci1980@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-2728-9097>

<https://ror.org/04nqdw39>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Alanı/Article Field: Arap Dili ve Belagatı/Arabic Language and Rhetoric

Makale Tipi/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Makale Dili/Article Language: İngilizce/English

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.8133975>

Geliş Tarihi/Received : 20.06.2023

Kabul Tarihi/Accepted : 11.07.2023

Yayın Tarihi/Published : 01.09.2023


Bu çalışma, yüksek lisans tezinden, doktora tezinden veya yayımlanmamış bildiri metninden mi üretildi? Makalenin ilk sayfasında dipnotta yer alacak şekilde açıkça ifade ediniz. (Cevaplaması zorunludur)/Was this work prepared from a master's thesis, doctoral thesis or unpublished paper text? Please state it to be given in the footnote on the first page of the study. (Must be answered): **Cevap:** Evet / Yes

Sorumlu yazar olarak yukarıdaki bilgilerin doğruluğunu ve derginin yayın ve yazım ilkelerini kabul ettiğimi beyan ederim./ As the corresponding author, I declare that the above information is correct and that I accept the publication and editorial principles of the journal. ☒

^aBu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine uyulmuştur./In this article, the principles of scientific research and publication ethics were followed.

Atıf İsnad-2/Cite as Isnad-2: Ekinçi, İsmail. "İbn Nubata al-Misri His Dewan and Its Place in Arabic Literature". *Teemmül* 1 (Eylül 2023), 1-11. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8133975>.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Telif Hakkı/Copyright: Dergimizde yayımlanan makaleler, [Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/) ile lisanslanmıştır./The journal is licensed under a [Attribution 4.0 International \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/). 

Etik Beyan/Ethical Statement: Etik Kurul Kararından muafıtır./It is exempt from the Ethics Committee Approval.

Destekleyen Kurum veya Kuruluşlar/Supporting-Sponsor Institutions or Organizations: Herhangi bir kurum/kuruluştan destek alınmamıştır./No support was received from any institution/organization.

Çıkar Çatışması/Conflict of Interest: Herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır./No conflict of interest.

Değerlendirme/Review: Çift Taraflı Kör Hakemlik-Dış Bağımsız./Double-Blind-Externally Peer-Reviewed.

Yazar Katkı Oranı/Author Contribution Percentage: Birinci yazar: %100./First Author: %100.

Ibn Nubata al-Misri His Dewan and Its Place in Arabic Literature*

Abstract

One of the Arab poets of the Mamluk period is Ibn Nubata al-Misri. He lived in Cairo, Egypt in the years 1287-1366. In the first years of his life, he started poetry by writing poems to praise statesmen. However, these praise poems were ignored and did not receive the attention and reputation he expected. The Malik of Eyyubi al-Melik al-Mueyyed Ebu al-Fida liked the praise poems written by Ibn Nubata about him and supported him materially and morally. After this period of his life, he became famous for his poems. Ibn Nubata published works in areas such as travel books, khutba, description, strange words in verse and hadiths. He became famous for his poetry rather than prose works. His work named *Faraid as-Suluk fi Mesaid al-Muluk*, which contains an ode consisting of one hundred and sixty-seven couplets depicting a hunt they went out with the Malik of Eyyubi al-Melik al-Efdal of the time is an important poetic work of the poet. The ode in this work is also included in Muhammed b. Ibrahim el-Beshteki's dewan compiled from Ibn Nubata's poems. In this dewan, where mostly praise poems take place, there are 1.733 odes consisting of 13.385 couplets. In addition to praise-themed poems, there are also poems with the content of elegance, wine, love, gazal and nature depiction on the dewan. In his poems, he used literary arts such as tevriya, pun, similitude and metaphor frequently and in complete harmony. The poet wrote almost all of his poems with Halil b. Ahmad al-Ferahidi's classical bahirs. There is only one poem from modern bahirs written in muvashshah on the dewan. His poems were put on the dewan according to the rewi letters in the order of the Arabic alphabet. It is seen that he uses all Arabic letters as rewi. The longest poem consists of 167 couplets and the shortest poem consists of one couplet. Most of the poems in the dewan are written in ode genre. Besides the odes, there are a few poems written in tahmis genre. The poet's separate poetic work, which includes both the dewan and the hunting depictions, are two important works to be studied. These works should be examined in many aspects such as content, form and style, literary arts, sentence structures, rhythm and rhyme situations and the literary superiority in poems should be revealed.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Ibn Nubata al-Misri, Poetry, Literature, Content.

* This study is based on the full-text of a paper we presented in 2020 titled "Ibn Nubata al-Misri and His Dewan". İsmail Ekinci, "Ibn Nubata al-Misri and His Dewan", *Usves* (2. International Symposium on Social Sciences and Educational Sciences, Ankara: Asos, 2020), 409-417.

İbn Nübâte el-Mısırî Divanı ve Arap Edebiyatındaki Yeri

Öz

Memluk dönemi Arap şairlerinden birisi de İbn Nübâte el-Mısırî'dir. 1287-1366 Yıllarında Mısır'ın Kahire şehrinde yaşamıştır. Ömrünün ilk yıllarında devlet büyüklerine medih şiirleri yazarak şairliğe başlamıştır. Ancak bu medih şiirleri önemsenmemiş ve beklediği ilgi ve itibarı görmemiştir. Eyyübî Emîri el-Meliku'l-Müeyyed Ebu'l-Fidâ, İbn Nübâte'nin kendisi hakkında yazdığı medih şiirlerini beğenmiş ve onu maddî ve manevî olarak desteklemiştir. Hayatının bu döneminden sonra şiirleriyle meşhur olmuştur. İbn Nübâte seyahatname, hutbe, tasvir, ayet ve hadislerdeki garip kelimeler gibi alanlarda eserler neşretmiştir. Mansur eserlerinden ziyade manzum türündeki eserleri ile meşhur olmuştur. Zamanın Eyyübî Emîri el-Meliku'l-Efdal'le beraber çıktıkları bir avı tasvir eden ve yüz altmış yedi beyitten oluşan bir kasidenin yer aldığı *Ferâ'idu's-Sulûk fi Mesâ'idi'l-Mulûk* isimli eseri şairin önemli bir manzum eseridir. Bu eserde yer alan kaside ayrıca Muhammed b. İbrâhim el-Beşteki'nin İbn Nübâte'nin şiirlerinden derlediği divanında da yer almaktadır. Çoğunlukla medih şiirlerinin yer aldığı bu divanda 13.385 beyitten oluşan 1.733 kaside bulunmaktadır. Divanda medih temalı şiirlerden başka mersiye, şarap, aşk, gazel ve tabiat tasviri muhtevalı şiirler de bulunmaktadır. Şiirlerinde edebi sanatlardan tevriye, cinas, teşbih ve istiare gibi sanatları sıkça ve tam bir ahenkle kullanmıştır. Şair şiirlerinin neredeyse tamamını Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî'nin klasik bahirleriyle yazmıştır. Divanda modern bahirlerden muvaşşah ile yazılmış sadece bir şiir bulunmaktadır. Şiirleri revî harflerine göre Arap alfabesi sırasına göre divana konulmuştur. Bütün Arap harflerini revî harfi olarak kullandığı görülmektedir. En uzun şiir 167 beyitten, en kısa şiir ise bir beyitten oluşmaktadır. Divandaki şiirlerin büyük çoğunluğu kaside türünde yazılmıştır. Kasidelerin yanında az sayıda tahmis türünde yazılmış şiir de yer almaktadır. Şairin gerek divanı gerekse de av tasvirlerinin yer aldığı müstakil manzum eseri, üzerinde çalışılması gereken iki önemli eserdir. Bu eserler muhteva, şekil ve üslup, edebi sanatlar, cümle yapıları, vezin ve kafiye durumları gibi birçok yönden incelenmeli, şiirlerdeki edebi üstünlükler ortaya konulmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, İbn Nübâte el-Mısırî, Şiir, Edebiyat, Muhteva.

Introduction

Poetry is an important literary genre in Arabic literature. Many literary figures in almost every period were engaged in poetry. In addition to independent poetry dewans, poems were also included in prose genres. Ibn Nubata al-Misri, one of the Islamic scholars of the Mamluk period, was a poet who had a dewan in which all of his poems were compiled, as well as a detached poetry verse of 167 couplets containing poems depicting hunting and who included many poems in his manuscripts. The dewan compiled by Mohamad b. Abraham al-Bashtaki from Ibn Nubata's poems and Ibn Nubata al-Misri's poem *Ferâid as-Suluk fi Mesaid al-Muluk* are works that should be analyzed in many aspects such as the content of the poems, verse forms, language and stylistic features. In this study, Ibn Nubata al-Misri's life, literary personality, works, and dewan are presented in detail. Biographical and bibliographical works have been reviewed and scattered information on the author has been collected.

1. His Life and Literary Personality

Ibn Nubata, whose full name was Abu Bakr Jamaluddin Muhammad b. Shamsiddin Muhammad b. Nubata al-Fariki al-Misri (d. 768/1366), was born in Cairo, Egypt in Rabi al-Awwal 686 (May 1287). It is known that he was originally from Meyafarikin. His lineage goes back to Ibn Nubata al-Khatib (d. 374/984), the court orator of Sayf al-Dawla. He spent the first years of his life in a scholarly environment in Cairo. His father, Shams al-Din Muhammad, was a renowned scholar of hadith. He studied various sciences, especially hadith, fiqh and literature, from his teachers Baha al-Din Ibn al-Nahhas al-Nahwi, Taqiyy al-Din Ibn Daqiq al-id, Alemuddin Qays b. Sultan al-Darir and received his ijazat from them.¹

Ibn Nubata wrote many eulogies for prominent Ayyubid state officials in Egypt for a period, but these eulogies did not attract attention and respect. In 716/1316, he settled in Damascus. While in Damascus, he often traveled to Hama and visited the Ayyubid Emir al-Malik al-Muayyed Abu al-Fida and a friendship was established between him and the Emir. He wrote eulogies for him and wrote various works on his behalf. In return, he received great material help and support from him. He not only stayed in Hama, but also visited other cities in Syria, wrote eulogies to the statesmen there, and received a lot of material aid and support. In 735/1335, he was appointed as a minister by the Vizier Amin al-Dawla Abdullah al-Amini to look after the cleanliness of Jerusalem and the Church of the Resurrection, which was considered sacred by Christians. He

¹ Abdulwahhab b. Ali b. Abd al-Qafi Tajaddin al-Subki, *Tabaqat* (Aleppo: Faisal Isa, 1964), IX: 273; Khalil b. Abdullah Salahaddin Safadi, *al-Wafi bi al-Wafayat* (Beirut: Dar Ihya at-Turas al-Arab, 2000), I: 234-235; Yusuf b. Jamaluddin al-Mahasin Ibn Taghriberdi, *al-Nujumu al-Zahirah* (Egypt: Vizaret al-Sekafi, 1963), XI: 95-97; Abu al-Fellah Abd al-Hayy b. Ahmad Ibn al-Imad, *Shezeratu al-Zaheb fi Ahbari men Zeheb* (Beirut: Daru Ibn Kathir, 1987), VIII: 364; Mohamad b. Ali b. Mohamad b. Abdullah Shawkani, *al-Badru al-Tali* (Cairo: Dar al-Kutub al-Islamiya, 2012), II: 252-254; Hüseyin Tural, "Ibn Nubate al-Misri", *Encyclopaedia of Islam of the Religious Foundation of Turkey* (Istanbul: Turkey Religious Foundation Islamic Research Centre, 1999), XX/233-234; Ekinci, "Ibn Nubata al-Misri and his Dewan". (Ankara: Asos, 2020), 409-417.

traveled to Jerusalem every year during the visiting season until 743/1342. In the beginning of the same year, he was appointed as the clerk of the dewan, and two years later he was dismissed from this position, but he was reinstated in 748/1347.²

In 761/1360, he returned to Cairo after a fifty-year absence upon the invitation of the Mamluk Sultan al-Malik al-Nasser Hassan b. Muhammad. The Mamluk Sultan showed great interest in Ibn Nubata and gave him the position of secret clerk in the dewan. Ibn Nubata was exempted from this position due to his advanced age, but he continued to be paid his salary. Ibn Nubata wrote many eulogies to the Sultan and also wrote a book on his behalf for the imams to recite during Friday sermons. When Sultan al-Malik al-Nasir was assassinated in 762/1361, Ibn Nubata's glorious life came to an end and he lived in hardship until his death in Cairo in the fall of 768/1366. His body was buried in the Sufi shrine outside Bab al-Nasr.³

Ibn Nubata was famous in poetry, prose and writing, and Ibn Hajar notes that he surpassed both his peers and his predecessors in these fields. Tajeddin al-Subki, speaking of Ibn Nubata's literary personality, says that he was the standard-bearer of the poets of his time and that he did not know anyone who was superior to him in poetry, prose, calligraphy, and writing. Among Ibn Nubata's students were well-known poets and writers such as Salah al-Din al-Safadi, Zayn al-Din Ibn al-Wardi, Burhan al-Din al-Kirati, Ibn al-Saiq al-Zumhurriddi, Ibn Habib al-Khalabi, Bedr al-Din Ibn al-Sahib, Yahya al-Habbaz al-Hamawi, Shahabed al-Din al-Hajib and Firuzabadi. In his poetry, Ibn Nubata, who mostly focused on themes such as wine, love, ghazals, and the description of nature, was famous for his poetry, but he also attracted attention with his prose, especially his literary writings in the form of letters. In his works, he used literary arts, especially tawriya, puns, metaphor, and allegory, and he made many quotations from Qur'anic verses and hadiths.⁴

2. His Works

1. *Dewan Ibn Nubata al-Misri*: This work, which was published in Cairo in 1288, 1289, 1323 Hijri and in Beirut in 1304 Hijri, is a work compiled by Ibn Hajar's teacher Muhammad b. Ibrahim al-Bashtaki from Ibn Nubata's poems. Ibn Hajar wrote an addendum to this work entitled *ez-Zayl ala ma Jamaahu al-Bashtaki min Nazmi Ibn Nubata (al-Itiraf wa al-istidraq ala men Jamaa Diwana Ibn Nubata al-Misri)*.

2. *Hazirat al-Uns ila Hadrat al-Quds*: It is a treatise describing the author's journey to the city of Jerusalem. It was published in Ibn Hijjah's *Samarat al-Awraq*.

² Safadi, *al-Wafi bi al-Wafayat*, I: 234-235; Ibn Taghriberdi, *al-Nujumu al-Zahirah*, XI: 95-97; Shawkani, *al-Badru al-Tali*, II: 252-254; Tural, "Ibn Nubata al-Misri", XX/233-234; Ekinci, "Ibn Nubata al-Misri and his Dewan", 409-417.

³ Mohamad b. Ibrahim Besteki, *Dewan Ibn Nubata al-Misri* (Beirut: Dar Ihya at-Turas al-Arab, 1886), 6.

⁴ Safadi, *al-Wafi bi al-Wafayat*, I: 234-235; Ibn Taghriberdi, *al-Nujumu al-Zahirah*, XI: 95-97; Tural, "Ibn Nubata al-Misri", XX/233-234; Ekinci, "Ibn Nubata al-Misri and his Dewan", 409-417.

3. *Hubzu al-Shair*: It is a treatise on the explanation of the Arabic proverb meaning "Barley bread is both eaten and reviled".

4. *Dewân al-Hutab al-Minberiyye*: It is a work containing fifty-two sermons written in the name of Mamluk Sultan al-Malik al-Nasser Hassan b. Muhammad.

5. *Sharḥ al-Uyun fi Sharh Risaleti Ibn Zaydun*: It is a commentary on the sarcastic treatise written by Ibn Zaydun to the Vizier Ibn Abdus by the mouth of his lover and the daughter of the Umayyad Caliph of Andalusia, al-Mustaḥfi Billah. The work which was printed many times (Istanbul 1275; Cairo 1278, 1290, 1305, 1321, 1348, 1377), was edited and published by Muhammad Abu al-Fazl Ibrahim (Cairo 1383/1964). This work was also translated into Turkish by Karahalilzade Mahmed Said (d. 1168/1754) (Istanbul 1257).

6. *Feraid al-Suluk fi Masaidi al-Muluk*: In this verse of 167 couplets, the poet describes a hunt he and al-Malik al-Afdal went on together. The ode is included in the dewan and was also published independently by Muhammad Esad Tales.

7. *Matlau al-Fawaid wa Majmau al-Faraid*: In the first part of the work, which consists of three parts, the strange words in some hadiths are explained, and in the second and third parts, the innovations and inventions of poets and writers are mentioned.

8. *al-Mufahare beyna al-Seyf wa al-Kalem*: It is a small treatise. Ibn Hijjah quoted this treatise in *Hizanat al-Adeb* because of the literary arts it contains. This work was published in Beirut (1312) and Cairo (1934).

9. *Muntehab al-Hadiyya min al-Madaihi al-Mueyyediyya (al-Mueyyediyyat)*: It contains the author's eulogies about al-Malik al-Mueyyed Abu al-Fida. It was published in Cairo (1289, 1323) and Beirut (1304).

10. *Mukhtaru Dewan Ibn Kalaqis*: Published by Khalil Mutran in Cairo (1323).

11. *al-Katru al-Nubati*

12. *Suk ar-Raqîk*

13. *Muhtaru Dewan Ibn ar-Rumi*

14. *al-Saju al-Mutavvak*

15. *al-Fazil min Inshai al-Fazil*

16. *al-Ajwibat al-Mutabara ani al-Futya al-Mubtekara*

17. *Taliku al-Dewan*

18. *Taltifu al-Mizaj min Shiri Ibn al-Hajjaj*
19. *Khutba fi Tazimi City of Rajab*
20. *az-Zahru al-Mansur*
21. *Suluk Duvel al-Muluk*
22. *Muraselat Ibn Nubate*
23. *Ibraz al-Ahbar*
24. *Celaset al-Katr*
25. *al-Sabatu al-Sayyara*
26. *Shaa'ir al-Bayti al-Taqwa*
27. *Zaraif az-Ziyada*
28. *Muhtaru Dewan Ibn Senailmulk*
29. *Muhtaru Devan Şerefiddin al-Ansari*
30. *al-Matali al-Sitta*
31. *al-Mufahare beyna al-Ward wa an-Narjis*
32. *al-Muntehab al-Mansuri*
33. *al-Nihletu (al-Tuhfetu) al-Unsiyya fi ar-Rihleti al-Qudsiyya.*⁵

3. His Dewan

Dewan Ibn Nubata al-Misri, a work compiled from Ibn Nubata's poems by Ibn Hajar's teacher Muhammad b. Ibrahim al-Bashtaki, was published in Cairo in 1288, 1289, 1323 Hijri and in Beirut in 1304 Hijri. The evaluations and analyses made here are based on the copy of the work published by Muhammad Kalkilya in Beirut in 1304/1886. Also included in this dewan is a work of 167 couplets containing poems describing a hunt with al-Malik al-Afdal, which was published independently by Muhammad Esad Tales under the title *Feraid al-Suluk fi Masaidi al-Muluk*.

The 603-page dewan, which is a voluminous work, begins with the introduction of Muhammad Kalkilya. This introduction is followed by the introduction of Muhammad b. Ibrahim al-Bashtaki who compiled the dewan. In this introduction, al-Bashtaki states that this dewan was compiled from the poems of

⁵ Ibn Taghriberdi, *al-Nujumu al-Zahirah*, XI: 95-97; Shawkani, *al-Badru al-Tali*, II: 252-254; Omar Mosa Basha, *Ibn Nubata al-Misri Amiru Shuara al-Sharq* (Cairo: Dar al-Maarif, 1998), 50-490; Tural, "Ibn Nubate al-Misri", XX/233-234; Ekinci, "Ibn Nubata al-Misri and his Dewan". 409-417.

Ibn Nubata after praising and praising Allah and saluting the Prophet. Here he gave a brief account of Ibn Nubata's life. After this introduction, the poems are given in order according to the rewi letters starting with the letter hemze. The dewan contains 1,733 qasida consisting of 13,385 couplets in total. The distribution of the poems according to the rewi letters is as follows:

Rewi Letters	Poem Count	Rewi Letters	Poem Count
ا	20	ط	17
ب	160	ظ	5
ت	61	ع	90
ث	6	غ	6
ج	26	ف	55
ح	56	ق	88
خ	11	ك	39
د	140	ل	160
ذ	11	م	163
ر	228	ن	180
ز	17	و	11
س	40	ي	60
ش	9	ء	24
ص	9	ه	20
ض	21	Total	1.733

Table 1: Distribution of Poems According to Rewi Letters

As can be seen from the table, the poet mostly wrote poems with the letter ر as the rewi letter. It is seen that he wrote poems with the letters ث and غ the least. The distribution of the poems of the poet, who wrote poems with the modern bahir muvashshah in addition to the classical bahirs in the dewan, which he wrote with fourteen bahirs in total, is as follows:

Bahr Name	Poem Count	Number of Couplet
Basit	281	2.922
Recez	36	372
Remel	66	294
Seri	169	947
Tavil	385	3.525
Kamil	353	2.457
Mutekarib	78	393
Muctess	35	223
Medid	7	45
Munserih	84	351
Hezec	3	6
Vafir	107	664
Muvashshah	1	58
Total	1.733	13.385

Table 2: Distribution of poems according to Bahr

As can be seen from the table, the poet mostly wrote poems with the bahr of tavil. In only one poem he preferred the modern bahr muvashshah. The least used classical bahr is the bahr of hezec. The longest poem consists of 167 couplets and the shortest poem consists of 1 couplet.

The content of the poet's poems, who started the dewan with a poem consisting of 69 couplets in the bahr of tavil with the theme of praise for the Prophet Muhammad, is mostly on the theme of praise. The praise poems he wrote for the famous people of the period contributed greatly to his recognition. In addition to the Prophet Muhammad, Shafi scholar and mujtahid Abu al-Hassan Taqiyyuddin Ali b. Abd al-Abdilkafi b. Ali b. al-Tammam al-Subki (d. 756/1355), scribe, poet and writer Abu as-Sena (Abu Muhammad) Shihabuddin (d. 725/1325), Ibn Fadlullah, Aleppo Melik Sahib Sharafettin, Nasser Hassan are some of the people the poet praised. After the praise, the content of the poems in the dewan consists of elegy, wine, love, ghazal and nature description. Although the majority of the poems in the dewan are written in the qasida genre, there are also a small number of tahmis.

4. Contributions to Arabic Literature

Ibn Nubata al-Misri, whose works are mostly in the form of dewan and poetry selections, is a famous scholar who contributed to Arabic Literature in verse, prose and writing. His successful descriptions in his poems are among the most striking elements. The poet, who revived the poetry of eulogy, which was a famous genre of the Jahiliyyah period, revitalized Arabic poetry with his poems on themes such as elegy, wine, love, ghazal, and depiction of nature.

He reached such an advanced stage in verse, prose and writing that it is recorded that he surpassed both his peers and his predecessors in these fields. It is also recorded that he was the flag bearer of the poets of his time, and that no one was known who was superior to him in poetry, prose, calligraphy and writing. The fact that his works have been printed many times in different printing houses and that the literati who grew up after him have quoted his works and poems more than a thousand times in their own works clearly reveals the place and importance of Ibn Nubat al-Misri in Arabic Literature.

Conclusion

Ibn Nubata al-Misri, one of the Islamic scholars of the Mamluk period, was a famous scholar in verse, prose and writing. He also attracted attention with his prose works, especially his literary writings in the form of letters. Ibn Nubata was famous for his poetry in his time. Although he could not attract attention in the early periods, the praise poems he wrote for the state officials of the period show how skilful he was in poetry. He proved that he was a master poet especially in the genre of praise.

In his poems, the poet, who mostly focused on praise and elegy, also skilfully dealt with themes such as wine, love, ghazal and depiction of nature. The fact that he harmoniously rendered the content of his poems from the first couplet to the last couplet in a coherence clearly reveals his poet personality. It is seen that Ibn Nubata, who has a very narrow variety of content, skilfully uses literary arts in his poems. He frequently and harmoniously used such arts as tawria, pun, metaphor and allegory.

The author frequently quoted verses and hadiths in his poems by following the tradition of quotation. While quoting verses and hadiths in his poems, it is seen that he complies with the rules of quotation. The quotations added vitality and beauty to the expression in the poem, reinforced and beautified the word.

The dewan of Ibn Nubata, a master poet of his period, which we have briefly introduced here, is a work that should be studied in detail. In addition, the poet's verse published under the title *Feraid al-Suluk fi Masaid al-Muluk* is also a work that needs to be studied. Analyzing the successful descriptions in the work will make a great contribution to Arabic literature.

Ibn Nubat al-Misri is also a writer who has works in other genres besides his poetry-intensive works. Unfortunately, serious studies on his works mentioned above have not yet been carried out. His works are very valuable both in terms of content and style and occupy an important place in Arabic Literature. The author has an important position in Arabic Literature with all his works.

Bibliography

Basha, Omar Mosa. *Ibn Nubata al-Misri Amiru Shuara al-Sharq*. Cairo: Dar al-Maarif, 1998.

Besteki, Mohamad b. Ibrahim. *Dewan Ibn Nubata al-Misri*. Beirut: Dar Ihya at-Turas al-Arab, Thq. Muhammad al-Kalkilya, 1886.

Ekinci, Ismail. "Ibn Nubata al-Misri and his Dewan". *Usves*. 409-417. Ankara: Asos, 2020.

Ibn Hajar al-Askalani, Ahmad b. Ali b. Muhammad al-Kenani. *al-Durar al-Kamine fi Ayani al-Mie as-Samine*. Hyderabad: Daira al-Maarif al-Osmaniya, 1931.

Ibn Taghriberdi, Yusuf b. Jamaluddin al-Mahasin. *al-Nujumu al-Zahirah*. Egypt: Vizaret al-Sekafi, 1963.

Ibn al-Imad, Abu al-Fellah Abd al-Hayy b. Ahmad. *Shezeratu al-Zaheb fi Ahbari men Zeheb*. Beirut: Daru Ibn Kathir, Thq. Mahmûd Arnavud, 1987.

Safadi, Khalil b. Abdullah Salahaddin. *al-Wafi bi al-Wafayat*. Beirut: Dar Ihya at-Turas al-Arab, Thq. Mohamad b. Mohamad, 2000.

Shawkani, Mohamad b. Ali b. Mohamad b. Abdullah. *al-Badru al-Tali*. Cairo: Dar al-Kutub al-Islamiya, 2012.

Tajaddin al-Subki, Abdulwahhab b. Ali b. Abd al-Qafi. *Tabaqat*. Aleppo: Faisal Isa, Thq. Mahmoud Mohamad al-Tanahi, 1964.

Tural, Huseyin. "Ibn Nubate al-Misri". *Encyclopaedia of Islam of the Religious Foundation of Turkey*. XX/233-234. Istanbul: Turkey Religious Foundation Islamic Research Centre, 1999.

Nüzûl-ü Îsâ ile İlgili Teolojik Problemler[¶] Theological Problems Related To The Descent of Jesus

Hatice ÖZDEMİR EKİNCİ

Uzm. Öğrt., Milli Eğitim Bakanlığı
Exp. Teach., Ministry of National Education
Mersin/Mersin / Türkiye/Turkey
hozdemirekinci@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-1749-3203

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Alanı/Article Field: Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi/Kalam and History of Islamic Sects
Makale Tipi/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article Geliş Tarihi/Received : 21.06.2023
Makale Dili/Article Language: Türkçe/Turkish Kabul Tarihi/Accepted : 17.07.2023
DOI: https://doi.org/ 10.5281/zenodo.8155767 Yayın Tarihi/Published : 01.09.2023


Bu çalışma, yüksek lisans tezinden, doktora tezinden veya yayımlanmamış bildiri metninden mi üretildi? Makalenin ilk sayfasında dipnotta yer alacak şekilde açıkça ifade ediniz. (Cevaplaması zorunludur)/Was this work prepared from a master's thesis, doctoral thesis or unpublished paper text? Please state it to be given in the footnote on the first page of the study. (Must be answered): **Cevap:** Evet / Yes

Sorumlu yazar olarak yukarıdaki bilgilerin doğruluğunu ve derginin yayın ve yazım ilkelerini kabul ettiğimi beyan ederim./ As the corresponding author, I declare that the above information is correct and that I accept the publication and editorial principles of the journal.

[¶]Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine uyulmuştur./In this article, the principles of scientific research and publication ethics were followed.

Atıf İsnad-2/Cite as Isnad-2: Özdemir Ekinci, Hatice. “Nüzûl-ü Îsâ ile İlgili Teolojik Problemler”. *Teemmül* 1 (Eylül 2023), 12-36. https://doi.org/ 10.5281/zenodo.8155767.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Telif Hakkı/Copyright: Dergimizde yayımlanan makaleler, [Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/) ile lisanslanmıştır./The journal is licensed under a [Attribution 4.0 International \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/). 

Etik Beyan/Ethical Statement: Etik Kurul Kararından muaftır./It is exempt from the Ethics Committee Approval.

Destekleyen Kurum veya Kuruluşlar/Supporting-Sponsor Institutions or Organizations: Herhangi bir kurum/kuruluştan destek alınmamıştır./No support was received from any institution/organization.

Çıkar Çatışması/Conflict of Interest: Herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır./No conflict of interest.

Değerlendirme/Review: Çift Taraflı Kör Hakemlik-Dış Bağımsız./Double-Blind-Externally Peer-Reviewed.

Yazar Katkı Oranı/Author Contribution Percentage: Birinci yazar: %50.



Nüzûl-ü İsa ile İlgili Teolojik Problemler

Öz

Asırlardır toplumların bir kurtarıcı beklentisi içinde olduğu ve toplumsal kaos zamanlarında bu beklentinin inanca dönüştüğü görülmektedir. Mesih inancı çeşitli yorumlarla ve farklı beklentilerle üç İlahi dinde mevcuttur. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet Mesih konusuna farklı açılardan bakmaktadır. Yahudiler Hz. Dâvûd'un soyundan bir Mesih beklerken Hz. İsa'nın Mesih olmadığı ve Mesih'in henüz gelmediği inancındadırlar. Yahudiler Mesih olarak farklı bir şahsın gelmesini beklerken Hıristiyanlar Hz. İsa'nın dönüşünü beklerler. Hıristiyanlar Hz. İsa'nın insanlığın günahına kefarete, yeryüzüne gönderilmiş, çarmıha gerilmiş ve Tanrı'nın katına yükseltilmiş olduğuna, âhir zamanda yeryüzüne tekrar ineceğine ve ilâhi düzeni yeniden kuracağına inanırlar. İslâmiyet'te ise Hz. İsa bir Peygamberdir. Hz. İsa kendisine verilen Peygamberlik görevini yapmış ve Allah tarafından desteklenmiş bir Peygamberdir. Hıristiyanlık ve İslâmiyet'in Hz. İsa'ya yüklediği misyon birbirinden farklıdır. İslâm inancında Hz. İsa'nın akıbeti konusu tartışılmaktadır. Hz. İsa'nın Yahudiler tarafından öldürülmediği ve çarmıha gerilmediği açıktır ve bu hususta ihtilaf yoktur. Hz. İsa'nın göğe yükselme meselesi ihtilafın konusudur. İslâm dininin Kur'an ve sünnet olmak üzere iki temel kaynağı bulunmaktadır. Kur'an'da Nüzûl-ü İsa 'ya delil olacak ayetler açık değildir. İslâm'ın ikinci temel kaynağı hadislere gelince, hadislerde ref' yoktur. Nüzûl, ref'in sonucudur diye kabul edilirse, Hz. Peygamberin sözlerinde geçtiği varsayılabilir. Yaygın kanaate göre, Allah Resûlü, Hz. İsa'nın kıyametten önce yeryüzüne ineceğini anlatırken bir iman esası ortaya koymak amacıyla bu hadisleri söylememiştir. Nüzûl-ü İsa, aklın imkân dâhilinde görebildiği bir olaydır ama itikâdî bir durum değildir. Müslüman Allah'ın her şeye gücünün yettiğine inanmaktadır. Allah'ın Kur'an'da açık bir şekilde bildirmediği Hz. İsa'nın nüzûl meselesine bu açıdan bakılmalıdır. Bu çalışmada Hz. İsa'nın yeryüzüne tekrar inmesinin İslâmî açıdan imkânı irdelenecektir. Çalışmanın amacı meseleye bu çerçevede bakmak ve günümüz dünyasında farklı din mensuplarının dinler konusunda akli merkeze alarak seçmek yerine, daha çok içine doğmuş oldukları kültürlerden etkilenecek meselelere baktıklarını ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Hz. İsa, Nüzûl, Mesih, Ref'.

Theological Problems Related To The Descent of Jesus

Abstract

It is seen that societies have been expecting a savior for centuries and in times of social chaos this expectation has turned into a belief. The belief in the Messiah is present in three divine religions with various interpretations and different expectations. Jewish, Christianity and Islam look at the Messiah from different perspectives. While Jews expect a Messiah from the descendants of the Prophet David, they believe that Jesus is not the Messiah and that the Messiah has not yet come. While Jews expect a different person to come as the Messiah, Christians expect the return of Jesus Christ. Christians believe that Jesus Christ atoned for the sins of mankind, was sent to the earth, was crucified and ascended to God, will come down to earth again in the end times and will re-establish the divine order. In Islam, Jesus Christ is a Prophet. In Islam, Jesus Christ is a Prophet who fulfilled his prophetic mission and was supported by God. The mission that Christianity and Islam attribute to Jesus Christ is different from each other. In Islamic belief, the fate of Jesus Christ is discussed. It is clear that Jesus Christ was not killed and crucified by the Jews, and there is no dispute on this matter. The issue of Jesus' ascension to the sky is the subject of dispute. Islam has two main sources, the Qur'an and the Sunnah. There are no clear verses in the Qur'an that can be used as evidence for the descent of Jesus. As for the hadiths, the second main source of Islam, there is no ref in the hadiths. If it is accepted that the descent is the result of ref, it can be assumed that it is mentioned in the Prophet's words. According to the widespread belief, the Messenger of Allah did not say these hadiths in order to establish a principle of faith when he said that Jesus would descend to the earth before the Day of Judgement. The descent of Jesus is an event that the intellect can see as a possibility, but it is not a matter of faith. A Muslim believes in the omnipotence of Allah. The issue of Jesus' appearance, which Allah has not clearly stated in the Qur'an, should be viewed from this point of view. In this study, the possibility of Jesus' reappearance on earth will be discussed from an Islamic point of view. The aim of the study is to look at the issue from in this context and to reveal that the members of different religions in today's world are more influenced by the cultures into which they were born, rather than choosing religions by centering on reason.

Key Words: Kalam, Jesus Christ, Descent, Messiah, Ref.

Giriş

Bu makalenin amacı Hz. İsâ'nın yeryüzüne tekrar dönüp dönmeyeceği meselesine İslâmî perspektiften bakmaktır. Günümüz dünyasında farklı din mensuplarının dinler konusunda akli merkeze olarak seçmek yerine daha çok içine doğmuş oldukları kültürlerden etkilenecek meselelere baktıklarını ortaya koymak gerekmektedir.

Kendinden önceki kutsal mesajların son halkası olan İslâm'ın çeşitli topluluklarla ve düşünce sistemleriyle temas etmesi kaçınılmaz bir durumdur. Allah'ın, insanlığa rehber ve hidayet kaynağı olarak göndermiş olduğu İlahî mesajlar tevhit ilkesine işaret eder. Dolayısıyla bütün peygamberlerin ve müntesiplerinin Allah'tan başka ilâh olmadığına iman ettikleri, tevhit ilkesini tartışmasız kabul ettikleri görülmektedir. Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte genişleyen İslâm coğrafyasında farklı din mensuplarıyla karşılaşılması, fikir ve düşüncenin farklı şekillerde ifade edilmesi tarihin seyrine uygundur.

İslâm inancında tevhit ilkesini yaralayıcı hiçbir unsur kabul edilemez. Dolayısıyla Hıristiyan teolojisinde var olan teslis inancı tevhit ilkesiyle çelişmektedir. Bu makale Hz. İsâ'ya atfedilen kurtarıcı özne vasfı Hıristiyan inancının özündeki anlayışa Kur'ân ve sünnet bağlamında cevap aranmak ve itikâdî bir mesele olmaktan öte din mensuplarının meseleye bakışını araştırılmak üzere kurgulanmıştır.

Yeryüzünde düzenin bozulduğu, çatışmaların yaygınlaştığı, insanların hayal kırıklığına uğratılıp, siyasi, ekonomik ve toplumsal meselelerde çıkmazlara sürüklendiği dönemlerde, toplumların kurtarıcı beklentisi içine girdiği tarihi okumalarda karşımıza çıkmaktadır. Güce doğru meyledecek fitrattaki insanın akıl ve irade marifetiyle desteklenmesi ilâhi vahyin yol gösterici unsurlarıyla yaratıcısına sadık kalması mümkündür. Farklı din mensupların kendi yetiştikleri kültürel ortamdan etkilenecek oluşturduğu düşünsel iklime karşı mukavemet ancak ilâhi mesajın okunması, anlaşılması ve bu yolda verilen emekle mümkün olabilir. Dolayısıyla bu çalışmada Nüzûl-ü İsâ meselesine bir de bu açıdan bakılacaktır.

1. Göğe Yükseliş İnancı

Seçkin kişilere ve özellikle peygamberlere gayb âlemlerinin müşahede ettirildiği düşüncesi, tarih boyunca “tanrı” ve “vahiy” tasavvurları kadar yaygın olarak bilinen ve kabul edilen bir tasavvurdur. Yeryüzünde çeşitli inanç sistemlerine ve dînî yapılara tabi olan insanlar, bazı seçkin kişilerin diğer insanlardan farklı olarak birtakım olağanüstü haller yaşadıklarına ve doğaüstü âlemiyle ya da gayb âlemiyle irtibat kurduklarına inanırlar. Peygamberler ve dînî önderler ve liderler gibi diğer bazı kişilerin gerek sadece ruhsal gerekse hem ruhsal hem de bedensel olarak fizikötesi âlemleri müşahede etmeleri ve böylelikle birtakım gaybî bilgilere sahip olmaları da onların gayb âlemiyle kurmuş oldukları irtibat çerçevesinde

düşünülmektedir.¹

Yeryüzünden tanrısal âleme çıkma ya da yükselme tasavvuru Hıristiyanlıkta son derece önemli bir motiftir. Hıristiyan inancında semâvî âleme yükselişle ilgili olarak akla ilk gelen kişi Hz. İsâ'dır. Zira yeni Ahit'e göre Hz. İsâ tutuklanıp çarmıha gerilmek suretiyle öldürüldükten sonra tekrar dirilerek mezarından ayrılır ve tanrısal âleme yükselir. Yeni Ahit'te bununla ilgili sırasıyla şu olaylar zikredilir. İsâ'nın gömülmesi sonrası bir gurup kadın İsâ'nın mezarını ziyarete giderler.² Mezara yaklaştıklarında mezarın üzerinde taşın mezardan uzakta olduğunu görürler. Bunun üzerine kadınlardan birisi (Mecdelli Meryem/Mary Maddelena) cesedin çalındığını sanarak durumu havârilere haber vermeye gider.³ Diğer kadınlar mezara geldiklerinde bir melek kendilerine İsâ'nın kıyam ettiğini haber verir.⁴ Mezarından hem ruh hem de cesediyle kıyam eden İsâ gerek kadınlara gerekse havârilere defalarca gözüktür. Yeni Ahit'te yer alan ifadelerden onun kıyam sonrası on kez gözüktüğü anlaşılır. Ayrıca Pavlos, Şam yolunda İsâ'nın kendisine de özel olarak gözüktüğünü⁵ ilave eder.⁶

Hıristiyan geleneğinde miraç motifiyle ilgili en çarpıcı örnek ise Nag Hammadi metinlerinden The Apocalypse of Paul'da Pavlos'un mi'racı tasavvurudur. Buna göre Pavlos, Kudüs'e doğru giderken yolda küçük çocuk suretinde olan bir melek görür. Aralarında geçen bir konuşmadan sonra melek Pavlos'a özel bir görevle geldiğini ve semavî âlemlere doğru yapacağı seyahatinde kendisine eşlik edeceğini bildirir. Pavlos, öncelikle zihnini toparlamak ve kötü düşünce ve fikirlerden sıyrılarak yükselmek için hazırlanır. Daha sonra Jericho dağından semâvî âlemlere doğru olan seyahatine başlar. Öncelikle Kudüs'e gider ve orada bulunan 12 havâriyi görür. Havâriiler kendisini selâmlarlar. Kendisi de onlara karşılık verir. Sonra kutsal ruh (melek) onu alıp üçüncü semaya çıkarır; oradan dördüncü semaya geçerler. Pavlos dördüncü semadan yeryüzüne kuşbakışı olarak bakar ve yeryüzündeki her şeyi görür. Ayrıca o havâri arkadaşlarını da görür. Bundan başka Pavlos dördüncü semada yeryüzündeki hayatlarından sonra ruhların mezarlarından çıkarılarak yargılanmaları ve kötü ruhların cezalandırılmalarını müşahede eder. Buradaki bir yargılama esnasında yeryüzü hayatında yaptığı kötü amellerini inkâr eden bir ruha karşı çeşitli şehitlerin nasıl aleyhte şahitlik yaptıklarını izler. Sonra Pavlos beşinci semanın kapısından içeriye girer. Burada o, diğer havâri arkadaşlarının da kendisiyle birlikte gittiklerini görür. Beşinci semada elinde demir bir asâ tutan bir yüce melek görür. Bunlar ellerindeki kamçılarla ruhları hesap vermeye götürmektedirler. Sonra o, yanındaki

¹ Şinasi Gündüz vd. *Dinlerde Yükseliş Motifleri* (Ankara: Vadi Yayınları, 1996), 116-117.

² Markos 16:1; Luka 24:10.

³ Yuhanna 20:1, 2.

⁴ Matta 28: 1-7.

⁵ 1 Kor. 15: 8.

⁶ Gündüz, *Dinlerde Yükseliş Motifleri*, 57-58.

melek ve havâriyelerle birlikte altıncı semaya yükselir. Altıncı semadan yedinci semaya geçer ve orada tahtı güneşten yedi kat daha parlak olan ışıktan bembeyaz elbiseler giymiş yaşlı bir adam görür. Yaşlı adam, ismiyle hitap ederek ona nereye gittiğini sorar. Pavlos ona, “geldiğim yere gidiyorum” diyerek karşılık verir. Sonra aralarında şu konuşma geçer: “...ve yaşlı adam bana karşılık verdi: “Sen neredensin?” Ben şöyle cevap verdim: “Babil’in tutsaklığında tutsak edilen tutsaklığı tutsak etmek için ölümler dünyasına gidiyorum.” Yaşlı adam bana şöyle karşılık verdi: “Benden nasıl kurtulacaksın? Bak ve (emrimdeki) prenslikleri ve otoriteleri gör.” Bunun üzerine ruh (bana) şöyle dedi: “Ona sendeki işareti ver. O, senin için (kapıyı) açacak.” Ve o zaman ben ona işaret verdim. Bunun üzerine o yüzünü aşağıya doğru, kendi yaratıklarına ve kendi otoritesinde olanlara çevirdi.” Bundan sonra Pavlos ve ona eşlik eden havâriyeler sırasıyla sekizinci, dokuzuncu ve onuncu semalara çıkarlar.⁷

Bir Tanrının ölüm ve dirilişine ilişkin yenilenen mitolojik olay, Yakın Doğu'nun bütün büyük dinlerinin binlerce yıl merkezi gizemi iken, Hıristiyan düşüncesinde zaman içinde bir olay olarak kabul edilmiştir, bir kez olmuştur ve tarihin değiştiği anı belirlemiştir. Samuel Henry Hooke (ö. 1968), mitolojik öğelerin çevresinde toplandığı anlaşılan odak noktalarından birinin, Hz. İsa'nın tarih sahnesinden ayrılış anı olduğunu iddia etmektedir. Hz. İsa'nın tarihsel bir kişi olmayıp salt bir mitos kahramanı olduğu görüşü, bugün artık edebiyatın ilgilendiği bir yapıt olmaktan öte fazla bir değer taşımamakta; fakat mitosun Hıristiyanlığın içindeki varlığı, teologların kafalarını kurcalamayı sürdürmektedir. Roger Garaudy, Hz. İsa'nın ölümü ve dirilişine dair şu yorumu yapmaktadır:⁸

“Ölümü, tabii bir ölüm değildi. Yeni bir hayatın seçimi idi. Dirilişi, biyolojik bir hayata dönüş değil, yeni bir hayatın başlangıcıdır. İman, bu yeni hayatı kabul etme eylemidir, bu gücün ve sevincin istilâsıdır.”⁹

Yükseliş yani mi'rac, kişinin kendi âleminde bir başka âleme ya da yeryüzü âleminde doğaüstü âleme çıkışıdır. “Göğe çekilme” düşüncesi, madde ve mana âlemi arasındaki muharebe fikridir. Fakat teolojik olarak hep aynı anlamda kullanıldığı söylenemez. Dinî tasavvurlarda yeryüzünden ayrılarak metafizik âleme ya da semavi âleme çıkış ile ilgili dört farklı motiften söz edilir ki, bunlardan ikinci motif, yeryüzündeki hayatların sonunda seçkin kişilerin ölüm tecrübesini tatmadan hem ruhsal hem de bedensel olarak ilâhî âlemlere çıkarılmalarıyla ilgilidir. Klâsik İslâmî kaynaklarda yer alan Hz. İdris ve Hz. İsa'nın ölmeden semaya yükseltildikleri görüşü buna örnek teşkil etmektedir.¹⁰

Göğe yükselme hakkında Hıristiyan teologların şu şekilde görüş naklettikleri görülmektedir: Hz. İsa'nın, öldükten üç gün sonra göğe yükseldiğine dair deliller cesedin ortadan kaybolması ve kefenin yerinde

⁷ Gündüz, *Dinlerde Yükseliş Motifleri*, 59-60.

⁸ Sami Baybal, *İbrahimî Dinlerde Mesih'in Dönüşü* (Konya: Yediveren Yayınları, 2002), 80-81.

⁹ Roger Garaudy, *Çöküşün Öncüsü A.B.D.* çev. Cemal Aydın (İstanbul: yyy., 1997), 210.

¹⁰ Baybal, *İbrahimî Dinlerde Mesih'in Dönüşü*, 84.

durması, Hz. İsa'nın başta Meryem olmak üzere kendisine tâbi olanlardan pek çoğuna görünmesi ve Yuhanna'ya: "...Benim Babamın ve sizin Babanızın, benim Allah'ımın ve sizin Allah'ınızın yanına çıkıyorum." demesi, öğrencilerinde ortaya çıkan aşırı umutsuzluğun aniden ümide ve heyecana dönüşmesi. Şayet Hz. İsa dirilip kadınlara ve havârilere gözükmeseydi, böyle bir heyecan dalgası oluşmayacaktı.¹¹

Mahmut Aydın'ın naklettiğine göre Hick, mitosların teoriler gibi problemlerle fenomene yönelik cevap olduğunu söyler. Bununla birlikte bir mitos farklı çeşitte bir cevaptır. O, şaşırtıcı fenomeni izah etme iddiasında bulunmaz yani onu izah eder gibi yapmaz. Daha ziyade o, kişiyi söz konusu fenomenle uygun bir şekilde alakalandırmaya muktedir kılar. Bu bağlamda Hick mitosları şu şekilde tanımlar: Mitos anlatılan ancak literal olarak doğru olmayan bir hikâyeye veya bir şeye ya da kişiye uygulanan ancak literal anlam taşımayan (yani literal olarak uygulanmayan) bir fikir veya imajdır. O kendisini işitenleri belirli bir takım davranış ve tutumlarda bulunmaya davet eder. Böylece bir mitosun hakikati onun çağrıştırdığı davranışın/tutumun uygunluğundan ibaret olan bir çeşit pratik hakikattir.¹²

1. 1. Hz. İsa'nın Çarmıha Gerilmesi Problemi

Hıristiyan teolojisinde Hz. İsa, elçiliğinin son dönemlerinde yani 30 yıllarında Kudüs'teki kutsal mabette bazı olaylara ve karışıklıklara sebebiyet verdiği düşünülmüş ve dönemin Roma valisi tarafından kargaşaya, anarşiye ve isyana sebep olmakla suçlandığı için çarmıh cezasına çarptırılarak idam edilmiştir. Hz. İsa, ölümünün üçüncü gününde ölümden dirilmiş, sonra taraftarlarına görünmüş, daha sonra göğe yükselmiş ve dünyanın sonuna doğru da tekrar yeryüzüne gelip ona tabi olanlarla birlikte bin yıl sürecek bir Tanrısal krallık tesis edecek bir figür haline gelmiştir.¹³

Hz. İsa'nın tüm insanlığın günahına kefarete olarak gelmesi ve bunun için çarmıha gerilmesi inancı, Hıristiyanlık dininin çok önemli inanç esaslarından biridir. Hıristiyanlıkta Mesih'in çarmıha gerildiğini kabul etmemek, dinden çıkmak demektir. Kefaret problemi, her şeyden önce İncillerden kaynaklanmaktadır ki, Yuhanna'nın I. Mektubu'nda İsa Mesih'in Baba'nın nezdinde yegâne şefaatçi olduğu ve onun bütün dünyaya kefarete olarak geldiği haber verilmektedir. Kefaretin temelinde Allah'ın beşeriyete olan sevgisi yatmaktadır. Hıristiyan anlayışına göre, Hz. İsa kendisine hizmet edilmeye değil, ancak hizmet etmeye ve birçokları için canını fidiye vermeye gelmiştir.¹⁴

İsa Mesih'in çarmıh üzerinde ölümü Hıristiyanlığın temel dogmalarından biridir. İlk olarak, İncil'in büyük bölümünün Hz. İsa'nın çarmıh üzerinde ölümünü anlatmak ve açıklamak amacıyla yazıldığı göze çarpmaktadır. Dört İncil'i okuduğumuzda yazılanların yaklaşık üçte birinin Hz. İsa'nın ölümünü ve ölümü

¹¹ Baybal, *İbrahimi Dinlerde Mesih'in Dönüşü*, 87.

¹² Mahmut Aydın, *İsa Tanrı mı İnsan mı?* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 147-148.

¹³ Mahmut Aydın, *Hz. İsa'ya Ne Oldu?* (Ankara: Otto Yayınları, 2011), 59.

¹⁴ Baybal, *İbrahimi Dinlerde Mesih'in Dönüşü*, 132.

içindeki olayları tanımladığını görürüz. Herhangi bir yaşam öyküsünde, kişinin ölümü kitabın son birkaç sayfasında anlatılır. Ne tuhaf ki İnciller, sanki Hz. İsa'nın ölmek maksadıyla dünyaya geldiğini izah etmeye çalışırlar. İnciller, İsa'nın ölümüyle ilgili tarihsel ayrıntılarla doludur. İşte ölüm üzerinde bu kadar çok durulması, bazı şüphelerden dolayıdır.¹⁵

Hz. İsa'nın acı çekerek çarmıha gerilmesi ve ölmesi, Hıristiyan geleneğinde anahtar bir öğretilerdir. Bu öğreti, kurtuluş anlayışı açısından, İlahi Oğul İsa Mesih'in iki haydudun arasında çarmıha gerilerek ve acı çekerek ölmesi inancını merkez alan Hıristiyanlığın temel doktrinlerindedir. Çarmıh teolojisi, özellikle Pavlus'un mektuplarında özenle işlenir. İlahi yasa, insanın kurtuluşu ve benzeri konularda anahtar bir kavram olarak kullanılır. Çarmıhta ölme, Yeni Ahit metinlerinde tanrısal irade tarafından takdir edilen bir olay olarak tanımlanır çünkü İncil yazarlarına göre Hz. İsa, daha tutuklanmadan önce, başına gelecek çarmıh hadisesini bilmektedir. Esasen, İncil yazarlarınca kurtarıcı bir tanrısal varlık olarak düşünüldüğü dikkate alındığında, bu durum gayet doğaldır.¹⁶

Âdem'den kaynaklanan günah ve ölümün tutsağı olan insanların kurtulması ve hukuk-günah-ölüm boyunduruğundan sıyrılarak ebedi hayata kavuşması için Tanrı, biricik oğlunu günah tutsağı bir insan suretinde yeryüzüne göndermiş ve daha sonra onun çarmıhta acı çekerek ölmesine rıza göstermiştir. İsa'nın çarmıhta ölmesi, insanlık tarihinde bir devrin, hukuk ve günaha bağımlılık döneminin kapanmasını ve yeni bir devrin, iman ve sevgi aracılığıyla kurtuluş döneminin başlangıcını simgelemiştir.¹⁷

Havâriilerin Hz. İsa'dan duydukları içinden hatırladıklarının yazılması sonucunda İnciller oluşmuş; İncillere yazarların şahsi yorumları karışmış ve en eski İncil Hz. İsa'dan en az 30 sene sonra yazılmıştır. Elbette bu durum, çok farklı ifadelerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Örneğin, Hz. İsa'nın on iki havarîsinden biri sayılan Barnabas, İncil'inde, Hz. İsa'nın ölümünü yorumlarken, onun ölmeden göğe yükseldiğini iddia etmekte ve şu sözlere yer vermektedir:¹⁸

“Ve kendisinin ölüp yeniden dirildiğine inananları uyararak dedi ki: “Şimdi siz beni ve Allah'ı yalancılar yerine mi koyuyorsunuz? Çünkü Allah bana, size söylediğim gibi hemen hemen dünyanın sonuna kadar yaşamayı bahşetmiştir. Bakın size diyorum ki, ben değil, hain Yehuda öldü. Dikkat edin, çünkü şeytan sizi aldatmak için her çabayı gösterecektir, ama siz tüm İsrail'de ve dünyanın her yanında duyduğunuz ve gördüğünüz bütün şeyler için benim şahitlerim olun.”¹⁹

¹⁵ Baybal, *İbrahimi Dinlerde Mesih'in Dönüşü*, 81.

¹⁶ Gündüz, *Dinlerde Yükseliş Motifleri*, 84.

¹⁷ Gündüz, *Dinlerde Yükseliş Motifleri*, 85.

¹⁸ Baybal, *İbrahimi Dinlerde Mesih'in Dönüşü*, 82.

¹⁹ *Barnabas İncili* (Ankara: Alter Yayıncılık, 2010), 269.

İncillerde Hz. İsâ'nın çarmıha gerildiği tam olarak açık değildir. İncillere göre, Hz. İsâ'nın düşmanları Kudüs'teki yerleşik Yahudi çıkarıcıları idi. Fakat şayet bu düşmanlar gerçekten var idiyse, İsâ'yı ölüme mahkûm ettiklerinde, Roma'yı işin içine katmadan kendi yetki dairelerinde ve inançları doğrultusunda Hz. İsâ'yı taşlayarak öldürürlerdi. İncillere göre; Hz. İsâ Roma ile çatışmaya girmemiş ve Roma kanunlarını ihlal etmemiştir. Buna rağmen Roma usulüne ve kanunlarına göre Romalılar tarafından çarmıha germe ile cezalandırıldı. Böyle bir ceza, sadece İmparator'a karşı işlenen suçlara karşı uygulanmaktaydı. Eğer Hz. İsâ gerçekten çarmıha gerildiyse, İncillerin betimlediği kadar apolitik değildi. Aksine İsâ, gerektiği şekilde Romalıların öfkesini Yahudilere karşı kışkırtacak bir şeyler yapmıştır. İsâ'nın çarmıha gerilmesindeki suçu ve günahı ne olursa olsun, onun açık olarak haçta ölüme mahkûm edilmesi çelişkilerle doludur. İncillerin belirttiği şekilde Hz. İsâ'nın çarmıhta ölmesi için bir neden yoktur. Bu tartışmaların daha sıkı bir tetkiki gerektirdiği belirtilmektedir.²⁰

Netice itibariyle Hz. İsâ, beşeriyet için bir kefâret olarak kurban seçilmiş ve onun şahsında beşerin boynundaki günah yükü aslî suç (peche originel) yok edilmiştir. İşte insanlığın, Hz. Âdem'den beri sırtında taşıdığı günahı, kendi hayatıyla ödeyen Hz. İsâ çarmıha gerilmiş, ardından gömülmüş ve üç gün sonra da dirilerek görevini tamamlamış ve Baba'nın sağ tarafına oturmuştur.²¹

Hıristiyanlarla Müslümanlar arasında, Hz. İsâ'nın çarmıhta ölmesi konusu, Kur'an'ın, Hz. İsâ'nın çarmıhta öldürülmediğini ilan eden ayetine istinaden, yaklaşık on dört asırlık bir ihtilaf konusudur ve asırlarca tartışılmaktadır.²²

1. 2. Hadis Kültüründe Nüzûl-ü İsâ

Hız. Peygamber'in bir hadisinde "Benden sonra size çok hadis arz edilir. Size benden hadis rivayet edildiği zaman onu Allah'ın kitabına kıyaslayın, uyanları kabul edin, uymayanları reddedin."²³ buyurduğu nakledilmektedir. Yine konuya dair "Benim hadisimi, Allah'ın kitabına kıyaslayın, eğer uyuyorsa o bendendir, ben onu demişimdir."²⁴ şeklinde buyurduğu kaynaklarda zikredilmektedir.²⁵

Hız. Peygamber'den, Hız. Mesih'in âhir zamanda tekrar dünyaya döneceği ve bu nüzûlün keyfiyeti hususunda yaklaşık onlarca nakil mevcuttur ki bu hadislerin önemli bir kısmı, hadis kriterleri açısından sahih

²⁰ Baybal, *İbrahîmî Dinlerde Mesih'in Dönüşü*, 135.

²¹ Baybal, *İbrahîmî Dinlerde Mesih'in Dönüşü*, 133.

²² Mehmet Sakioğlu, *İsâ Haçta Öldü mü?* (İstanbul: Ozan Yayınları, 2004), 117.

²³ Sa'düddîn Mes'ûd et-Teftâzânî, *et-Telvîh ve't-Tavdîh* (Mısır: Matba'atu Mahmud Ali, 1957), 2/9.

²⁴ Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-Fethu'l-Kebîr fi Dammi'z-Ziyâdat ile'l-Câmi'i's-Sağîr* (Halep: Dârü'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1932), 1/198.

²⁵ Zeki Ünal, *Hız. İsâ'nın Dönüşü Meselesi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 153.

ve güvenilir olarak kabul edilmektedir. Diğer bir kısmı ise hasen kabul edilmekte, yani sahih hadislerden bir derece düşük olsa da sıhhatine güven duyulan hadisler arasında sayılmaktadır.²⁶

İslâm dünyasında konunun ortaya çıkması, peygamber sonrası yönetimi ele alan halifelerden Hz. Osman ve Hz. Ali devirlerini takip eden siyasi ve içtimâî kargaşalara rastlamaktadır. Daha önce çeşitli dinlere mensup Mehdi-Mesih tasavvurlarıyla Müslüman olan yeni din mensupları, bu kargaşaların sıkıntısında eski bilgilerini yeni dinin ışığında yorumlamaya başlamışlar, eski inançlarına ait fikirler canlılık kazanarak sosyal sarsıntılarla ümitleri kırılan cemaatlarına manevi güç ve ümit vermek için, iyi niyetle Hz. Peygamber adına hadis uydurmaktan dahi kendilerini alamamışlardır.²⁷

Bu hususta Huzeyfe b. el-Esîd'den Hz. Peygamber'in "Siz kıyametten önce on alâmet görmedikçe, kıyamet kopmayacaktır." buyurduğu; ardından bu alâmetleri sayarak Hz. Îsâ'nın nüzûlünü de bu alâmetler arasında zikrettiği hadis kaynaklarında nakledilmektedir.²⁸

Hadislerde Hz. Îsâ'nın nüzûlü açık olarak ifade edilmiş ve kıyamet alâmetleri arasında yer almıştır. Bu rivayetlerdeki bilgiler genel bir değerlendirmeye tâbi tutularak, işin çok fazla detayına girilmemiştir. Ancak bu rivayetler arasında nüzûl vaktini kesin olarak bildiren bir hadis bulunmayıp daha çok bu hususta umumî ifadeler kullanılmıştır. Dolayısıyla Hz. Îsâ'nın ne zaman ineceği bilinmemektedir.²⁹

Ebû Hureyre'den nakledilen diğer bir rivayette ise Hz. Peygamber'in "Nefsim kudret elinde tutan Allah'a yemin ederim ki; Hz. Îsâ sizin aranızda adaletli bir hâkim olarak mutlaka inecektir: Haç'ı kıracak, domuzu öldürecek, İslâm'ın yayılması amacıyla harbi meşru kılacak, mal bollaşacak, o kadar ki hiç kimse ihtiyacı olmaması sebebiyle malı kabul etmeyecek, tek bir secde, dünyadan ve içindekilerden daha hayırlı olacaktır." buyurduğu nakledilmiştir.³⁰ Ebû Hureyre'nin bu hadisi naklettikten sonra: "Ehli Kitab'dan hiç kimse yok ki Hz. Îsâ'nın ölümünden önce O'nun, Peygamber ve Allah'ın kulu olduğuna iman etmiş olmasın, kıyamette de Hz. Îsâ onlar üzerine şahittir."³¹ ayetine işaret ettiği kaynaklarda menkuldür.³²

Hadis metninde yer alan "Adaletli bir hâkim olarak..." ifadesini İbn Hacer "Hz. Îsâ, Hz. Muhammed'in şeriatı ile hükmetmek üzere inecek. Çünkü bu şeriat nesh olmadan kıyamete kadar bâki kalacak, Hz. Îsâ, bu süre zarfında ümmet-i Muhammed'in hâkimlerinden bir hâkim olacaktır." şeklinde

²⁶ Ünal, *Hz. Îsâ'nın Dönüşü Meselesi*, 153.

²⁷ Ekrem Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi Tasavvurları* (Samsun: Sidre Yayınları, 1997), 116.

²⁸ İmam Müslim, *Sahih-i Müslim Muhtasarı*, (İstanbul: Polen Yayınları, 2008), 1087.

²⁹ Baybal, *İbrahimi Dinlerde Mesih'in Dönüşü*, 218.

³⁰

³¹ *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), en-Nisa 4/159.

³² Ünal, *Hz. Îsâ'nın Dönüşü Meselesi*, 101-102.

açıklamaktadır. Buradan Hz. İsa'nın nüzûlden sonra Hz. Peygamber'e tabi olacağını anlamak mümkündür. Zira bu hususta Hz. Ömer'den Hz. Peygamber'in "Eğer Hz. Mûsâ hayatta olsaydı, bana tabi olmaktan başka bir şey yapmazdı."³³ şeklindeki hadisini delil olarak öne sürmektedir.³⁴

Hadis metninde yer alan Haç'ı kıracak ifadesini Hıristiyanlığı ortadan kaldırmak; domuzu öldürecek ifadesini ise domuz etinin yenmesinin yeniden yasaklanması şeklinde yorumlamak mümkündür. Hıristiyanlığı ortadan kaldıracak demektir, Hz. İsa, Haç'ı gerçekten kıracak ve Hıristiyanların Haç'a gösterdikleri saygıdan meydana gelen kanaatlerini de ortadan kaldıracaktır. Bir başka rivayette Ehl-i Kitap'tan cizye almak veya onları Müslüman olmağa zorlamak ifadesi vardır. Bu da harbi meşru kılacak ifadesine bir işaret kabul edilmiştir. Böylece Müslümanlığı kabul etmeyenlerin öldürülmesi suretiyle cizye verecek kimse kalmaz. Yine hadiste geçen malın bollaşması ifadesi, bereketin inmesi, adâletin hâkim olup zulmün olmayışı, hayırların birbirini takip etmesi şeklinde anlaşılmıştır.³⁵

Tek bir secde, dünyadan ve içindekilerden daha hayırlı olacak ifadesi ise insanların o zaman ibadetten başka bir şeyle Allah'a yaklaşmaları ve kurtuluşa ermeleri mümkün olmayacağı, malı tasadduk etmenin, insanı Allah'a yaklaştırmayacağı şeklinde anlaşılmıştır. Peygamberler baba bir kardeşirler ifadesinin manası, şeriatların amelî hükümleri, ayrıntıları değişik olsa da dinlerin esası birdir, o da tevhitir şeklinde anlaşılmıştır.³⁶

Müslümanlar namazını kılıp onu defnedecekler ifadesinin manası ise, Hz. İsa yeryüzünde 40 yıl kaldıktan sonra vefat edeceği ve Müslümanların namazını kılıp, onu defnedecekleri şeklinde anlaşılmıştır.³⁷

Hz. İsa'nın ref' olduğu tarihteki yaşı üzerinde ihtilaf edilmiştir. Sahih olan ref' olduğu zaman 33 yaşında olduğudur.³⁸

Yukarıda işaret edilen hadisin senesinde geçen ravilerin hepsi sika (güvenilir) olarak kabul edilmekte ve hadis usulü açısından bu hadislerin sıhhatinden şüphe edilmemektedir.³⁹

Ebû Hureyre'den rivayet edilen bir başka hadiste ise Hz. Peygamber'in "İmamımız kendinizden olduğu halde, Meryem oğlu (İsa) inince durumunuz nice olacak?"⁴⁰ buyurduğu nakledilmektedir. Hadisin

³³ İbnu Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahih'il-Buhârî* (Bulak: yyy., 1300), 6/356.

³⁴ Ünal, *Hz. İsa'nın Dönüşü Meselesi*, 103.

³⁵ Ünal, *Hz. İsa'nın Dönüşü Meselesi*, 102-104.

³⁶ Ünal, *Hz. İsa'nın Dönüşü Meselesi*, 104.

³⁷ Ünal, *Hz. İsa'nın Dönüşü Meselesi*, 102-104.

³⁸ Ünal, *Hz. İsa'nın Dönüşü Meselesi*, 101-105.

³⁹ Baybal, *İbrahimî Dinlerde Mesih'in Dönüşü*, 210.

⁴⁰ İmam Buhârî, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı* (İstanbul: Polen Yayınları, 2008), 770.

sened zincirinde olan Nafi''in Buhârî'de (ö. 256/870) sadece bu hadisi geçmektedir. Yine senedde geçen Yunus b. Yezid çok sayıda rical tenkitçisi tarafından güvenilir kabul edilmektedir.⁴¹

Yine bir başka hadiste Hz. Peygamber'in "Ümmetimden bir taife hak üzere galip olarak ta kıyamete kadar devamlı olarak savaşacaktır. O zaman İsâ b. Meryem de inecek; 'Haydi gel, bize namaz kıldır!'" diyecek. Buna karşılık "Kiminiz, kiminizin emiridir. Bu, Allah'ın bu ümmete bir lütfu keremidir." diyecektir."⁴² şeklinde buyurduğu kaynaklarda nakledilmektedir.⁴³

Yine Ebû Hureyre'den nakolunan bir diğer hadiste Hz. Peygamberin "Nefsim kudret elinde tutan Allah'a yemin ederim ki Meryem oğlu hac ve umre yahut ikisini birden yapmak için mutlaka Fecc-i Ravha'da telbiye getirecektir."⁴⁴ buyurduğu nakledilmektedir.⁴⁵

Ebû Hureyre'den nakledilen bir başka hadiste de, Hz. Peygamber buyurmaktadır:

"Peygamberler birbirlerinin babaları bir, anneleri farklı kardeşleridir. Ben İsâ b. Meryem'e insanların en yakınıyım. Benimle İsâ arasında bir peygamber yoktur. O gerçekten inecektir. Onu gördüğünüz zaman tanıyın! O, orta boylu, beyaza çalar kırmızı renktedir. Sarıya boyalı iki elbise içerisindedir. Yağmur yağmasa da saçından su damlayacaktır. İnsanlarla İslâm için savaşacaktır. Hıristiyanların haçını kıracak, domuzu öldürecek, cizyeyi kaldıracaktır. Onun zamanında Allah milletlerin hepsini helak edecek, sadece İslâm kalacak, Mesih-Deccal'ı helak edecek, o da yeryüzünde kırk sene kalıp, sonra vefat edecek ve Müslümanlar onun üzerine namaz kılacaklardır."⁴⁶

Kıyamet alâmetleri içinde Hz. İsâ'nın nüzûlünü bildiren hadisler tek tek değerlendirildiğinde kesin bilgi ifade eden ve inanmayı vacip kılan tevatür derecesine ulaşmayan yüz civarında sahih hadisin varid olmuş bulunması bir anlamda manevi tevatür olarak mütalaa edilmesi sonucunu doğurmuştur.⁴⁷

Yaygın kanaatin aksine sünneti ortaya koymada başvurulacak temel kaynak hadisler değil, Kur'ân'dır. Kur'ân, Hz. Peygamber'in düşüncesi, amaçları ve metodu konusunda bize bilgi verecek en güvenilir dinî-tarihî dokümandır. Kur'ân'ın sünnet hakkında bize bilgi veren temel kaynak olarak değerlendirilmesi, Hz. Peygamber'in sünnetinin Kur'ân'ın hayata geçirilmiş pratiği ve hayata açılımı olduğu ve bu sebeple Kur'ân'a ters düşmesinin söz konusu olamayacağı gerçeğine dayanmaktadır. Bu sebeple

⁴¹ Baybal, *İbrahîmî Dinlerde Mesih'in Dönüşü*, 210.

⁴² Müslim, *Sahih-i Müslim Muhtasarı*, İman-247.

⁴³ Baybal, *İbrahîmî Dinlerde Mesih'in Dönüşü*, 210.

⁴⁴ Müslim, *Sahih-i Müslim Muhtasarı*, Hac-216.

⁴⁵ Baybal, *İbrahîmî Dinlerde Mesih'in Dönüşü*, 211.

⁴⁶ Müslim, *Sahih-i Müslim Muhtasarı*, Fezâil-143-145.

⁴⁷ Ünal, *Hz. İsâ'nın Dönüşü Meselesi*, 128-129.

hadisler, Sünnet hakkında bilgi veren kaynaklar arasında, Kur'ân'dan sonra ikinci sırada yer almaktadır.⁴⁸

2. Nüzûl-ü İsâ Hakkındaki Farklı Görüş ve Değerlendirmeler

2. 1. Nüzûl-ü İsâ 'yı Reddedenler

Hiz. İsâ'nın Allah tarafından kendisini ortadan kaldırmak isteyenlerin elinden kurtarılarak semaya yükseltildiği ve ahir zamanda tekrar dünyaya geleceği yönündeki tezle ilgili değerlendirmeleri yaparken şöyle bir tablo ile karşılaşılıyor: Bu görüşü ileri sürenler büyük oranda Hiz. İsâ'nın akıbetiyle ilgili İslâm kültüründe ortaya çıkan ve başta hadis kaynakları olmak üzere erken dönem İslâmî eserlerde yer bulan birtakım rivayetlere dayanmaktadır. Bu görüş sahipleri, Hiz. İsâ'nın ölmediği, diri olarak semaya kaldırıldığı, ahir zamanda dünyaya geri gelerek Hiz. Muhammed'in ümmeti olacağı, Mehdi'ye tabi olacağı ve onunla birlikte Deccâl'ı öldürmek suretiyle dünyaya barış ve huzuru getireceği yönünde söz konusu eserlerde yer alan rivayetleri meşrulaştırmak için Kur'ân ayetlerini bu rivayetlere uygunluk arz edecek şekilde tevîl etme yoluna gitmektedir. Kendinden önceki peygamberler gibi beşer tabiatında peygamber olan Hiz. İsâ, niçin onlar gibi vadesi geldiğinde vefat etmedi de ömrü donduruldu? Eğer Hiz. İsâ, diri olarak semada/Allah katında ise şu an nasıl bir hayat sürmekte ve ne yapmaktadır? Eğer iddia edildiği gibi Hiz. İsâ, tüm beşerî özelliklerden sıyrılarak semaya kaldırıldıysa, o zaman Hıristiyan geleneğinde olduğu gibi tanrısal özelliğe sahip bir varlık olmaz mı? Yine bununla bağlantılı olarak eğer Hiz. İsâ şu an bedenlen Allah katında ise o zaman Hıristiyanların iddia ettiği gibi o, Tanrı'nın yanında tekrar dünyaya gönderilmeyi mi bekliyor? Eğer Hiz. İsâ iddia edildiği gibi ahir zamanda dünyaya tekrar geri gelecekse ne olarak gelecek? Bir peygamber olarak mı yoksa sıradan bir beşer olarak mı? Eğer peygamber olarak gelecekse o zaman Hiz. Muhammed'in "son peygamber" olduğu hakikatine ne olacak? Yok, eğer beşer olarak gelecekse o zaman bu, bir peygamberi sıradan beşer konumuna indirerek onun derecesini düşürmek anlamına gelmez mi? Kur'ân, ısrarla Hiz. İsâ da dâhil tüm peygamberlerin aynı mesajı getirdiklerini ve taraftarlarıyla birlikte hepsinin "Müslüman" olduklarının altını çizerek vurgulamasına rağmen, Hiz. İsâ'nın tekrar dünyaya getirilip Hiz. Muhammed'in ümmeti yapılmasının anlamı nedir? Yoksa Hiz. İsâ'yı getirip Hiz. Muhammed'in ümmetinden biri yapmanın dinî değil de siyasi veya başka amacı var mıdır? Şüphesiz ki bu soruları daha da arttırmak mümkündür.⁴⁹

Hiz. İsâ'nın akıbetiyle ilgili İslâm kültüründe ortaya çıkan rivayetleri anlayabilmek için rivayetlerin ve onlara bağlı olarak geliştirilen söylemlerin ortaya çıktığı dönemin sosyal ve siyasal yapısını göz önüne almak gerekmektedir.⁵⁰

⁴⁸ Mehmed Hayri Kırbaoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008), 17.

⁴⁹ Aydın, *Hiz. İsâ'ya Ne Oldu?*, 132-133.

⁵⁰ Aydın, *Hiz. İsâ'ya Ne Oldu?*, 134.

Nüzûl-ü İsâ meselesiyle ilgili nasları reddedenler; genelde aklın bu hadiseyi imkânsız gördüğünü söylerken, özelde iki şeyi reddediş sebebi olarak ileri sürüp konuya yaklaşmışlardır. Bir kısmı bu inancın yabancı kültürlerin etkisiyle ortaya çıktığını iddia ederken, bir kısmı da Hz. Muhammed'in son peygamber oluşuyla çelişkisinden dolayı İsâ'nın nüzûlünü kabul etmemişlerdir.⁵¹

Fazlurrahman (1919-1988) bir kurtarıcı beklentisinin ilk olarak Şiîler ve Sûfiler arasında çıktığının ve onlardan da Sünnîliğe transfer olduğunun altını çizmektedir. Ona göre VIII/XV. yüzyılda Şiî ve Sûfî düşüncenin önde gelenleri, yaşanan iç savaşlar ve fitne hareketlerinden dolayı siyasi ve ahlaki çöküntüye uğramış halk kitlelerine ümit aşlamak için Allah tarafından özel donanımlı bir kurtarıcının yani Mesih'in gönderileceği tezini işlemeye başlamışlardır.⁵² İhtilaf edilmeyen husus Müslümanlara göre mutlak olarak, Hz. İsâ'nın çarmıha asılmaktan kurtulduğudur. Âyette "Halbuki onlar onu ne öldürdüler ne de astılar; fakat (öldürdükleri) onlara İsâ gibi gösterildi."⁵³ buyurulmuştur.

Reşit Rıza (1865-1935) bu konuda şunları söyler:

"Bu ceset ve ruhla ref' meselesi gerçekte Hıristiyanların inancında vardır. Onlar, bu veya başka bir yolla bu görüşü İslâm'a mal edip bunu ona müdafaa ettirmeyi bile başarmışlardır. Nitekim İslâm'a birçok israiliyyat ve hurafeyi de onlar sokmuşlardır. ...Kur'ân'da Hz. İsâ'nın cesedi ve ruhu ile göğe çıktığına dair sarîh bir nass yoktur ve gökten ineceğine dair de açık bir ifade mevcut değildir. Bu Hıristiyanların çoğunun inancıdır. Onlar bu fikri Müslümanların zihnine ekmek için İslâm'ın doğuşundan beri her zaman uğraşmışlardır."⁵⁴

Seyyid Kutub, *Fî Zılâl'il-Kur'ân* adlı tefsirinde, Nisâ sûresi 157. âyeti izah ederken, "Tıpkı fecirden önceki gece karanlığında meydana gelen bir olay kapalılığındaki bu konu hakkında hiçbir araştırmacının kesin ve sağlıklı bir bilgi elde etmeleri mümkün değildir ve ihtilafa düşülen rivayetler de birini diğerine tercih edecek bir dayanaktan yoksundur." der.⁵⁵

2. 2. Nüzûl-ü İsâ 'yı Kabul Edenler ve Delilleri

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. İsâ'nın vefatını ve ref'ini konu edinen ayetler sarîh gözükmemektedir. Aslında müteşabih dediğimiz bu tür ayetlerde, Allah Teâlâ'nın muradı kendi nezdinde malumdur. Fakat bu muradı insanların sınırlı kapasite ve kabiliyetleriyle kavrayabilmeleri hiç de kolay değildir. Bu yüzden farklı

⁵¹ Baybal, *İbrahîmî Dinlerde Mesih'in Dönüşü*, 243.

⁵² Aydın, *Hz. İsâ'ya Ne Oldu?*, 134.

⁵³ en-Nisa 4/157.

⁵⁴ Ahmet Çelebi, *Mukârenetu'l-Edyân (el-Yahûdiyye)* (Kahire: yy., 1966), 2/43; Ünal, *Hz. İsâ'nın Dönüşü Meselesi*, 199-200.

⁵⁵ Seyyid Kutub, *Fî Zılâlî'l-Kur'ân* (İstanbul: Hikmet Yayınları, 2001), III/213.

yorumlar ortaya çıkmakta ve bu yorumlar tartışmaya konu olmaktadır.⁵⁶

Nüzûlü kabul eden el-Hindî gibi bazı âlimler,⁵⁷ bunun peygamberler arasında neden yalnız Hz. İsa'ya tahsis edildiğini birkaç yönden açıklamışlardır. Bunlardan birincisi, Hz. İsa'nın yeryüzünde ölmediği ve topraktan da yaratılmadığı halde, onun nüzûlü, yeryüzüne gömülmek üzere ecelinin yaklaştığını gösterir. İkincisi Hz. İsa, Hz. Muhammed'in ve ümmetinin sıfatlarını gördüğünde, Allah'tan kendisini de ümmet-i Muhammed'den kılması için dua ettiği, Allah'ın da onun duasını kabul ettiği iddiasıdır. Üçüncüsü ise burada zikredilen durumlar sebebiyle onun asıl özelliği, Hz. Peygamber'den nakledilen "Ben, insanlar içinde İsa'ya en yakın ve layık olanım. Çünkü benimle onun arasında başka bir Peygamber yoktur." hadisine dayandığı iddiasıdır. Gerçekten de Hz. Peygamber, diğer peygamberler arasında Hz. İsa'ya en yakın ve en özel olanıdır. Çünkü Hz. İsa, kendinden sonra Hz. Muhammed'in geleceğini müjdelemiş, halkı ona uymağa ve onu tasdike davet etmiş olduğu düşüncesi, Hz. İsa'nın bedenen ref' edildiği ve ahir zamanda ineceğini kabul edenler tarafından kabul görmüştür.⁵⁸

Öte yandan "nüzûl" kelimesini incelediğimizde Hz. Peygamber'in bazı hadislerde bu kavramı kullandığını bazı hadislerde de bu manaya gelen çeşitli terimleri kullandığını görmekteyiz. Örneğin; "Şüphesiz Meryem'in oğlunun aranızda inmesi (nüzûl) yaklaşmıştır."⁵⁹ ve "Meryemoğlu aranızda indiği (nüzûl) zaman haliniz nice olur."⁶⁰ hadislerinde nüzûl kelimesi bizatihi geçmektedir. Nüzûl manasında kullanılan kavramlara baktığımızda ise "ba's, rüçû' ve hurûc" kavramları gözümüze ilişmektedir. Örneğin "Allah, Meryem'in oğlu Mesih'i gönderdiği (ba's) için..."⁶¹ ve "Allah Meryem oğlu İsa'yı gönderecektir (ba's)."⁶² nakillerinde "göndermek" anlamında "ba's" kelimesi kullanılmıştır. Yine "O, (İsa) size kıyamet gününden önce dönecektir (rüçû')."⁶³ hadisinde "rüçû'" kavramını aynı anlamda kullanılırken; "Şüphesiz ki, Meryem oğlu, kıyametten önce hurûc edecektir."⁶⁴ hadisinde ise "hurûc" kavramı kullanılmaktadır.⁶⁵

Hz. Peygamber, Hz. İsa'nın nüzûlü ile ilgili bu lafızları bazı mülâhazalarla üç grup insana hitaben kullanmıştır. Bu gruplar, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlardır. Mesela bir hadisinde Yahudilere

⁵⁶ Baybal, *İbrahimî Dinlerde Mesih'in Dönüşü*, 188.

⁵⁷ el-Hindî Muhammed Enver Şah el-Keşmiri, *et-Tasrih bimâ Tevâtera fî Nüzûl'il-Mesih* (Halep: yyy., 1965), 94.

⁵⁸ el-Keşmiri, *et-Tasrih*, 94; Ünal, *Hz. İsa'nın Dönüşü Meselesi*, 89-90.

⁵⁹ el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, 6/356-357.

⁶⁰ el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, 6/356-357.

⁶¹ Müslim, *Sahih-i Müslim Muhtasarı*, 8/197.

⁶² Müslim, *Sahih-i Müslim Muhtasarı*, 18/75.

⁶³ Ebû'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azîm* (Kahire: yyy, ty), 1/366.

⁶⁴ el-Hindî el-Müttekî, *Kenzü'l-Ummâl fî Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'al* (Haydarâbâd: yyy., 1312), 7/268.

⁶⁵ Hatice Özdemir Ekinci, *İslâm Kelâmında Nüzûl-ü İsa Retoriği* (Ankara: Iksad Publications, 2021), 119-120.

hitaben, Hz. İsa'nın yaşadığını ve ölmediğini “Şüphesiz İsa ölmemiştir, kıyametten önce size dönecektir.”⁶⁶ şeklinde ifade etmiştir. Zira Yahudiler, Hz. İsa'nın öldüğüne inanmaktaydı. Hıristiyanlara hitaben Hz. İsa'nın fani olacağını beyan etmiştir. Çünkü Hıristiyanlar, (bazı Müslümanlar gibi) Hz. İsa'nın hayatta olduğuna inanır ancak onun ebediyen ölmeyeceğine, kadim olduğuna ve ulûhiyetine itikat ederler.⁶⁷

2. 2. 1. Hz. İsa'nın Ref' ile İlgili Ayetler

Hz. İsa'nın ref' ile ilgili Kur'an'da birçok âyet mevcuttur. Bu âyetleri zikrederek ulemanın bu âyetleri nasıl yorumlandığına göz atmak gerekmektedir. Hz. İsa'nın ref' ile ilgili ayetlerin ilki şudur:

“O zaman Allah şöyle dedi: Ey İsa, şüphesiz ki seni vefat ettireceğim, seni kendime yükselteceğim ve seni kendime yükselteceğim. Hem sana uyanları, kıyamete kadar o küfredenlerin üstünde tutacağım. Sonra dönüşünüz banadır, ayrılığa düştüğünüz hususlarda aranızda hükmedeceğim.”⁶⁸

Taberî'nin (ö. 310/922) bu ayet hakkındaki görüşü gayet açıktır. O, “müteveffike” kelimesini “yerden çekmek, kabzetmek ve göklere çıkarmak” şeklinde anlamaktadır. Ona göre teveffâ'dan maksat, bizzat ref' “yükseltme”dir. Bu durumda ayetin anlamı, “Seni diri olarak yeryüzünden alacağım ve göklere çıkaracağım, seni bedeninin ve ruhununla birlikte vefat ettireceğim.” şeklindedir.⁶⁹

İmâm Mâtürîdî (ö. 333/944), adı geçen ayetin tefsirini yaparken bazı ihtilafları ortaya koymaya çalışmıştır. Mâtürîdî buna göre ayet, “Seni katıma yükselteceğim ve nüzülünden sonra öldüreceğim.” şeklinde olduğudur görüşünü belirtir. “Seni onların öldürmelerine izin vermeyerek katıma yükseltir, meleklerime yaklaştırır ve seni korurum.” anlamının ifade edilebileceğini belirtir. Dolayısıyla Maturidi'nin Hz. İsa'nın ölmediği görüşünü benimsediğini belirtmek mümkündür.⁷⁰

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) âyeti “Senin ömrünü tamamlayınca senin canını alırım. Onların seni öldürmelerine fırsat vermem, aksine seni semaya kaldırıp meleklerime yaklaştırır ve seni onların öldürmelerinden korurum.” şeklinde anlamlandırmaktadır.⁷¹

İbn Kesir (ö. 774/1373), zikredilen ayetin tefsirini yaparken kendisi de çoğunluğun görüşüne uyarak, “teveffâ” kelimesini “inâme” yani “uyutma” manasına almış, bunun için yukarıdaki iki ayeti⁷² delil getirmiştir. Ve bu fikrini de Nisâ suresinde yer alan “Yahudi ve Hıristiyanlardan hiç kimse yoktur ki

⁶⁶ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, I/366.

⁶⁷ Ünal, *Hz. İsa'nın Dönüşü Meselesi*, 90-92.

⁶⁸ Âl-i İmrân 3/55.

⁶⁹ Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Cami'u'l-Beyan 'an Te'vil-i Ayi'l-Kur'an* (Beyrut: yyy., 1988), III/289-292.

⁷⁰ Ebû Mansur Muhammed Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an (Yazma)*, I-III (Hacı Selim Ağa: Ktp: No:40, vr. 80 a-b).

⁷¹ Muhammed b. Ömer Fahrudin Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb (et-Tefsiru'l-Kebîr)*, (Tahran: ts.), VIII/67-70.

⁷² en-Nisâ 4/157-158.

ölümünden önce Hz. İsa'ya iman etmiş olmasın.”⁷³ âyetiyle teyit etmektedir. İbn Kesîre göre, ayette geçen “bihî kable mevtihi” ibaresindeki zamir, Hz. İsa'ya aittir. Yani Ehl-i Kitab, mutlaka İsa'nın ölümünden önce buna iman edecektir, tabii bu da kıyametten önce İsa'nın yeryüzüne geldiği vakit olacaktır.⁷⁴

Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1361/1942), ayetin tefsirini şu şekilde özetlemektedir:

“Allah'tan bir kelime olan ve Ruhü'l-Kudüs ile te'yid edilmiş bulunan Mesih İsa'nın ruhu henüz kabzedilmemiştir. Ruhunun eceli gelmemiştir. Kelime daha Allah'a dönmemiştir. Onun daha dünyada göreceği işler vardır. Bu, bir ruhun baki (ebedî) olmasıdır. Onun kıyametten önce eceli gelecek, vefat edecek, Azrail tarafından öldürülecektir. Ahirette de ölümden sonra bir ba's (yeniden dirilme), bir ahîret hayatı olacaktır. İsa'nın ruhu alınmamış olunca, İsa'nın Allah'a yükselişi, yerden kalkması yönündedir.”⁷⁵

Hz. İsa'nın ref'iyle ilgili ikinci ayet: “Bir de ‘Biz Allah'ın peygamberi Meryem oğlu İsa Mesih'i öldürdük.’ demeleridir. Oysa onu ne öldürdüler ne de astılar. Fakat öldürdükleri kimse, onlara Hz. İsa gibi gösterildi. Onun hakkında anlaşmazlığa düşenler, ondan yana tam bir kuşku içindedirler. O hususta bir bilgileri yoktur. Sadece zanna uyuyorlar. Onu kesinlikle öldürmediler.”⁷⁶

Bu âyeti üç şekilde yorumlamak mümkündür. Bunlardan birincisi, Allah Teâlâ, Hz. İsa'yı salb ederek, öldürdüklerini zanneden Yahudileri yalanlamaktadır. Şüphesiz onların içinden veya İsa'nın düşmanlarından birisi Hz. İsa'ya benzetildi. Yahudiler onu Hz. İsa zannı ile çarmıha asarak öldürdüler. Sonra kendilerine şüphe ve şaşkınlıklarından haber verildi. Böylece Yahudiler, öldürdükleri kişinin, gerçekten Hz. İsa olduğundan kuşkulananmaya başladılar. Sonra kendilerine, Hz. İsa'yı öldürüp astıklarının asılsız olduğu ve Allah Teâlâ'nın onu kendisine ref' ettiği anlatıldı.⁷⁷

İkincisi, Allah Teâlâ'nın kahrı, Yahudilerin hilelerini bozduğuna; Hz. İsa'yı kurtarmasındaki hikmet ve O'nu semaya ref' ederek kurtardığına delalet etsin diye ayet Allah Teâlâ'nın Azîz ve Hakîm olan iki güzel ismiyle bitiyor.⁷⁸

Üçüncüsü ise, ayet, Hz. İsa'nın diri olarak ref'ini açıkca ifade ediyor. Çünkü Allah Teâlâ, ref'i zikretti ve bu kelimeyi, nefyettiği “salb ve katl” yerine kullanmış oldu. Eğer Hz. İsa yeryüzünde ölüp defnedilmiş ise ve ref kelimesinden maksat ruhi ve manevi ise katl ve salp de olmadığına göre, ayetteki ref kelimesinin bir manası kalmaz. Mademki katl ve salp olmamıştır, Hz. İsa'nın diri olarak ref'inin kabulü

⁷³ en-Nisâ 4/159.

⁷⁴ İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, I/366.

⁷⁵ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Zehraveyn Yayıncılık, ts), II/372.

⁷⁶ en-Nisa 4/157.

⁷⁷ Ünal, *Hz. İsa'nın Dönüşü Meselesi*, 95-96; Özdemir Ekinci, *Nüzûl-ü İsa Retoriği*, 120-124.

⁷⁸ Ünal, *Hz. İsa'nın Dönüşü Meselesi*, 95-96; Özdemir Ekinci, *Nüzûl-ü İsa Retoriği*, 120-124.

gerekir, aksi halde Allah Teâlâ, ayetinde “O’nu katletmediler ve asmadılar, bilakis O’nu öldüren Allah’tır.” buyururdu. “Bilakis onu kendine ref etti” ayetindeki maksadın, sadece ruhla ref olduğu iddia edilemez. Aslında Allah, onların “öldürdük, astık” demelerini iptal için bu ayeti indirdi. Halbuki sadece ruhun ref’i, katl ve salp keyfiyetini iptal etmez, bilakis her ikisini de birleştirip Yahudileri haklı çıkarır. Farzı muhal Yahudiler gerçekten O’nu öldürmüş olsalardı; Tabii ki Hz. İsa’nın ruhu Allah’a yükselecekti, bunda bir fevkaladelik yoktur. Hâlbuki Ayette, ref’in Hz. İsa’ya has bir durum olduğu belirtiliyor. Buna göre O’nun cismi ve ruhu ile ref’ olunduğunu kabul etmek gerekir.⁷⁹

Hz. İsa’nın ref’iyle ilgili üçüncü ayet: Allah Teâlâ buyurdu ki: “Kitap ehlinde hiçbir kimse yoktur ki, ölmeden önce ona İsa’ya iman etmiş olmasın. Kıyamet gününde o, onlara şahitlik edecektir.”⁸⁰

“İbn Cerir dedi ki: Müfessirler bu Ayetin tefsirinde ihtilafa düştüler, bir kısmı, Ehl-i Kitab’ın iman etmesi, Hz. İsa’nın ölümünden önce gerçekleşir, dediler. Yani Hz. İsa, Deccal’ı öldürmek için yeryüzüne döndüğünde, Hıristiyan ve Yahudilerin hepsi O’nu (İsa) tasdik ederler. Bütün milletler, tek bir millet haline gelir, bu da asıl İbrahim’in Hanif dini olan İslâm’dır.”⁸¹

Müfessirlerden bazıları “kable mevtihi” deki zamirin, Hz. İsa’ya değil, Ehl-i Kitab’a râci olduğu görüşündedirler. Buna istinaden ayete şöyle mânâ verirler: “Kitap ehlinde hiç kimse yok ki, ölmeden önce Hz. İsa’ya iman etmiş olmasın”. Yani Yahudi ve Hıristiyanlar, ölmeden önce Hz. İsa’ya iman eder, ondan sonra ölürler demektir. Bir başka tefsire göre zamirin mercii, Hz. Muhammed’dır. Buna göre mana şöyle olur: “Ehl-i Kitab’dan hiç kimse yoktur ki ölmeden önce Hz. Muhammed’e iman etmiş olmasın.”⁸²

2. 2. 2. Nuzûl ile İlgili Ayet ve Açıklamalar

Nüzûl ile ilgili ayetleri dört kategori altında vermek mümkündür. İlk olarak Hz. İsa’nın yetişkinlik halinde iken insanlarla konuşacağını ifade eden “Beşikte de yetişkin çağında da insanlarla konuşacak ve iyilerden olacaktır.” ayetidir.⁸³

Bu ayetin tefsirinde bütün klâsik müfessirler Hz. İsa’nın nuzûlüne atıfta bulunmuşlar, konuyla ilgili rivayet edilen hadisleri delil getirerek, “Hz. İsa’nın yetişkinlik halinde insanlarla konuşması”nın nüzûl sırasında gerçekleşeceğini beyan etmişlerdir. Zemahşeri bu görüşe katılmamış ve söz konusu ayetten, Hz. İsa’nın nüzûlüne bir işaret çıkarmamıştır. Ona göre nebilerin konuşmasında tufûlet hali ile aklın hâkim olduğu ve peygamberlikle müjdelendiği kuhûlet hali arasında fark yoktur. Burada üzerinde durulan kelime

⁷⁹ Ünal, *Hz. İsa’nın Dönüşü Meselesi*, 95-96; Özdemir Ekinci, *Nüzûl-ü İsa Retoriği*, 120-124.

⁸⁰ en-Nisa 4/159.

⁸¹ Ünal, *Hz. İsa’nın Dönüşü Meselesi*, 96.

⁸² Ünal, *Hz. İsa’nın Dönüşü Meselesi*, 97.

⁸³ Âl-i İmrân 3/46.

“kehl” dir. Bu kelime Mâide Suresi, 110. ayette geçmektedir. Bazı lügat kitaplarında kehl, “üzerinde olgunluk ve ihtiyarlık emaresi görülen, yaşı 30 ile 50 aranda olan kişi” şeklinde ifade edilmiştir.⁸⁴

Hüseyin İbn'l-Fadli'l-Beceli; ayetteki kehlen'den maksat, Hz. İsâ'nın ahir zamanda yeryüzüne indikten sonraki yaşlılık haline işaret edeceğini velirtmiştir. Hz. İsâ, o zaman insanlarla konuşacak ve Deccal'ı öldürecektir. Bu ayet, Hz. İsâ'nın yeryüzüne ineceğine dair kesin bir nasıttır görüşündedir.⁸⁵

İbn Kesir, Hz. İsâ beşiğinde de yetişkin halinde de insanlarla konuşacak, küçüklüğünde bir mucize ve peygamberliğine alâmet olmak üzere insanları tek olan Allah'a ibadete çağırarak, yetişkinliğinde Allah'ın bu konudaki vahyi üzerine yine bu çağırışı yapacaktır, görüşündedir.⁸⁶

İkinci olarak Ehl-i Kitab'ın, ölümünden önce Hz.İsâ'ya iman edeceğini anlatan ayetler: “Kitap ehlinden hiçbir kimse yoktur ki, ölmeden önce ona Hz. İsâ'ya iman etmiş olmasın. Kıyamet gününde o, onlara şahitlik edecektir.”⁸⁷ Müfessirlerin bu ayeti farklı şekilde yorumlamalarının sebebi, ayette geçen iki zamirin kimi ifade ettiği hususunda farklı görüşlerde bulunmuş olmalarındandır. Tercihler ortaya konulurken, ayetin siyak ve sibakı, metnin gramer durumu dikkate alınmaktadır.⁸⁸

Üçüncü olarak diri olarak kaldırılacağı (gönderileceği) gün hakkındaki ayetler: “Doğduğum gün, öleceğim gün ve dirileceğim gün selam ve emniyet benim üzerimedir.”⁸⁹ Bu delili iddia edenlere göre ayet genel bir haşirden değil de Hz. İsâ'nın özel bir gönderilişinden söz etmektedir. Çünkü işaret olunan ayette onun vefatından da bahsedilmiştir ki, bu da çarmıhta ölmediğini göstermektedir.⁹⁰

Dördüncü ve son olarak Hz. İsâ'nın kıyametin alâmeti oluşuyla ilgili ayetler “Şüphesiz ki o (İsâ), kıyametin (ne zaman kopacağına) bilgisidir. Ondandır hiç şüphe etmeyin ve bana uyun.”⁹¹

Zuhur Sûresi 61. ayetindeki “o” zamirinin kimin yerini tuttuğu noktasında iki temel görüş vardır:

Birinci görüşe göre, zamir, Hz. İsâ'nın yerini tutar. Bu da kendi içinde iki tür yaklaşımı içermektedir: Birincisi Hz. İsâ'nın nüzûlü, yaklaştığı kendisiyle beliren kıyamet alâmetlerindedir. Bu, İbn Abbas, Mücahid, Katade, Dahhak ve Süddi'nin görüşüdür. İkincisi Hz. İsâ'nın ölümleri diriltmesi, kıyametin gerçekleşeceğine ve ölümlerin yeniden dirileceğine delildir. Bu da İbn İshak'ın görüşüdür.

⁸⁴ Baybal, *İbrahimî Dinlerde Mesih'in Dönüşü*, s. 194-195.

⁸⁵ Halil Herras, *Fasl'ul-Makâl fî Ref-i İsâ (a. s) Hayyen ve fî Nüzûlühi ve Katlihi'd-Deccâl* (Kahire: byy, 1969), 17-18.

⁸⁶ Baybal, *İbrahimî Dinlerde Mesih'in Dönüşü*, 196.

⁸⁷ en-Nisa 4/159.

⁸⁸ Baybal, *İbrahimî Dinlerde Mesih'in Dönüşü*, 196-197.

⁸⁹ Meryem 19/33.

⁹⁰ Baybal, *İbrahimî Dinlerde Mesih'in Dönüşü*, 205.

⁹¹ ez-Zuhur 43/61.

İkinci görüşe göre ise, ayetteki zamir Kur'ân'a raci'dir. Bunu Hasen ve Said b. Cübeyr söylemiştir.⁹²

Âlimlerin çoğuna göre üzerinde durduğumuz ayet, Hz. İsâ'nın nüzûlüne bir işarettir. Onun nüzûlü, kıyametin yaklaştığını bildiren bir alâmettir.⁹³

Kanaatimizce Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. İsâ'nın cismiyle göğe çıktığına ve yine gökten ineceğine dair açık bir ifade ve kesin bir nass yoktur. Ayetlerde sadece ref' den söz edilmektedir. Ayetlerde "cisim" ve "sema" kelimeleri zikredilmemektedir. Bunlar sonradan istidlal ve tevil yoluyla ayetlerin manalarına eklenmiştir. İsâ'nın dünyaya yeniden dönmesi hakkında sahih hadis kitaplarında hadisi şerifler vardır. Fakat bunlar âhaddir. Âhad hadisler, amele ve ibadete esas olabilir, fakat itikadı mucip olmazlar. Burada konu itikatla ilgilidir, mesele bu hadislerle çözümlenemez. Hıristiyan kaynaklarına baktığımızda özellikle Hz. İsâ'nın ruh ve cesetle ref'inin önemli bir inanç konusu olduğunu görürüz. Bazı Müslümanların da ısrarla Hz. İsâ'nın ruh ve cesetle Allah'a ref' olunduğunu ve halen Allah'ın himayesinde yaşadığını savunmaları düşündürücü bir husustur. Asırlarca yoğun misyonerlik faaliyetleriyle Müslümanların inançlarını sarsmaya çalışan Hıristiyanlar bu konuda başarılı olmuşlardır. Onlar bu fikri Müslümanların zihnine ekmek için İslâm'ın doğuşundan beri her zaman uğraşmışlardır. Hıristiyanların çabası, her fırsatta Hıristiyanlığı Müslümanlıktan üstün göstermektir. Hz. İsâ'nın cesediyle ref' edilmiş olduğunu farz edersek, İlâhi kanunlara göre bu cesedin şimdi de gözle görülmesi gerekir ve yine bunun diğer canlılar gibi yiyecek içecek türünden fiziki ihtiyaçları olması gerekir. Hz. İsâ'nın ruhu ve cismiyle ref' olduğu itikadı, insandaki "maddeci" tabiattan etkilenmiştir. İslâm itikadınca, Allah'ın her yerde hâzır ve nâzır olduğuna; cisim olmadığına inanan Müslümanların bu itikatlarıyla Hz. İsâ'nın, maddi manada Allah ile olabilmek üzere ref' olunması düşüncesini bağdaştırmak oldukça zordur. Öte yandan söz konusu ayetler gayba ait müteşabih ayetlerdir. Bu tür ayetlerin de üzerinde kafa yoranları, kesin bir sonuca ve hükme ulaştırması hemen de mümkün değildir.⁹⁴

2. 3. Nüzûl-ü İsâ ve Bu İnanıcı Reddedenlerin Dini Durumu

İslâm akaidinin sem'iyat konuları içinde yer alan Nüzûl-ü İsâ inancının itikâdî değeri, onu destekleyen nasların mahiyetiyle doğru orantılıdır. Bu konu Kur'ân-ı Kerîm'de açıkça geçmemektedir. Ancak müfessirler bazı ayetlerin Hz. İsâ'nın nüzûlüne işaret ettiğini ileri sürmüşlerdir. Şayet Nüzûl-ü İsâ meselesi insanların mutlak suretle inanmaları gereken bir husus olsaydı, Kur'ân'da sarîh olarak zikredilir, ayetler müteşabih olmazdı. O zaman elimizde istidlal kaynağı olarak hadis rivayetleri kalmaktadır. Meseleye bu açıdan baktığımızda durum çok farklıdır. Zira hadislerde Hz. İsâ'nın kıyametten önce yeryüzüne ineceği,

⁹² Baybal, *İbrahîmî Dinlerde Mesih'in Dönüşü*, 200.

⁹³ Baybal, *İbrahîmî Dinlerde Mesih'in Dönüşü*, 201.

⁹⁴ Ünal, *Hz. İsâ'nın Dönüşü Meselesi*, 245-246.

açık ve anlaşılır bir şekilde anlatılmıştır. İşte meselenin hadislerde geçmesi, hadisin mütevatir veya âhad oluşuna göre itikâdî hükmü değiştirmektedir. Nüzûl-ü İsâ meselesinin itikâdî açıdan değeri, söz konusu rivayetlerin Hz. Peygamber'e nisbetinin kat'î olup olmamasına göredir. Şayet hadislerde geçen bu ifadelerin kesin olarak Resûlullah (s.a.v.)'e ait olduğu kabul edilirse, o mesele artık kesin kabul edilmesi gereken bir inanç mevzuu şeklinde karşımızda duracak ve herhangi bir şüpheye mahal bırakmayacaktır.⁹⁵

Bilindiği gibi itikâdî konularda, inanç esaslarında âhâd haberlerin delil olma vasfının bulunup bulunmadığı hususu, asırlarca ilim çevrelerinin tartıştığı mühim konulardan birisidir. Pek çok ilim adamı, cumhurun ekserisi, Kur'ân ve mütevatir hadis kat'î olup haber-i âhâdlar zan ifade ettikleri için, onları itikatta delil saymamışlardır.⁹⁶

Sonuç olarak Hz. İsâ'nın cesediyle semaya yükseltildiğine ve orada şu ana kadar hayatta olduğuna ve ahir zamanda dünyaya ineceğine dair inanın varlığı hususunda, ne Kur'ân-ı Kerîm'de ne de Rasullullah'ın hadislerinde kalbin tatmin olmasını sağlayacak inandırıcı bir şey yoktur. Hz. İsâ'nın durumu hakkında gelmiş olan ayetler, Allah'ın onu eceliyle öldüreceğini, kendine ref' edeceğini ve inkâr edenlerden temizleyeceğini vaat ettiğini göstermektedir; bu vaat de gerçekleşmiştir. Böylece düşmanları onu öldüremediler ve asamadılar fakat Allah onu süresi içinde vefat ettirdi ve kendine yükseltti. Hz. İsâ'nın, cesediyle semaya yükseltildiğini, şu ana kadar da orada canlı olduğunu ve oradan ahir zamanda ineceğini inkâr eden bir kimse böylece, kesin delillerle sabit olmuş bir şeyi inkâr etmiş olmaz. Bu yüzden ne Müslümanlığından ve imanından çıkar ne de aleyhine olarak "dinden çıkmıştır" hükmü uygulanabilir. Bilâkis o müslim ve mümindir. Allah katında imanı konusunda hiçbir eksikliği yoktur. Allah kullarından en iyi haberdar olan ve onları en iyi görendir.⁹⁷

Sonuç

Dinlerin temel inanç sistemlerinin bilinmesi mensupları için önem arz eder. İnsanlığın var olduğundan beri dinler sürekli tartışılmış ve dinlerin akide, prensipleri mensuplarınca uygulanmıştır. Tarihin her döneminde insanlar bir kurtarıcı beklemişlerdir. İnsan nakıs yaratılmış bir varlıktır. İnsan kendisini güçsüz hissettiğinde, toplumsal ahlakın çöktüğü dönemlerde, yönetici sınıfın kendisine zulüm yaptığına inandığı dönemlerde hep bir kurtarıcı beklemiştir. İtikâdî bağların zayıfladığı, inananların amellerini terk ettiği zamanlarda insanlar kurtarıcı beklemeye koyulmuş, fiili yaşantılarını durağanlaştırmışlardır. Kurtarıcı beklentisi tarihte çok eskiye dayanır. Gerek kabile olarak yaşayan toplumlarda gerek göçebe gerek yerleşik hayatı benimseyen toplumlarda bu bekleyiş algısı değişmemektedir.

⁹⁵ Baybal, *İbrahîmî Dinlerde Mesih'in Dönüşü*, 252.

⁹⁶ Baybal, *İbrahîmî Dinlerde Mesih'in Dönüşü*, 254.

⁹⁷ Ünal, *Hiz. İsâ'nın Dönüşü Meselesi*, 213-214.

Çeşitli inanç sistemlerinde Mesih ortak bir fenomendir. “Mesih” sözcüğüne baktığımızda zamanı gelince Tanrı tarafından yeryüzüne gönderilecek, bozulmuş olan düzeni yeniden kuracak, dünyaya sevgi ve hoşgörüyü getirecek, dünyayı hâkimiyeti altına alarak adaleti tesis edecek ve tüm insanlığa doğru yolu göstererek insanların kurtuluşuna vesile olacak kişidir.

Her bir din kendi Mesih’ini ilan etmiş ve din mensupları kurtarıcı Mesih’i ömürleri boyunca beklemişlerdir. Mesih için çeşitli özellikler mevcuttur. Yahudiler için Hz. Davud’un soyundan gelecek bir kurtarıcıdır ve iman akidesidir. Yahudiler tarihin her döneminde bu konuyu son derece önemsemiş ve kutsal kitaplarında bahsedilen Mesih’in gelip gelmediğini araştırma içinde olmuşlardır. Tarihiyle dini özdeşleşmiş Yahudilerin tarihin çeşitli dönemlerinde yaşadıkları göç, sürgün ve çeşitli felaketler onları bu zulüm ortamından çekip çıkaracak ve hak ettikleri bir yaşamı kendilerine sunacak bir kurtarıcı bekleme fikrine yöneltmiştir. Beklenen Mesih inancının ortaya çıkmasında, Yahudilerin “seçilmiş ve üstün bir ırk” fikrinin etkisi şüphesiz büyüktür. Yahudilere göre Mesihçilik bir rüya devridir. Yahudiler Mesih’in gelişiyi birlikte dünya barışının ortaya konulmasını ve dünya nizamının kendileri rehberliğinde olacağını düşünmektedirler.

Hıristiyan inancında ise Mesih Hz. İsa’dır. Hıristiyan inancına baktığımızda en az Yahudiler kadar konuya önem vermektedirler. Mesih, kıyamet gününün belirleyicisidir. Yahudiler Mesih inancı bağlamında yeni bir kişiyi beklerlerken Hıristiyanlar Hz. İsa’nın tekrar yeryüzüne geleceğine inanırlar. Hz. İsa Tanrı Krallığı’nı kuracak, yeryüzüne barış ve sevgiyi hâkim kılacak sonra da vazifesini tamamlayarak bu dünyadan göçecektir. Yahudiler ve Hıristiyanların Tanrı Krallığı düşüncesine baktığımızda sanki dünyada var olacak bir cennet tasviridir. İnsan iradesinin devre dışı bırakıldığı, kurtarıcı Mesih ile dünya düzeninin kurulacağı fikri ortaya çıkmaktadır.

İslâmiyet’te konu çeşitli görüşler etrafında şekillenmektedir. Hz. İsa’nın tekrar yeryüzüne gelecek olup olmaması müfessirler, muhaddisler ve kelam âlimlerince tartışılmıştır. İslâm inancında Mesih inancı imanî bir konu değildir. Müslümanlar için Hz. İsa’nın yeryüzüne gelecek olması dinin merkezine alınacak bir konu değildir. Nitekim Müslümanlar hali hazırda Hz. İsa’nın peygamberliğini kabul etmektedirler. Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. İsa’nın yeryüzüne geleceği açık ve net şekilde bildirilmemiştir. Şayet Allahu Teâlâ bizlere bunu bildirmek isteseydi ayetlerle açık olarak ortaya koyardı.

Mesih inancı ve tasavvuru suiistimal edilebilecek bir konudur. Bu araştırmamız sırasında gördük ki her dönem kendisini Mesih veya kurtarıcı ilan eden insanlar ortaya çıkmış, insanların kalplerine nifak tohumları atılmıştır. Müslümanlar için son Peygamber Hz. Muhammed’dir. Ondandır bir peygamber gelmeyecektir. Hz. Muhammed’in ölümünden hemen sonra yalancı peygamberlerin ortaya çıkması gibi yine kendisini peygamber ilan etmeyerek Mesih olduğunu söyleyen kişilerin ortaya çıkabileceğini, ahir zaman

ümmetini inanç anlamında sıkıntıya sokabilecekleri unutulmamalıdır. Bu şahısların kim olduğu ve kimler tarafından desteklendiği de iyi bilinmelidir.

İslâm'ın temel kaynağı olan Kur'ân'da Hz. İsa'nın vefatını konu alan ayetler muhkem değildir, yoruma açıktır. Kur'ân-ı Kerîm'e baktığımızda Hz. İsa Yahudiler tarafından çarpmıha gerilmemiş ve öldürülmemiştir. Hz. İsa'nın ref' edilmesi konusuna baktığımızda ulemanın ve inananların ihtilaf ettiği konu budur. Kur'ân'a baktığımızda Hz. İsa Yahudiler'in elinden kurtulmuştur. Allah, peygamberini korumuş ve desteklemiştir. Nüzûl-ü İsa inancının itikâdî açıdan değerlendirilmesi nassların durumuna göre tespit edilebilir. Ayetleri incelediğimizde ve müfessirlerin yorumlarına baktığımızda yorumların çeşitlilik göstermesi, Hz. İsa'nın tekrar yeryüzüne gelecek olmasının kat'i bir delilinin olmadığı görüşüne götürmektedir. Hz. İsa'nın yeryüzüne incek olması Kur'ân'da sarîh olarak yer almamaktadır. Bazı ayetler ise Hz. İsa'nın Nüzûlüne işaret ediyor gibiyse de bunlar tamamen yorumlarla ilgilidir, Kur'ân bu konuda belirleyici değildir. İslâm âlimlerinin Hz. İsa'nın hayatta olup olmadığı konusunda ihtilafli görüşler ortaya koyduklarını bunun yanında Hz. İsa'nın ölümü tadacağı konusunda hemfikir olduklarını görüyoruz.

Hadis kültürüne baktığımızda, Hz. İsa'nın gelişine dair muhtelif rivayetlerin var olduğunu görmekteyiz. Hadislerde Hz. İsa'nın ref'i yoktur. Hadis usulü açısından değerlendirildiğinde kuvvetli rivayetler değildir. Hz. İsa'nın tekrar geleceğini işaret eden hadisler mütevatir hadis değildir. Muhaddisler konu ile ilgili farklı görüşler serdetmiştir. Hadisler incelendiğinde Hz. İsa'nın hangi dönemde geleceğine dair bir rivayet yoktur, gelişinin kıyamet âlâmetlerinden kabul edilmesi bile söz konusudur. Kanaatimiz o dur ki, Mesih inancı ve kurtarıcı beklentisi dinlerin birbirinden etkilenmesiyle ortaya çıkmış bir fenomendir. Yahudi ve Hıristiyan inancına mensup olup sonradan İslâm dinini kabul eden Müslümanların hadislere ilaveler yapması da mümkün görülmektedir. Nüzûl-ü İsa konusunu hadisler bağlamında değerlendirirken, hadislerin Hz. Peygambere ait olmadığını iddia edemeyiz. Mitolojik üslup içeren birtakım rivayetler üzerinde çalışmalar yapılması ve sahih olmadığına inanılan rivayetlerin ayrıma tabi tutulması gerekmektedir.

Nüzûl-ü İsa ile ilgili hadislerin mütevatir olduğunu kabul edenler bile manevî tevatürü kastettikleri için konu nasslar açısından kesinlik arz etmemektedir. Hadisler değerlendirildiğinde hadislerin âhad haber olduğu görüşünü ifade edebiliriz.

Âhad haber başka din ve kültürlerin düşünce, inanç öğelerini taşıyabilir, yansıtabilir. İslâm inancına zarar vermek isteyenlerin bilerek, isteyerek bu haberler kanalıyla inanç sistemini bozmak istemiş olabilecekleri ihtimal dâhilindedir. Bunun yanında rivayet olunan hadislerin Kur'ân-ı Kerîm'e ters düşmeyecek şekilde olması gerekmektedir ve Kur'ân'a ters düşmeyen, Allah'ın ayetleriyle çelişmeyen rivayetlerin kabul edilmesi gerekir.

Kur'ân'da Nüzûl-ü İsâ konusu hakkında sarih bir ayet yoktur. Müfessirler ve muhaddisler çeşitli görüşler beyan ederken ve Kur'ân'ın zahiriyle hiç temas etmediği bir hususun haber-i vahid ile inanç esası haline getirilmesi mümkün görülmemektedir. Şayet rivayet olunan hadislerden biri ya da birkaçı Kur'ân'ın temel ilkeleriyle, iman esaslarıyla ters düşüyorsa reddedilmelidir. Nüzûl-ü İsâ iman prensiplerinden değildir, konu kesinlik arz etmemektedir. Ahad haberlerin kesin bilgi veren delil haline gelebilmesi için çeşitli karinelerle desteklenmesi gerekir. Bizim burada önemseyeceğimiz nokta, bu tür haberlerin Müslümanın hayatında ne anlama geldiği ve onun ne kadar bağlaması gerektiği konusudur.

Kaynakça

- el-Askalânî, İbn Hacer. *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahih'il-Buhârî*. Bulak: yyy., 1300.
- Aydın, Mahmut. *Hiz. İsâ'ya Ne Oldu?*. Ankara: Otto Yayınları, 2011.
- Aydın, Mahmut. *İsâ Tanrı mı İnsan mı?*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Barnabas İncili*. Ankara: Alter Yayıncılık, 2010.
- Baybal, Sami. *İbrahimî Dinlerde Mesih'in Dönüşü*. Konya: Yediveren Yayınları, 2002.
- Çelebi, Ahmet. *Mukârenetu'l-Edyân (el-Yahûdiyye)*. Kahire: yyy., 1966.
- Garaudy, Roger. *Çöküşün Öncüsü A.B.D.* çev. Cemal Aydın. İstanbul: yyy., 1997.
- Gündüz, Şinasi vd. *Dinlerde Yükseliş Motifleri*. Ankara: Vadi Yayınları, 1996.
- Herras, Halil. *Fasl'ul-Makâl fî Ref-i İsâ (a. s) Hayyen ve fî Nüzûlühi ve Katlihi'd-Deccâl*. Kahire: yyy., 1969.
- İbn Kesîr. Ebû'l-Fidâ İsmail, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. Kahire: byy, ty.
- el-Keşmiri, el-Hindî Muhammed Enver Şah. *et-Tasrîh bimâ Tevâtera fî Nüzûl'il-Mesih*. Halep: yyy., 1965.
- Kırbaşoğlu, Mehmed Hayri. *İslâm Düşüncesinde Sünnet*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Kutup, Seyyid. *Fi Zılâli'l-Kur'ân*. İstanbul: Hikmet Yayınları, 2001.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân (Yazma)*. I-III, Hacı Selim Ağa Ktp: No:40, vr. 80 a-b.
- Müslim, İmam. *Sahîh-i Müslim Muhtasarı*. İstanbul: Polen Yayınları, 2008.
- el-Müttekî, el-Hindî. *Kenzu'l-Ummâl fî Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl*. Haydarâbâd: yyy., 1312.

Özdemir Ekinci, Hatice. *İslâm Kelâmında Nüzûl-ü İsâ Retoriği*. Ankara: Iksad Publications, 2021.

Râzî, Muhammed b. Ömer Fahrüddin. *Mefâtihu'l-Gayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*. I-XXXII, Tahran: yyy., ty.

Sakioğlu, Mehmet. *İsâ Haçta Öldü mü?*. İstanbul: Ozan Yayınları, 2004.

Sarıkcıoğlu, Ekrem. *Dinlerde Mehdi Tasavvurları*. Samsun: Sidre Yayınları, 1997.

es-Süyûtî, Celâlüddîn. *el-Fethu'l-Kebîr fî Dammi'z-Ziyâdât ile'l-Câmi'i's-Sağir*. Halep: Dârü'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1932.

et-Taberi, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vil-i Ayi'l-Kur'ân*. Beyrut: yyy., 1988.

et-Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd. *et-Telvîh ve't-Tavdîh*. Mısır: Matba'atu Mahmud Ali, 1957.

Ünal, Zeki. *Hz. İsâ'nın Dönüşü Meselesi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Zehraveyn Yayıncılık, ty.

Arapça Sözlüklerde Cümle Üslupları: Mahreç Sistemli Sözlükler Örneği" Sentence Styles in Arabic Dictionaries: Example of Dictionaries with Phonetic System

Mehmet YILMAZ

Dr., Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı

Dr., Cukurova University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric

Adana/Adana / Türkiye/Turkey

ahetmiselim@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9648-2985>

<https://ror.org/05wxkj555>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Alanı/Article Field: Arap Dili ve Belagatı/Arabic Language and Rhetoric

Makale Tipi/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received : 26.06.2023

Makale Dili/Article Language: Türkçe/Turkish

Kabul Tarihi/Accepted : 02.08.2023

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.8213004>

Yayın Tarihi/Published : 01.09.2023


Bu çalışma, yüksek lisans tezinden, doktora tezinden veya yayımlanmamış bildiri metninden mi üretildi? Makalenin ilk sayfasında dipnotta yer alacak şekilde açıkça ifade ediniz. (Cevaplaması zorunludur)/*Was this work prepared from a master's thesis, doctoral thesis or unpublished paper text? Please state it to be given in the footnote on the first page of the study. (Must be answered):* **Cevap:** Evet / Yes

Sorumlu yazar olarak yukarıdaki bilgilerin doğruluğunu ve derginin yayın ve yazım ilkelerini kabul ettiğimi beyan ederim./ As the corresponding author, I declare that the above information is correct and that I accept the publication and editorial principles of the journal.

"Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine uyulmuştur./In this article, the principles of scientific research and publication ethics were followed.

Atıf İsnad-2/Cite as Isnad-2: Yılmaz, Mehmet. "Arapça Sözlüklerde Cümle Üslupları: Mahreç Sistemli Sözlükler Örneği". *Teemmül* 1 (Eylül 2023), 37-61. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8213004>.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Telif Hakkı/Copyright: Dergimizde yayımlanan makaleler, [Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/) ile lisanslanmıştır./The journal is licensed under a [Attribution 4.0 International \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/). 

Etik Beyan/Ethical Statement: Etik Kurul Kararından muaftır./It is exempt from the Ethics Committee Approval.

Destekleyen Kurum veya Kuruluşlar/Supporting-Sponsor Institutions or Organizations: Herhangi bir kurum/kuruluştan destek alınmamıştır./No support was received from any institution/organization.

Çıkar Çatışması/Conflict of Interest: Herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır./No conflict of interest.

Değerlendirme/Review: Çift Taraflı Kör Hakemlik-Dış Bağımsız./Double-Blind-Externally Peer-Reviewed.

Yazar Katkı Oranı/Author Contribution Percentage: Birinci yazar: %100/First Author: %100.



Arapça Sözlüklerde Cümle Üslupları: Mahreç Sistemli Sözlükler Örneği*

Öz

Dillerin gramer veya söz sanatlar açısından cümle üslupları içermemesi düşünülemez ve bu onların karakteristik özelliklerinden biridir. Dünyanın zengin dilleri arasında yer alan Arapçada da kendi yapısına uygun ve kendine has farklı üsluplar yer almaktadır. Üslup tabiri bazen belagat ilminde de kullanılan bir terim olmakla birlikte bu çalışmada cümle üslupları nahiv ilmini açısından ele alınmıştır. Hicri ilk beş yüz yılda mahreç sistemine göre yazılmış sözlüklerin cümle üsluplarını nasıl işledikleri değerlendirmeyi tabi tutulmuştur.

Genel olarak nitel araştırma yönteminin kullanıldığı, kaynak taraması ve örneklendirme teknikleri ile desteklenen araştırmada öncelikle erken dönem eserlerinden Halîl b. Ahmed'e (ö. 175/791) ait *Kitâbü'l- 'Ayn* adlı sözlüğü ve hicri üç yüz yıl içinde yazılmış olan mahreç sistemli diğer sözlükler esas alınmıştır. İlgili eserlerde, cümle üsluplarına dair müelliflerin kendilerine ait izah ve yorumları yanında diğer müelliflere ait değerlendirmeler ve iktibaslar da yansıtılmaya çalışılmıştır. Cümle üslupları sözlüklerde geçtiği şekilde aktarılırken sıkça tekrarlanan sözlük veya müellif isimleri metin içinde ve dipnotlarda zikredilerek dağıtılmış, istişhâd için verilen ayet, şiir, örnek cümle ve tabirler Türkçeleri ile yansıtılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Gramer, Cümle, Üslup, Sözlük.

Sentence Styles in Arabic Dictionaries: Example of Dictionaries with Phonetic System

Abstract

It is unthinkable that languages do not contain sentence styles in terms of grammar or rhetoric, and this is one of their characteristic features. Arabic, which is among the richest languages of the world, also has different styles suitable for its own structure. Although the term style is a term that is sometimes used in the science of rhetoric, in this study, sentence styles are discussed in terms of syntax. In the first five hundred years of Hijri, how the dictionaries written according to the mahraj system processed the sentence styles were evaluated.

In the research, in which the qualitative research method was used in general and supported by the source scanning and exemplification techniques, the dictionary named *Kitâb al- 'Ain* belong to al-Khalil ibn Ahmad (d. 175/791) and other dictionaries with the origin system, which were written in three hundred years of Hijri, were taken as the basis. In the related works, besides the explanations and comments of the authors about the sentence styles, the evaluations and quotations of other authors have also been tried to be reflected.

* Bu çalışma 2022 yılında sunduğumuz “Mahreç Sistemli Sözlüklerin Arap Gramerinin Gelişmesindeki Rolü” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. Yılmaz, Mehmet. *Mahreç Sistemli Sözlüklerin Arap Gramerinin Gelişmesindeki Rolü*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

While the sentence styles are conveyed as they are in dictionaries, frequently repeated dictionary or author names are mentioned in the text and footnotes and distributed, and the verses, poems, sample sentences and expressions given for istishhad are reflected in their Turkish.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Grammar, Sentence, Style, Dictionary.

Giriş

Cümle üslupları neredeyse tüm dillerin karakteristik özelliğidir. Üslup kelimesi sözlükte “takip edilen yol, benimsenen yöntem” anlamlarına gelir.¹ Dil ve edebiyatta üslup insanın duygu, düşünce ve heyecanını yansıtma, lisanını kullanma biçimidir.² Konuşan kişinin dile ait gramer kurallarını ve söz sanatlarını üslup üzerinden oluşturduğu görülür ve üslup çoğu zaman dili kullanan kişinin cümleyi kendine has bir biçimde ördüğü kelimelerle ortaya çıkar. Genelde başka dillerle benzerlik gösterse de gramer yönüyle Arap dilinde de kendine özgü üslup türleri bulunmaktadır.

Halil b. Ahmed’in eseri dahil Arapça sözlüklerin başta gramer olmak üzere Arap dili ve edebiyatının gelişmesinde ve bu dile ait şiir ve nesir örneklerinin kayıt altına alınmasında çok önemli yer teşkil ettiği bilinmektedir.³ Arap leksikografisi diğer dillerde pek rastlanmayan sistemleri içermekte ve Arap dilinin yapısı da zengin leksikografi çalışmalarına imkân sunmaktadır.

Arap dilinde kullandıkları sistem ve içerikleri itibarıyla yazılmış değişik türlerde sözlükler mevcuttur. Onları içerikleri bakımından “genel” ve “konulu” olmak üzere iki ana gruba ayırmak mümkündür. İlk dönem konulu sözlükler bazen bitki veya hayvan adlarını, bazen önemli mekânları, bazen eş anlamlı veya zıt anlamlı sözcükleri bazen de renkleri temel almaktadır. Buna paralel olarak, *Kitâbü'l-'Ayn* ile başlayan genel sözlüklerin muhtevası ve gayesi bütün Arap lafızlarını derlemeye yöneliktir. Hatta lafızları bir araya toplama gayesinin ötesine geçerek gramer başta olmak üzere Arapçanın alt disiplinlerini oluşturan konu başlıklarını ele aldıkları görülmektedir. Binaenaleyh bu çalışmada ilk beş asırda yazılan mahreç sistemli Arapça sözlüklerin bir gramer konusu olan cümle üsluplarına dair içerikleri değerlendirilmiştir. Ayrıca çalışma üzerinden; dil bilimlerinde yerleşmiş olan “Sözlükler kelime bilgisi sunan alfabetik olarak düzenlenmiş kitaplardır.” düşüncesinin ötesine bakılmıştır. Böylece biri ilk dönem (*Kitâbü'l-'Ayn*) diğeri sonraki dönem (ekolleşmelerin aşağı yukarı tamamlandığı) ürünü bu sözlüklerin gramer konularına da değindiği teyit edilmiş

¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, thk. Muhammed Ivaz Mer'ab (Beyrut: Dâr'u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001), 12/302; Ebü'l-Kâsım İsmâil b. Abbâd b. el-Abbâs et-Tâlekânî es-Sâhib b. Abbâd, *el-Muhît fi'l-Luğa*, thk. eş-Şeyh Muhammed Hasan Âli Yasin (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1994), 2/263; Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-'Azam fi'l-Luğa*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 8/505.

² Mehmet Önal, “Edebî Dil ve Üslup / Literary Language and Style”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 14/36 (28 Şubat 2010), 32.

³ John A. Haywood, *Arabic Lexicography*, (Leiden: E.J. Brill, 1960), 115. Fatai Owolabi Jamui, “Science of Arabic Lexicography: A Survey of Its Emergence and Evolution” *Journal of Education and Practice* 5/14 (2014), 60-65.

ve dönemin otoritelerine yapılan referanslar üzerinden onların Arap gramerine olan katkısı pekiştirilmiştir.

Üslup tabiri zaman zaman belagat ilminde de kullanılmakla beraber sözlüklerdeki cümle üslupları ele alınırken konu gramer açısından değerlendirilmiştir. Buna rağmen kesişen noktalar olduğunda esnek davranılmıştır. Elde edilen tespitlerde ve yorumlarda, yeri geldikçe sözlüklerin istişhâd ettiği ayetlerin mealleri verilmeye çalışılmıştır. Benzer şekilde sözlüklerin izahatları esnasında kullanmış oldukları bazı gramer terimleri eserde geçtiği gibi aktarılarak böylece kendi dönemlerinde nasıl kullanıldıklarına dikkat çekilmektedir.

Genel olarak sözlük ve sözlükçülük, özelde ise Arapça sözlükler ve cümle üslubu üzerine çok sayıda çalışma olmakla birlikte cümle üsluplarını bir sözlük grubu üzerinden inceleyen çalışmaların yetersiz olduğu görülmektedir. Bu amacın ortaya konmasında hedef eserler; Halîl b. Ahmed'in kaleme aldığı *Kitâbü'l-'Ayn*, Ebû Ali el-Kâfî (ö. 356/966) tarafından yazılmış olan *el-Bâri' fi Ġaribi'l-Luġati'l-'Arabiyye*, Ebû Mansûr el-Ezherî (ö. 370/980) tarafından tedvin edilmiş olan *Tehzîbü'l-Luġa*, Ebu'l-Kâsım İsmâîl b. Abbâd'ın (385-995) yazarı olduğu *el-Muġîtu fi'l-Luġa* ile Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl İbn Sîde'nin (ö. 458/1066) yazmış olduğu *el-Muġkem ve'l-Muġîtu'l-A'zam fi'l-Luġa* adlı sözlüklerdir.

Arapça öğrenenler hem ilgili dönemde hem de sonraki dönemde yazılan sözlüklere, genellikle bir klasik sözlük nazarıyla, başka bir deyişle anlamı bilinmeyen sözcüklerin müracaat kaynağı olarak bakmıştır. Elbette ki bu görev sözlüklerin birinci ve asli görevi ve yazım amacıdır. Lakin bu çalışmada mahreç sistemli sözlüklerin Arapça gramer kurallarının tespitinde belirleyici bir etkiye sahip olduğu düşünülerek gramerdeki üslup yönü irdelenmiştir. Sözlüklerde üslup yönünden tespit edilenler aşağıdaki başlıklarla sunulmuştur.

1. İstifham Üslubu

İstifham üslubu genel olarak soru anlamı sağlayan edatlarla yapılmaktadır. Bu edatlar belagat ilminde soru amacının dışında da kullanılır. Terim olarak soru amacıyla kurulan cümle için sözlüklerde *اِسْتِفْهَام* kelimesi geçmektedir. *هل حَرْفٌ اِسْتِفْهَامٌ وَكَذَلِكَ الْاَلِفُ* (هل bir soru harfi olup elif de öyledir) ifadesiyle edatlardan ikisi هل ve elifin (hemze), hem “soru harfi” oluşlarına dikkat çekilmiş hem de ilgili alanın terimi olan “istifhâm” zikredilmiştir.⁴ هل ve hemze⁵, {أَنْتَ لِلنَّاسِ} / *Sen mi insanlara ... dedin*⁶ ayetindeki gibi takrir (onay) için

⁴ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâî (İran: Müessesetu Dâri'l-Hicre, 1988), 3/551-552; Ezherî, *et-Tehzîb*, 5/237-238; İbn Sîde, *el-Muġkem*, 10/591.

⁵ Hicaz lehçesinde, “ها أنت زيد؟/Sen Zeyd misin?” örneğindeki gibi ها olarak da kullanıldığı söylenir. Bkz. Ezherî, *et-Tehzîb*, 6/255.

⁶ *Kur'an-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-Mâide 5/116.

kullanılır.⁷ Ayrıca hemze, inkârî/olumsuz (نفي/جحد) soruya ‘atıf harfi أم ile birlikte iki durumdan birinin tercih edilerek cevap verilmesi yani استفهامٌ بَعْدَ استفهامٍ (bir sorudan sonra başka bir soru) için kullanılmasının yanında, düşürülüp أمٌ عِنْدَكُمْ gibi örneğindeki gibi أمٌ عِنْدَكُمْ manasında sadece أم ile de kullanılabilir.⁸

هل harfinden farklı olarak أم ile kullanılmasında olduğu gibi أو ile birlikte de teraccî (tercih) için gelir ancak ikisi arasında fark vardır. أو bağlacı ile kullanımında؟ أَعْنَدُكَ تَمْرٌ أَوْ عِنَبٌ؟ (Senin hurman mı yoksa üzümün mü var?) cümlesindeki gibi “iki durumdan birinin varlığı veya doğruluğunda şüphe olması” öne çıkarken أم ile kullanımda؟ أَعْمَرُوْا عِنْدَكَ أَمْ زَيْدٌ؟ (Yanıdaki Amr mı yoksa Zeyd mi?) cümlesindeki gibi “şüphe yerine iki durumdan hangisinin var olduğunun” sorulması öne çıkmaktadır.⁹

Sorudaki yargıyı olumlu veya olumsuz tasdik ettirme amacı bulunan ve Türkçede soru ekinin karşılığı هل ve hemzenin cevabı نَعَمْ لا ve حَرْفٌ رَدٌّ/cevap harflerinden biri ile gelir.¹⁰ Soruda yapısal olumsuzluk yoksa, {فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ}/Siz de Rabbinizin va'detiğini gerçek buldunuz mu? Evet dediler¹¹ ayetindeki gibi olumlu tasdik نَعَمْ harfi ile,¹² tersi durumda لا ile gösterilir. Lafzen geçmese bile eğer soruda olumsuzluk varsa bu durumda müspet onay, {أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ}/Ben sizin Rabbiniz değil miyim? Evet, şahit olduk (ki Rabbizsin) demişlerdi¹³ ayetindeki gibi بَلَى ile gösterilir.¹⁴

⁷ Ezherî, *et-Tehzîb*, 15/476.

⁸ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmirâî (İran: Müessesetü dâri'l-hicre, 1988), 8/340; 8/435; Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988), 3/422; Ezherî, *et-Tehzîb*, 15/447-450; 15/492; Sâhib b. Abbâd, *el-Muḥîṭ fi'l-Luġa*, 2/486; İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 10/578; Seleme b. Müslim es-Suhârî, *el-İbâne fi'l-Luġati'l-'Arabiyye*, thk. Abdulkerîm Halîfe vd. (Meskat: Vizâratu't-Türâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1420/1999), 2/87.

⁹ Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 8/439.

¹⁰ Ezherî, *et-Tehzîb*, 10/198; 15/299; Ebû'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Muhammed İbn Yaîş, *Şerḥu'l-Mufaşşal*, thk. İmil Bedî' Yakûb (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 5/132.

¹¹ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, el-A'râf 7/44.

¹² Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 2/162; Sâhib b. Abbâd, *el-Muḥîṭ fi'l-Luġa*, 1/103; İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 2/200. Bazı lehçelerde bu edatın نَعْمٌ ve نَعْمٌ şeklinde telaffuz edildiği belirtilir. Bkz. Ezherî, *et-Tehzîb*, 3/11; 11/133; Sâhib b. Abbâd, *el-Muḥîṭ fi'l-Luġa*, 1/233.

¹³ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, el-A'râf 7/172.

¹⁴ Ferâhidî, *Kitâbü'l-'Ayn*, 8/340; Ezherî, *et-Tehzîb*, 15/283; İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 10/434; Suhârî, *el-İbâne*, 2/214.

Olumsuz sorularda hemze kullanılacağı açıkça belirtilmese bile sözlüklerdeki örneklerde هل harfinin kullanılmadığı dikkat çekmektedir.

ما soru ismi, أَيُّ شَيْءٍ (Hangi şey?) manasında eşya veya ğayr-ı ‘âkil için (لِغَيْرِ الْمُتَمَيِّزِينَ) kullanılan bir soru edatı olup ismin başına gelerek ما لونها ifadesindeki veya ماذا lafzının ilk kısmındaki gibi ref konumunda ve haber, ... مَا أَذْرَاكَ (Nereden biliyorsun?) ifadesindeki gibi yine ref konumunda mübtedâ olur.¹⁵ ما harfinden sonra دَا ismini getirip ikisini tek kelime gibi artık bir fiil cümlesinin başında أَيُّ شَيْءٍ manasında kullanmak mümkündür. Bu durumda {وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ، قُلِ الْعَفْوَ} / *Sana Allah yolunda ne harcayacaklarını soruyorlar. De ki: “İhtiyaçtan arta kalanı”*¹⁶ ayetindeki gibi ikisi beraber mef’ûl olarak naşb mahallindedir. Doğrusu burada bile yine ismin başına gelmiş olmakta ve ذَا ism-i mevşûl olarak الَّذِي gibi işlem görmekte, يُنْفِقُونَ onun sılası, ayetin devamındaki العَفْوَ mübtedâ ve baştaki ما ise yine haber olmaktadır.

ما edatı harf-i cerlerden biri ile birleştiğinde لِمَ، رِمَ، عَمَ örneklerindeki gibi elif harfi hafzedilmiş olarak telaffuz edilip yazılır.¹⁷ *Tehzîbü’l-luġa*’daki izaha göre {عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ} / *Birbirlerine neyi soruyorlar?*¹⁸ ayetindeki gibi عَمَّ ile kısaltılınca soru değil haber (yüklem) olarak görev alır.¹⁹ Cümledeki görevleri benzer olan مَنْ soru edatının ما edatından farkı yine *Tehzîbü’l-luġa*’da لِلْمُمَيِّزِينَ (akiller için) denilerek belirtilir ancak ما edatının duruma göre daha kapsamlı olarak مَنْ yerine de kullanıldığına dikkat çekilir.²⁰

¹⁵ Ferâhidî, *Kitâbu’l-’Ayn*, 8/434; Ezherî, *et-Tehzîb*, 3/243; 15/450; Sâhib b. Abbâd, *el-Muĥîṭ fi-’l-Luġa*, 2/486; İbn Sîde, *el-Muĥkem*, 10/89.

¹⁶ *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, el-Bakara 2/219.

¹⁷ Ferâhidî, *Kitâbu’l-’Ayn*, 1/95; 8/321; Ezherî, *et-Tehzîb*, 15/520; Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım İbnu’l-Enbârî, *ez-Zâhir fi me’ânî kelimâti’n-nâs*, thk. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 1412/1992), 2/369; Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbân es-Sirâfî, *Şerĥu Kitâbi Sibeveyhi*, thk. Ahmed Hasan Medelî - Ali Seyyid Ali (Beyrut: Dâru’l-Kütûbi’l-İlmiyye, 2008), 4/87; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcu’l-Luġa ve Şihâhu’l-’Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulġafûr Attâr (Beyrut: Dâru’l-İlim li’l-Melâyin, 1407), 1/246; Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil es-Seâlibî, *Fıĥhu’l-Luġa ve Sirru’l-’Arabiyye*, thk. Abürezzâk el-Mehdî (Beyrut: İhyâu’t-Türâsi’l-Arabî, 1422), 236; Suhârî, *el-İbâne*, 1/156.

¹⁸ *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, en-Nebe 78/1.

¹⁹ Ezherî, *et-Tehzîb*, 1/89.

²⁰ Ezherî, *et-Tehzîb*, 15/449.

مُنْتَصِبًا) edatı, mekânı sormak için kullanılan ve her durumda fetħa ile (naşb halde) telaffuz edilen (فِي الْحَالَاتِ كُلِّهَا) mebnî bir soru edatıdır.²¹ Başta أَيْنَ olma üzere soru isimleri, هل aracılığıyla uzun yoldan cevaplanabilecek soruların kısa yoldan sorulmasına imkan sağlamaktadır. Örneğin, birinin “nerede olduğunu” öğrenmek için ona هل veya hemze ile soru yöneltip ve muhtemel mekanlar elenerek uzun yoldan cevaba ulaşmak yerine bu, أَيْنَ أَنْتَ؟ (Sen neredesin?) sorusuyla kısa yoldan yapılmış olur ve genel mantık budur.²²

كَمْ edatının sükûn üzere mebnî oluşu dışında istifhâmiyye (soru) ve haberiyye (yüklem) olması durumuyla ilgili bazı bilgiler bulunur. Öncelikle varlıkların sayısını sormada kullanılan bir soru harfi²³ (حَرْفُ) oluşundan bahsedilir.²⁴ كَمْ عَمَّةٌ لَكَ يَا جَرِيرُ وَحَالَةً؟ (Cerîr! Senin kaç halan ve teyzen var?)²⁵ beytindeki gibi niyete bağlı olarak istifhâmiyye amacıyla kullanıldığında sayısı sorulan varlık (temyîz) عَمَّةً olarak mansûb okunacaktır. Yani bu edat istifhâmiyye olarak arkasında açık veya gizli bir fiilin takip ettiği bir ismin önünde kullanılırsa temyîz olarak onu naşb eder. Arkasından gelen ismin nekre ve mansûb olması cevapta ortaya çıkacak olan temyîzin سِتَّةَ أَشْهُرٍ (altı ay) ifadesindeki gibi mansûb ve henüz bilinmiyor olmasına dayanmaktadır. Ayrıca istifhâmiyye olarak kullanıldığında bahsedilen varlık “nice” değil “sınırlı sayıda/مَحْصُورٌ” varlıktır.²⁶

Edat yukarıdaki cümle üzerinden incelenirse “varlıkta çokluk” belirtmek amacıyla رُبُّ (nice) manasında kullanıldığında haberiyye olarak sonraki ismi عَمَّةٍ şeklinde izafetle mecrûr ve “niceliği” işaret ederek nekre okutur. Haberiyye olduğunda ona مِنْ harf-i ceri de eşlik edebilir. كَمْ edatının haberiyye oluşunda كَيْفِي formunun

²¹ Ferâhidî, *Kitâbü'l-'Ayn*, 8/404; Ezherî, *et-Tehzîb*, 15/395; Sâhib b. Abbâd, *el-Muhîṭ fi-'l-Luġa*, 2/479; Suhârî, *el-İbâne*, 2/102.

²² İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 6/672; 10/553.

²³ İlk sözlüklerde isim/harf ayrımının çok net olmadığı görülür.

²⁴ Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 5/286; Ezherî, *et-Tehzîb*, 9/342; Sâhib b. Abbâd, *el-Muhîṭ fi-'l-Luġa*, 2/24; İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 6/672.

²⁵ Beytin Ferezdak'a (ö. 114/732) ait olduğu belirtilmiştir. Bkz. Ebû Zekerîya Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kurân*, thk. Ahmed Yusuf en-Necati vd. (Mısır: Dâru'l-Mısriyye li'te'lif ve't-tercûme, 1983), 169.

²⁶ İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 6/195; Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi*, 2/114; Ebû'l-Fettâh Osman el-Mevsilî el-Baġdâdî İbn Cinnî, *el-Ḥaşâiş*, thk. Muhammed Alî en-Neccâr (Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyye, 1999), 2/268; Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib*, thk. Muhammed Nûr vd. el-Hasen (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1975), 6/32.

yine من harfi ile kullanımını da mümkündür.²⁷ Bu durumda sonraki isim zaten o harf-i cer ile mecrûrdur. *Tehzîbü'l-luğa*'da Ezherî, عمة isminin haberiyye niyetiyle kullanıldığında merfû' da okunabileceğini belirtir ancak كَم فَدَأْتَانِي رَجُلًا كَرِيمًا (Bana nice iyi insan geldi.) cümlesindeki gibi كَم edatından sonra gelen ismin önüne fiilin geçmesi/تَقْدِيمِ الْفِعْلِ şartı gözetilmelidir.²⁸

أَيِّ edatı, istifhâm için kullanıldığında normal şartlarda “أَيُّهُمْ أَخوكَ/Hangisi kardeşin?” örneğindeki gibi kendinden sonra gelen ‘âkil veya gayr-ı ‘âkil bir varlığın ismine muzâf olur. Bu yüzden kendisi mu’reb olur ve tenvîn almaz, kendinden önce geçen fiilin ma’mûlü de değildir. Zaten kendinden önceki fiilin ma’mûlü olduğunda soru özelliği yoktur. Soruya, önüne geldiği muzâfun ileyh cinsinden bir kelime ile cevap verilir. Örneğin أَيُّ الطَّعَامِ أَحَبُّ إِلَيْكَ؟ (Yemeğin hangisi sana daha hoş?) diye gelen bir soruya الرُّكُوب (binmek) gibi yemek cinsi dışında bir ifadeyle cevap verilmez. Soru amaçlı olarak (أَيُّمَا الْأَخَوَيْنِ أَحَبُّ إِلَيْكَ) (İki kardeşin hangisi sana daha sevimli?) cümlesindeki gibi edata vasıl olarak مَا harfi bitişebilir veya (أَيُّمَا مَا تُحِبُّ مِنْهُمْ؟ (Onlardan hangisini seviyorsun?) örneğindeki gibi bitişmeksizin vasıl yapılabilir lakin bu ikinci durum ile hakkında soru ismin bilindiği durumlarda muzâfun ileyh düştüğü için onun yerini doldurmak üzere أَيِّ edatı tenvinli olarak cümledeki irabına göre kullanılır. أَيُّ وَجْهٍ سَلَكَوا؟ (Hangi yola girdiler?) cümlesindeki izafet yerine sorulanın bilinmesi illeti gereği أَيُّ سَلَكَوا şeklinde tek başına ve tenvinli hali bu cümledendir. İzafetten arındırıldığı durumlarda sayı ve cinsiyete göre أَيَّةٌ, أَيُّونٌ gibi çekim de yapılabilir.²⁹

مَتَى edatı müphem (mana harflerinden/edatlarından) zaman zarfı olarak mâzi veya muzâri’ fiil ile mastar başta olmak üzere şibih fiillerin başında eylemin yapıldığı veya yapılacağı zamanı sormak için فِي أَيِّ وَقْتٍ (Hangi zamanda?) manasında kullanılır. Bu edat diğer soru isimlerindeki gibi harflerle sorulacak uzun bir

²⁷ İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 6/673.

²⁸ Ezherî, *et-Tehzîb*, 9/343; Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezâk ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Heyet (Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, 1422), 33/383.

²⁹ Ferâhidî, *Kitâbü'l-'Ayn*, 8/440; Ezherî, *et-Tehzîb*, 6/262; 15/450; 15/469-470; Sâhib b. Abbâd, *el-Muḥîṭ fi-'l-Luğa*, 2/490; İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 7/150; 10/591; Ebü'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414).

zaman sorusunu kısa yoldan sormaya yarar.³⁰ Bu zikredilenin dışında sözlüklerde مَتَى ile ilgili bilgi bulunmamaktadır.

Sayı ve cinsiyette müşterek kullanılan مَنْ soru edatının durumu مَا edatına benzer olup ondan farkı genel olarak مَنْ'in 'âkil varlıklar için, yeri geldiğinde karışması durumunda hayvanlar için de kullanılmasıdır.³¹ Daha önce أَيَّ edatında söylendiği üzere soru edatındaki sadaret (cümle başında bulunma) hakkı aslında soru edatlarının genel özelliği olarak diğerlerinin de özelliğidir.³²

2. Şart Üslubu

Biri diğerine bağlı olarak gerçekleşen iki yargının bulunduğu üslup şart cümlesidir. İlk kısımda yer alan yargı, şartın kendisi veya fiili; diğeri ise şartın cevabı veya karşılığı (cezası) olarak adlandırılır.³³ Bu kısım, şart üslubunun genel formuna dair özellik olup anlam bakımında إِنَّ زُرْتَنِي أَكْرَمْتُكَ (Beni ziyaret edersen sana ikramda bulunurum.) gibi bir cümlede şart kipinin oluşması için iki yargıdan ikincisinin birinci için sebep teşkil etmesi ve iki yargının bağımsız olarak gerçekleşme veya gerçekleşmeme ihtimalinin bulunması gerekir.³⁴

Şart edatlarından إِنَّ harfi, şart kipinin temel edatıdır أَمْ الْجَزَاء (temel karşılık).³⁵ Ferrâ'dan (ö. 458/1066) alıntı yapılmak suretiyle bu edat ile soru edatları kıyaslanıp Arapların هَل ve hemze dışındaki soru edatlarını iki fiili birden cezm ederek ikinci bir işlevde kullandığı belirtilmiştir. Çünkü bu iki soru edatı muzâri'yi ref' bırakmaktadır.³⁶ Şart edatlarının إِنَّ üzerinden cezm etme özelliği gösterilmekle birlikte إِنَّ فَعَلْتَ فَعَلْتُ (Yaparsan

³⁰ Ezherî, *et-Tehzîb*, 14/245-246; Sâhib b. Abbâd, *el-Muhtâf fi'l-Luğa*, 2/384; İbn Sîde, *el-Muhtem*, 2000, 9/258; Suhârî, *el-İbâne*, 4/267; Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *el-İnşâf fi Mesâ'il'l-Hilâf Beyne'n-Nahviyyîn el-Başriyyîn ve'l-Küfiyyîn* (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1424), 2/259.

³¹ Ezherî, *et-Tehzîb*, 15/339.

³² Ezherî, *et-Tehzîb*, 15/469.

³³ Ferâhidî, *Kitâbü'l-'Ayn*, 8/204; 8/396; Ezherî, *et-Tehzîb*, 2/159; 5/250; 15/407; Sâhib b. Abbâd, *el-Muhtâf fi'l-Luğa*, 2/406; 2/479; İbn Sîde, *el-Muhtem*, 2/149; 5/230; 6/130; İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, 3/178; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 1/65.

³⁴ İbn Sîde, *el-Muhtem*, 5/230; Ezherî, bu duruma karısına "hurma kızarırsa seni boşarım" diyen birinin üslup hatasıyla örnek getirir. Zira hurmanın (olağanüstü durumlar dışında) kızarması zaten beklenmektedir. "Eğer ... ise" biçiminde çevirisi yapılan إِنَّ şart edatına إِذَا edatı yakın gibi görünse de ondan farklı olarak "...dığı zaman" çevirisi uygun olup adı geçen örnek cümleyi إِذَا ile "hurma kızardığında seni boşarım" şeklinde kullanınca şart sahih olmaktadır. Bkz. Ezherî, *et-Tehzîb*, 15/408.

³⁵ Ezherî, *et-Tehzîb*, 15/305.

³⁶ Ezherî, *et-Tehzîb*, 15/407; Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Muberrred, *el-Muhtedâb*, thk. Muhammed Abdulhâlık Azîme

yaparım.) gibi mâzi fiilin önünde de kullanılabilmesi cezm özelliğinin muzâri‘ fiilde geçerli olduğu sonucunu çıkarmakta ancak hangilerinin bu özelliğe sahip oldukları sıralı olarak belirtilmemektedir.

İlki gayr-ı ‘âkil ikincisi ‘âkil varlıkların durumu için kullanılan ما ve مَنْ de şart edatlarının isim türündendir.³⁷ مَهْمَا تَقُلْ أَقُلْ (Ne dersen onu derim.) örneğindeki مهما, birincisi şart edatı olan ما, ikincisi كَيْفَمَا edatında da yer alan ve şartın tekidi sayılan ikinci bir ما harfiyle yan yana gelmektedir. Aslı (ماما) olan veya birincisi isim fiil مِ ile ikincisi şart edatı olan ما harfinin bir araya gelmesiyle oluştuğu söylenen bir şart edatıdır. Sîbeveyhi’ye de ‘atıf yapılan ilgili terkibi dışında sözlüklerde başka açıklama yer almaz.³⁸

Şart edatlarından, zamana bağlı kipin oluşması için مَتَى ile aynı anlama gelen أَيَّان isimi de kullanılır. Kökü ile ilgili birbirinden farklı görüşler ileri sürülse de أَيَّان ismi aslen أَيِّ soru ismi ile müphem zaman ismi olan آن veya أَوَّان kelimesinin terkibinden oluşmaktadır.³⁹ ما vasil harfi ile birleşen diğer şart edatlarındaki gibi أَيَّ edatı tek başına gelince daha çok soru olarak, {أَيَّأ مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى} / Hangisiyle çağırırsanız çağırın, nihayet en güzel isimler O’nundur⁴⁰ ayetindeki gibi ما harf ile bitişip vasil yapılıncı da şart edatı görevinde kullanılıp fiillerini cezm etmekte ve mu’reb olmaktadır.⁴¹

Şart edatlarından حَيْثُما (her nerde?) ile أَنَّى (nerden?) ise mekâna dair gelen şart kipinin edatları olup ikincisi كَيْف (nasıl?) manasında da kullanılmaktadır. Bu edatlardan حَيْثُma daha öncekilerdeki gibi ما harfi ile vasil yapılmakta ve حَيْثُما تَكُنْ أَكُنْ (Nerde olursan orada olurum) örneğindeki gibi fiillerini cezm etmektedir.⁴²

(Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1996), 2/2.

³⁷ Ezherî, *et-Tehzîb*, 5/20; 15/339; 15/449; İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 10/470.

³⁸ Ferâhidî, *Kitâbu’l-’Ayn*, 3/358; Ezherî, *et-Tehzîb*, 5/250; İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 4/114.

³⁹ Ferâhidî, *Kitâbu’l-’Ayn*, 8/441; Ezherî, *et-Tehzîb*, 15/469; 15/471.

⁴⁰ *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, el-İsrâ 17/110.

⁴¹ Muberrred, *el-Muḥteḍab*, 2/49; Sîrâfî, *Şerḥu Kitâbi Sîbeveyhi*, 3/254; Ezherî, *et-Tehzîb*, 15/305; 15/450.

⁴² Ferâhidî, *Kitâbü’l-’Ayn*, 5/414; 8/399; Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/59; Sîrâfî, *Şerḥu Kitâbi Sîbeveyhi*, 3/254; Ezherî, *et-Tehzîb*, 15/450.

Zaman zarfı olmasının dışında cezm etmeyen ve “eğer..., şayet..., ...ise” gibi ifadelerle çevrilen إِذْ edatının bu anlamla şart edatı olarak da kullanıldığı belirtilerek⁴³ bu konuda daha fazla izah yer almamaktadır.

Verilen cümlelere bakınca إِذْ gibi cezm etmediği görülen ve Türkçeye genel şart kipinin çevirisi “eğer..., şayet..., ...ise” vb. anlamlarla çevrilen لَوْ edatı لِامْتِنَاعِ الشَّيْءِ لِامْتِنَاعِ غَيْرِهِ (birbirine bağlı çekinceli iki yargılı üslup) dışında لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً (Keşke bir şansımız daha olsa) cümlesindeki gibi “keşke” anlamında اَمْتِنَاعٌ (dilek) harfi olarak da kullanılır.⁴⁴ Bu edatın arkasında, olumsuzluğun dilek kipi⁴⁵ olarak لَا nefiy harfi geldiğinde cevap cümlesinin başına neredeyse tekit لْ’ı eklenmesi zorunlu hale gelmiştir.⁴⁶ لَوْ لَا birleşimi ismin başında kullanıldığında iki yargıyı birbirine bağlayan şart edatı görevini üstlense de fiilin önünde kullanılınca هَلَّا anlamıyla menfi soru görevini üstlenir.⁴⁷

Şart üslubuna dair, ne zaman ve nasıl geleceği belirtilmese de anlatılanlar dışında şart fiilinin (kısmının) cevabına هَلْ harfi bitişme durumu da sıklıkla dile getirilir.⁴⁸

3. İstisnâ’ Üslubu

Tehzîbü’l-luğa’da geçen ve Müberred’in (ö. 286/900) İbn Cinnî’den (ö. 392/1002) naklettiği tanıma göre istisnâ’, iki yargılı bir cümlede ikinci yargıyı veya yargıdaki bir varlık veya durumu birincinin dışında bırakmadır. Normalde bu لَا أُدْخِلُهُ/أَعْرِضُهُ / لَا أَعْنِيهِ / أَسْتَنْبِيهِ gibi “onu hariç tutuyorum” anlamındaki bir cümle ile yapılmaktadır ancak adı geçen fiiller yerine (نَائِبَةٌ مِنْهُ) daha kısa olması için bir edat kullanılır. { قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ {

⁴³ Ferâhidî, *Kitâbu’l-’Ayn*, 8/204; Ezherî, *et-Tehzîb*, 15/37; Sâhib b. Abbâd, *el-Muhîf fi-’l-Luğa*, 2/406.

⁴⁴ Ebü’l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk ez-Zeccâcî, *el-Lâmât* (Şam: Dâru’l-Fikr, 1985), 127; Ebü’l-Fettâh Osman el-Mevsilî el-Bağdâdî İbn Cinnî, *Sirru şinâ’ati’l-i’râb* (Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1421), 1/314; İbn Sîde, *el-Muhkem*, 10/361; İbn Manzûr, *Lisânu’l-’Arab*, 13/392.

⁴⁵ Ferâhidî, *Kitâbu’l-’Ayn*, 8/348; Ezherî, *et-Tehzîb*, 15/298; Sâhib b. Abbâd, *el-Muhîf fi-’l-Luğa*, 2/464; İbn Sîde, *el-Muhkem*, 10/361; 10/398.

⁴⁶ Ferâhidî, *Kitâbu’l-’Ayn*, 8/348; Ezherî, *et-Tehzîb*, 15/298.

⁴⁷ Ezherî, *et-Tehzîb*, 5/239; 15/298; İbn Manzûr, *Lisânu’l-’Arab*, 11/709.

⁴⁸ İbn Sîde, *el-Muhkem*, 2/149.

﴿أَجْرًا إِلَّا الْمُوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾/De ki: “Buna karşılık sizden, sevgiden başka bir ücret istemiyorum”⁴⁹ ayetinde olduğu gibi bu edatların en çok kullanılanı لَّا edatı⁵⁰ olup ayetteki المودة kelimesi ikinci yargıda bulunan ve ilkinden hariç tutulan varlık olması hasebiyle mef’ûlün bih ögesidir.⁵¹ Müstesnâ adındaki bu kısmın gramerde yukarıda adı geçen fiillere bitişmiş olan nesne konumundaki zamire denk geldiği bilinmektedir.

Birinci yargının konusu olan مِنْهُ الْمُسْتَثْنَى ismen zikredilmese de istiṣnâ’ üslubundaki hüküm dışında kalan الْمُسْتَثْنَى ile edattan oluşan üç unsurlu istiṣnâ’ “tam istiṣnâ”dır. {فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ}/İçlerinden pek azı hariç, hepsi ırmaktan içtiler⁵² ayetinde olduğu üzere ana hükümde olumsuzluk yoksa edattan sonrası (müstesnâ), mef’ûl olarak ayetteki قَلِيلًا sözcüğü gibi mansûb i’râba tabidir. İlk yargının menfi olması durumunda Arapların çoğunluğunun tercih ettiği üzere edattan sonraki kısım bedel olarak merfû okunacaktır.⁵³ Menfi cümlede edattan sonraki kısmın müstesnâ olması hasebiyle aynı zamanda mansûb okunabilmesi sözlüklerde geçmemektedir.

Yargıdaki iki unsur aynı cinsten olduğunda muttasıl istiṣnâ’(الاستثناء المحض) diye adlandırılır⁵⁴ ve yukarıdaki şartlara göre cümle olumlu olduğunda müstesnânın mansûb olması gerekir.⁵⁵ Birinci unsur ile ikinci unsur farklı cinslerden varlık ise istiṣnâ’ münkatı’olarak adlandırılır.⁵⁶ Ferrâ’ ve onun gibi düşünenlere göre böyle istiṣnâ’da farklı cinsten müstesnâ, diğerinin bedeli olamayacağı için mansûb olmak zorundadır.⁵⁷ Genel kural böyle olsa bile münkatı’ istiṣnâ’nın menfi olması durumunda bedel olarak müstesnâ minhe uymamasını caiz görenlerin -adları belirtilmemiştir- olduğu da vakidir.⁵⁸

Buraya kadar لَّا ile yapılan temel istiṣnâ’ üslubuna dair sözlüklerin içerdikleridir. Üslup dışında normal

⁴⁹ Kur’ân-ı Kerîm Meâli, eş-Şûrâ 42/23.

⁵⁰ Ferâhidî, *Kitâbü’l-’Ayn*, 8/352; Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî İbnu’s-Serrâc, *el-Uşûl fi’n-Nahiv*, thk. Abdülhüseyin el-Feteley (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 2005), 1/281; Ezherî, *et-Tehzîb*, 5/52; 15/304; Sâhib b. Abbâd, *el-Muḥîṭ fi’l-Luğa*, 1/114.

⁵¹ Ezherî, *et-Tehzîb*, 5/91; İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 9/369; 10/395.

⁵² Kur’ân-ı Kerîm Meâli, el-Bakara 2/249.

⁵³ Ezherî, *et-Tehzîb*, 15/304-305; İbn Manzûr, *Lisânu’l-’Arab*, 15/432.

⁵⁴ Ezherî, *et-Tehzîb*, 5/52; İbn Manzûr, *Lisânu’l-’Arab*, 15/432.

⁵⁵ Ezherî, *et-Tehzîb*, 10/266.

⁵⁶ İbnu’s-Serrâc, *el-Uşûl fi’n-Nahiv*, 1/290; Sîrâfî, *Şerḥu Kitâbi Sibeveyhi*, 3/64; Ezherî, *et-Tehzîb*, 2/34; İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 8/422.

⁵⁷ Ezherî, *et-Tehzîb*, 2/33-34; İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 1/457.

⁵⁸ Ezherî, *et-Tehzîb*, 15/306.

bir isim olarak da gelen *غَيْر* ve *سوى* edatları *إلا* gibi bu üslubun ikilisi olarak onun yerine ve aynı manada kullanılmakta olup⁵⁹ isim türünden edat olmaları hasebiyle *istiṣnâ'* üslubunda *إلا* harfinin müstesnâsının alacağı *مَعْنَاهُ: إِلَّا دَانِقًا* ile *غَيْر* ile *دَانِقًا* (Bu, denk bir dirhem değil.) cümlesindeki *غَيْر* ile *دَانِقًا* arasındaki eşleşme ile gösterilmiştir.⁶⁰ Kendinden sonra geleni baştaki hükmün dışına çıkarma özelliği anlamlarındaki “başka, hariç, diğer” gibi çevriler olumsuzluktan kaynaklanır.⁶¹

İstiṣnâ' edatlarından *عَدَا* kelimesi ile ilgili *Kitâbü'l-'Ayn*'da geçen ve diğer sözlüklerde *حَلَا* edatının da dahil edildiği açıklamaya göre *ما رأيت أحداً ما عدا زيداً* (Zeyd hariç kimseyi görmedim.) örneğindeki gibi *istiṣnâ'*'nın olduğu kısım *ما جاوز زيداً* ile kıyaslanmıştır. *عَدَا* kelimesi *جاوز* (bir şeyi aşmak, taşmak, geçmek) fiiliyle eşleştirilip edattan sonra gelen varlıktan daha ötesini kapsamayı ifade etmektedir. *زيداً* kelimesinin mansûb gelmesi ve *ما* (matar) harfi ile beraber kullanılması bu edatın fiil işlevini göstermek içindir. Devamında; bu edatların *ما* harfinin hazfî ile kullanımı durumunda *ما رأيت أحداً عدا زيداً* cümlesindeki gibi *سوى* ile eşdeğer⁶² bir işlev üstlendiğinin söylenmesi ilk kullanımın fiil olarak müstesnâyı naşb ettiğini, ikincisini ise isim olarak *سوى* gibi kendinden sonraki ismi (*زيداً*) cer ettiği soncunu çıkarmaktadır. Yani bu iki edat *ما* ile birlikte fiil olarak sadece arkasındakini mef'ûl yapmakta ve naşb etmekte, o olmadan cer harfi olarak sonraki ismi cer yapmaktadır.⁶³ Aynı anlam ile *عَدَا* ve *حَلَا* grubuna benzeyen ancak önünde *ما* kullanılmayan *حاشا* *istiṣnâ'* edatı, bu özelliği ile sadece harf-i cer sayılıp sonraki ismi cer etmektedir.⁶⁴

⁵⁹ Ferâhidî, *Kitâbü'l-'Ayn*, 4/444; Ebû Ali İsmâîl b. el-Kâsım el-Kâlî, *el-Bâri' fî Ğarîbi'l-Luġati'l-'Arabiyye*, thk. Hâşim et-Ta'ân (Baġdat: Mektebetu'n-Nahda, 1975), 1/412; Ezherî, *et-Tehzîb*, 8/167; İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 1/419.

⁶⁰ Ferâhidî, *Kitâbü'l-'Ayn*, 4/444; Kâlî, *el-Bâri'*, 412; Ezherî, *et-Tehzîb*, 8/167; Suhârî, *el-İbâne*, 3/571; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 5/39.

⁶¹ Ezherî, *et-Tehzîb*, 15/301-302.

⁶² Açıklamanın bu kısmında *سوى* ve *غَيْر* isimlerinden sonra gelen isim ile *عَدَا* ve *حَلَا* edatlarından sonra gelen ismin ortak noktası sadece cer olmasıdır. Sözlükler farklarını birinci gruba isim (dolayısıyla muzâf), ikinci gruba harf (harf-i cer) adını vererek göstermektedir.

⁶³ Ferâhidî, *Kitâbü'l-'Ayn*, 2/213; 4/308; Ezherî, *et-Tehzîb*, 3/70; Sâhib b. Abbâd, *el-Muḥîṭ fî'l-Luġa*, 1/114; İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 5/299.

⁶⁴ Ferâhidî, *Kitâbü'l-'Ayn*, 3/262; Ezherî, *et-Tehzîb*, 5/92; İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 3/415.

Tehzîbü'l-luğa'da, İbn Keysân (ö. 320/932 [?]) ve İbn Sîde'nin kendisi ليس nâkış fiilini aynı zamanda istiṣnâ' edatı olarak gördüğü, أَتَى الْقَوْمَ لَيْسَ زَيْدًا (Zeyd hariç ahali geldi.) cümlesindeki gibi bu fiilin لا işlevi ile kendinden sonraki ismi naşb etmektedir.⁶⁵

4. Ta'accüb Üslubu

"Tuhaflık" anlamını da barındıran ta'accüb lafzı sözlükte şaşırma, afallama ve şaşkınlık duymadır.⁶⁶ Terim anlamı da zaten buradaki şaşkınlık veya tuhaflık üzerine bina edilmiş olup bir durum karşısında yaşanan iyi veya kötü duyguyu, hayranlık ve şaşkınlığı, tiksinti ve hoşnutsuzluk sanki onu daha önce hiç görmemiş gibi bir tavır takınarak kurallı veya kuralsız lafızlarla ifade etmektir.⁶⁷

Kıyasi olan meşhur iki vezninden ilki ve daha çok kullanılanı ما أفعله veznidir.⁶⁸ Hem bu hem de diğeri genel olarak şulâsî fiiller için uygun vezindir.⁶⁹ ما أضلَّ آراءَهُمْ (Görüşleri ne kadar da sapkın!) cümlesindeki gibi şaşkınlığı ifade eden bir anlamı yansıtmaktadır.⁷⁰ Cümlenin başında bulunan ما, bir isim olup التَّعَجُّبِیَّة diye adlandırılır⁷¹ ve dolayısıyla bu vezinle kurulan cümle isim cümlesi olup أفعال ifadesi tafđil veznindekine benzeyen şulâsî fiilin aldığı formdur. Veznin fiili, özünde lâzım bile olsa sîga gereği müte'addî hale dönüşmektedir. Dolayısıyla ما ta'accüb ismi olarak mübtedâ, devamındaki ise müte'addî ve malum fiil, ondan sonra gelen ve ه ile konumlanmış unsur da fiilin mef'ûlüdür.⁷² Ayrıca fiilin faili hep müstetir (لَمْ يُسَمِّ فَاعِلَهُ), adı konulmamış ve ta'accüb mefhumuna yardım eden bir zamirdir.⁷³

Fiil أحسنَ جَوَابَهُ gibi gayr-ı şulâsî ise ما أجوبه şeklinde cümle kurmak yanlış olup onun yerine جَوَابَهُ

⁶⁵ Ezherî, *et-Tehzîb*, 13/51-52; İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 8/580; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 6/211.

⁶⁶ Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 1/235; Ezherî, *et-Tehzîb*, 1/247; Sâhib b. Abbâd, *el-Muḥîṭ fi'l-Luğa*, 1/40; İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 1/339.

⁶⁷ Ezherî, *et-Tehzîb*, 1/248.

⁶⁸ İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 3/24.

⁶⁹ Ezherî, *et-Tehzîb*, 14/62.

⁷⁰ Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 8/306.

⁷¹ Ezherî, *et-Tehzîb*, 15/449; Enbârî, *el-İnşâf fi Mesâil'l-Hilâf*, 1/112; Ebû'l-Bekâ Yaîş b. Alî el-Halebî İbn Yaîş, *Şerḥu'l-Mufaşşal li'z-Zemaşeri*, thk. İmîl Bedî Yakûb (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001), 1/26.

⁷² İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 2/109.

⁷³ İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 2/246; 4/408; 4/415.

(Cevabı ne de güzel!) cümlesindeki gibi ta‘accübü karşılayacak fiil yerine أحسن vb. bir yardımcı getirilip diğerinin mastarı cümleye mef‘ûl bih olarak yerleştirilir. Sîbeveyhi’ye göre aynı durum fiilin câmid olması, renk-kusur (حُلُق) vezni olan (أَفْعَل) ile gelmesi veya üslubun mantığına ters olması durumunda da geçerlidir. Diğer durumlarda zaten kıyas dışı üsluplar devre girecektir.⁷⁴ Yukarıda verilen cümle üzerinden söylenecek olursa ما أحسنه lafzı bu amaçla çok kullanıldığı için bizatihi ta‘accüb olarak “ما أحسنه” (Ne kadar da hoş!) denilip cümle müstakil halde bırakılmamıştır.⁷⁵

Tafđil vezninde kıyas ile gelmeyen خَيْر ve شَرّ lafızları Ebû Zeyd el-Ensârî’den (ö. 215/830) aktarıldığına göre مَا خَيْرَ اللَّبَنِ لِلْمَرِيضِ (Süt hasta için ne de iyidir!) cümlesindeki gibi fasih Araplar tarafından bu üslupta da aynı vecihle telaffuz edilir.⁷⁶

Sicistânî (ö. 316/929), Arapların أَظْرَفُ بَزِيدٍ cümlesindeki gibi sükûn ile emir fiilin lafzının formuyla (عُدِلَ إِلَيْهِ) kullandığını belirtir.⁷⁷ Diğer vezne göre daha az bilgi yer alan vezindeki fiilin başında bulunan harf zâid har-i cer kabul edilmiş ve bazen düştüğüne dair örnek kullanımlar verilmiştir. İbn Sîde, مَا قَامَ مِنْ أَحَدٍ cümlesinde yer alan harf-i cer ile أَحْسِنُ بَزِيدٍ kelimesinin durumundan kıyas yapıp بَزِيدٍ cümlesindeki زِيدٍ kelimesini (fâ‘il olarak) merfû saymak suretiyle bu görüşü desteklemiştir.⁷⁸

Kıyâsî olmayan çok sayıda lafız da ta‘accüb ifade etmektedir. En meşhuru, kesem ve istigâse için de kullanılan لَمْ تَعَجَّبْ harfidir. Genelde istigâse için geldiğinde ve müstegâse unsurunun önünde kesre ile, يَا تَعَجَّبْ tabirindeki gibi ta‘accüb için kullanıldığında ise fetha ile harekelenmektedir.⁷⁹ Bu lâmin kullanıldığı ifadelerin başında لَلَّ lafz-ı celâli ile başlayanlar gelir. لَلَّ لِلَّ denildiğinde “Allah’ın Zeyd’e verdiği (nimete)”

⁷⁴ İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 1/42-43; 5/86.

⁷⁵ İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 3/198.

⁷⁶ Kâlî, *el-Bâri*, 225; Ezherî, *et-Tehzîb*, 7/226; Suhârî, *el-İbâne*, 2/11; İbn Manzûr, *Lisânu ‘l-‘Arab*, 4/265.

⁷⁷ Ezherî, *et-Tehzîb*, 15/294.

⁷⁸ Sîrâfî, *Şerḥu Kitâbi Sîbeveyhi*, 1/278; İbn Cinnî, *Sirru şınâ‘ati ‘l-i ‘râb*, 1/151; İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 7/114; İbn Manzûr, *Lisânu ‘l-‘Arab*, 15/226.

⁷⁹ Ezherî, *et-Tehzîb*, 6/223; 15/296-297; Sâhib b. Abbâd, *el-Muḥîṭ fi- ‘l-Luġa*, 1/320.

şaşkınlık gösterilmiş olur. Lafzın akabinde لله دره şeklinde دَر (süt) ifadesi getirilerek de üslup devam ettirilip bir temyîz ile desteklenebilir. Böylece sütteki saflık ve bereket üzerinden üsluba ulaşılır. Bu ifade, لله دَرَك şeklinde muhâtab bir zamirle sürdürülürse “Aferin sana!” anlamında karşıdakinin yaptığı işin güzelliğine, Allah’ın ona verdiği nimete vurgu yapılmış olur.⁸⁰ Yine aferin anlamıyla birinin yaptığı işin çok hoş gitmesi durumunda له مَرَحِي tabiri de ta‘accüb gösterir.⁸¹

ل harfi önüne يا nida lafzı eklenerek de çokça ta‘accüb üslubu oluşturulmuştur. Zeccâc’a (ö. 311/923) göre hem nida hem de ta‘accüb üslubunda söze nida ile başlamak yalın haline göre daha etkili ve dikkat çekicidir.⁸² Kisâi’den (ö. 189/805) aktarıldığına göre muhataba, يَا لِلْأَفِيكَةِ يا denildiğinde يَا لَهَا الرَّجُلُ اعْجَبْتَ لِهَذِهِ الْأَفِيكَةِ (Bu büyük yalan da ne!) denilmiş olur.⁸³ Bir şeyin güzelliğinden dem vurulacaksa onun hakkında واها له demek de ta‘accübdür.⁸⁴ Yine nidâ’ harfi ile geldiği görülen ve يَا فَيَّ مَا لِي أَفْعَلُ كَذَا (Bana ne oluyor da böyle yapıyorum.) cümlesindeki gibi “esef, pişmanlık” ifade eden فِيَّ lafzı da ta‘accüb sayılmıştır.⁸⁵ هَيَّ ve شَيَّ lafızları da aynı üslup ve anlam ile ta‘accüb ifade eder.⁸⁶ كَأَنَّ ile birleşik veya ayrı yazılabilen, “vay! demek ki!” manasındaki وَيَّ lafzı da {وَيَّكَانَهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ} / Demek ki kâfirler iflah olmayacak⁸⁷ ayetindeki gibi ta‘accüb ifade edebilir.⁸⁸

Kitâbu'l-'Ayn ve ondan nakille Ezherî’nin belirttiğine göre tekit ل’ı sülâsî mâzi fiilin başında bâb ayrımı gözetmeksizin الْمَرْأَةُ لَخَرَجَتْ الْعَيْنُ (orta harfi dâmmeli) olarak kullanıldığında

⁸⁰ Ezherî, *et-Tehzîb*, 1/248; 14/44; Sâhib b. Abbâd, *el-Muḥîṭ fi-l-Luġa*, 2/423; İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 9/263.

⁸¹ Ezherî, *et-Tehzîb*, 5/35; 5/20; Sâhib b. Abbâd, *el-Muḥîṭ fi-l-Luġa*, 1/225.

⁸² Ezherî, *et-Tehzîb*, 4/168.

⁸³ Ezherî, *et-Tehzîb*, 10/215.

⁸⁴ Kâlî, *el-Bâri*, 172; Ezherî, *et-Tehzîb*, 5/255.

⁸⁵ İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 10/541; 10/548; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 15/167.

⁸⁶ Sâhib b. Abbâd, *el-Muḥîṭ fi-l-Luġa*, 2/185; İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 4/341; 4/447; 8/84; 8/134.

⁸⁷ *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011),

⁸⁸ Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 8/442; Ezherî, *et-Tehzîb*, 15/469; Sâhib b. Abbâd, *el-Muḥîṭ fi-l-Luġa*, 2/491.

“eylemin çokluğunu” ifade eden kıyas dışı ta‘accübe ulaşılmış olur.⁸⁹ Şaşılacak bir durum için söylenen به به (peh, peh!) ifadesi ile muzâri‘ fiil manalı olup birkaç türlü telaffuzu mümkün olan هَيْتَ لَكَ (şaşıyorum, haydi gel!) ifadeleri ta‘accüb lafzı diye adlandırılmıştır.⁹⁰

“كَيْفَ { كَيْفَ } (Zeyd, ne adam!) cümlesindeki أَيِّ رَجُلٍ زَيْدٌ” ile Zeccâc’ın şaşkınlık olarak tevil ettiği { كَيْفَ } اَيْتِ لَكَ (peh, peh!) ifadesi ile muzâri‘ fiil manalı olup birkaç türlü telaffuzu mümkün olan هَيْتَ لَكَ (şaşıyorum, haydi gel!) ifadeleri ta‘accüb lafzı diye adlandırılmıştır.⁹⁰

ta‘accüb üslubu oluşturulabilmektedir.⁹¹

5. Nidâ’ Üslupları

Nidâ’/نداء kelimesi sözlükte “sesi yükseltip çağırmak” anlamındadır.⁹² Üslup olarak ise “nidâ’ harfleri ile bir varlığa seslenmektir” ancak harfin varlığı her zaman şart değildir.⁹³ Bu üslup da ta‘accüb gibi tembihli bir üsluptur. Zira her ikisinde de pekiştirme vardır.⁹⁴ Bunların dışında nidâ’ { يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ }/Yazık o kullara!⁹⁵ ayetindeki gibi gayr-ı ‘âkil bir varlık veya mastara yapılabilir.⁹⁶

Sözlüklerde kullanım alanları net olarak belirtilmeksizin hemze, vâv, هِيا، أيا، أَيِّ ve آ harfleri hakkında kısa bilgiler yer alır.⁹⁷ Bunların dışında başta يَا olmak üzere nidâ’ya has kullanılan اللَّهُمَّ lafzı، يَا أَبَتِ fiili ve يَا أَبَتِ gibi ifadeler de değinilmiştir.

İbn Sîde’ye göre -yaygın görüşün aksine- düşmüş bir fiilin yerine ‘âmil olan nidâ’ harflerinin en meşhuru يَا sanki fiil gibi davranarak bizatihi sarîh bir ismin ‘âmili olmuş, diğerleri gibi bir fiilin mümessili

⁸⁹ Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 2/27; Ezherî, *et-Tehzîb*, 2/114.

⁹⁰ İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 2/109; 4/110; 4/377.

⁹¹ Ezherî, *et-Tehzîb*, 19/213; 15/470; İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 10/593.

⁹² Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 8/440; Sâhib b. Abbâd, *el-Muḥîṭ fi-'l-Luġa*, 2/361.

⁹³ İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 9/375.

⁹⁴ Ezherî, *et-Tehzîb*, 4/168.

⁹⁵ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, Yâsîn 36/30.

⁹⁶ Ezherî, *et-Tehzîb*, 15/481.

⁹⁷ Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 8/440; Ezherî, *et-Tehzîb*, 15/478; 15/480; 15/484; Sâhib b. Abbâd, *el-Muḥîṭ fi-'l-Luġa*, 2/489; İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 10/597-598.

değildir.⁹⁸ Dolayısıyla mebnî olsun mu'reb olsun münâdâ olan lafız nihayetinde mansûb demektir.⁹⁹

يا harfinin أَيُّهَا ile beraber gelmesi sözlüklerin daha çok üzerinde durduğu bir husustur. أَيُّهَا lafzı Halîl b. Ahmed'e göre insan ve develere ياه ياه diye seslenmenin karşılığı olan أَيُّهُ lafzından mürekkeptir. ها harfi geçiş/صلة olup seslenilen varlık müennes ise أَيُّهَا يا demek icap eder.¹⁰⁰ Ezherî, أَيُّهَا الرَّجُل ifadesinden yola çıkarak Halîl b. Ahmed'in söylediklerini Sîbeveyhi aracılığıyla ve ona dayandırmak suretiyle, daha sonra da Zeccâc ile destekleyerek mevzuyu biraz daha açar. Buna göre أَيُّ edatı "müfred münâdâ" olarak damme üzere mebnî müphem bir isimdir. Gerçekte münâdâ, الرجل olsa da şu anki durumda أَيُّnin sıfatı olup üslup doğrudan الرجل ya olarak kurulmaz. Çünkü يا harfi الرجل sözcüğündeki lam-ı ta'rife geçişte ikisinin bir arada bulunması doğru değildir. يا bir taraftan da أَيُّ isminin doğal kullanımı olan izafet terkindeki muzâfun ileyhtir. Bu ismin, أَيُّهَا الْمَرْأَةُ ya nidâ'sında görüldüğü üzere istfhâm ve haberiyye olduğu yerlerdeki gibi müennes sigada ت harfi eklenir. الرجل sözcüğüne burada bedel (تَفْسِير) demek de mümkündür. Kûfe ehlinin söyledikleri de buna benzer olup onlar أَيُّهَا يا ifadesini son tahlilde artık tek bir isim gibi görür.¹⁰¹ Hem أَيُّ hem de زيدُ ya nidâ'sındaki زيد gibi müfred 'alem veya ma'rife isimlerin mebnî oluşu, bu isimlerin nidâ'dan dolayı karşıdaki muhatabı çağrıştıran ك zamirine benzemesiyle izah edilir.¹⁰²

Nidâ' üslubunda أَيُّ veya ona bedel olan الرجل gibi ma'rife ve yalın isimler مفرد منادى olarak adlandırılıp damme üzere mebnî olacaktır. أَيُّ يا lafzı, sayı ve cinsiyette tüm münâdâ kombinasyonları için kullanılabilir ve أَيُّهَا النمل ifadesindeki gibi gayr-ı 'âkiller için de kullanılabilir. Ayrıca أَيُّ ismi diğer taraftan da مَنْ gibi bir mevşûl lafızdır.¹⁰³

⁹⁸ İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 6/375; 10/602.

⁹⁹ Ezherî, *et-Tehzîb*, 13/170; İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 4/355; 6/375; 9/526.

¹⁰⁰ Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 4/104.

¹⁰¹ Ezherî, *et-Tehzîb*, 6/262; 15/471.

¹⁰² İbn Cinnî, *el-Ḥaşâiş*, 2/278; İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 10/602.

¹⁰³ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/47; Sîrâfî, *Şerḥu Kitâbi Sîbeveyhi*, 1/155; İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 19/593; Suhârî, *el-İbâne*, 4/212; İbn Yaîş,

Türü belirtilmemekle birlikte *يَا عِبَادَ اللَّهِ فَإِنِّي نَذِيرٌ لَّكُمْ* (Ey Allah'ın kulları! Ben size bir uyarıcıyım.) cümlesindeki gibi muzâf olan münâdânın mansûb olacağı, sebebinin de *يَا* harfine *أُنَادِي* manasında fiil ameli yüklenerek onun ma'mûlû oluşu gerekçe gösterilmiştir.¹⁰⁴

اللَّهُمَّ şeklindeki telaffuzunda ihtilaf olmadığı bilinen nidâ'daki terkinin tahlili ve tefsiri bakımından farklı yorumlar bulunur. Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyhi gibi düşünönlere göre *اللَّهُمَّ* lafzı *يَا اللَّهُ* ifadesinin açılımı olup şeddeli *م* sadece buraya özel şekilde *يَا* harfinin yerine gelmiştir. *هَا* harfindeki damme ise müfred münâdâ isim oluşu, *م* harfinin fethası da birinci sükûn sebebiyledir. Ferrâ', Seleme b. Âsım (ö. 270/883'ten sonra) ve Zeccâc *اللَّهُمَّ* üslubunu *يَا اللَّهُ أُمَّ بِخَيْرٍ* (Ey hayrın başı olan Allah!) anlamıyla ve lafz-ı celâli hemze ile telaffuz etmiş, başında tekrar *يَا* harfi olacak şekilde *يَا اللَّهُمَّ* formuyla kullanılabileceğini belirtmiştir. Lafz-ı celâlin sadece *يَا* ile beraber *يَا اللَّهُ* munfasıl ve hemzeli, *يَا لَلَّهِ* şeklinde vasıl halde hatta *يَلَّهِ* gibi tamamen tümleşik kullanımları caiz görölmüştür.¹⁰⁵

Harf sıralamasında *عَلُو* maddesi altında yer verilen *تَعَالَى* kelimesi, vakıf anında *تَعَالَى* şeklinde *هَا* ile telaffuz edilebilirken önceleri emir fiil gibi kullanılmakta iken fiil kullanımının terk edilerek artık sadece nida üslubu için kullanıldığından bahsedilir. Muhataba göre *تَعَالَى* ve *تَعَالَيْنِ* şeklinde çekimi yapılabilir.¹⁰⁶

أَب ve *أُمَّ* ifadelerinde olduğu üzere *يَا أَبَتَ (veya أَبَتَ)*, *يَا أُمَّتَاهُ* ve *يَا أَبَتَهُ* (Babacığım! Anneciğim!) ifadelerinde olduğu üzere *يَا أَبَتَ* (veya *أَبَتَ*) kelimeleri taşğîr formu ile beraber mütekellim zamirine muzâf olup nidâ' üslubunda *يَا* harfinden sonra kullanıldığında özel telaffuz durumu ortaya çıkar. Buradaki *ت* veya *هَا* harfleri tıpkı *خَالَةَ* lafzının vakıf esnasında *خَالَةَ* şeklinde okunması gibi lüzum üzere aynı kelimedede birleşip hazf edilmiş taşğîr ile iyelik (*يَا*)

Şerhu'l-Mufaşşal, 1422/2001, 3/380; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 11/678.

¹⁰⁴ Ezherî, *et-Tehzîb*, 14/162; İbn Sîde, *el-Muħkem*, 9/526; 10/602.

¹⁰⁵ Ezherî, *et-Tehzîb*, 6/224-225; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 13/470.

¹⁰⁶ Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 2/247; Ezherî, *et-Tehzîb*, 3/120; İbn Sîde, *el-Muħkem*, 3/336.

zamirinin yerine getirilmiş sâkin vakıf harfidir. Sık kullanımdan dolayı bu hale gelmiş sözcüklerin içeriğinde aslında hem iyelik hem de taşgîr (küçültme) vardır.¹⁰⁷

Madde başlıklarında *دُعَاءِ*, *اسْتِثْنَاءِ* ve *اسْتِضْرَاحِ* sözcükleri aracılığıyla tarif edilen¹⁰⁸ *اسْتِغَاةٌ* genellikle yüksek sesle birinden “yardım isteme” için kurulan cümle üslubudur. Her ses veya seslenme istigâse olmayıp yardım çağrısı niteliği taşımaktadır.¹⁰⁹ Yardım istenen varlık *مُسْتَعَاثٌ* olarak adlandırılıp¹¹⁰ önünde *لام الاستغاثة* denilen ve fethâ ile harekelenmiş bir harf bulunur ve “يا بَكْرٍ” (Bekir’e yardım edin.) gibi hem müfred, *يا آلَ بَكْرٍ* (Ey Bekir ailesi!) gibi hem de topluluk isimleri için kullanılabilir. Kendisine karşı yardım istenen *مِنَ الْمُسْتَعَاثِ* kesreli olur. Nida harfinden sonraki ismin başında *ل* harfi olunca isim lafzen mecrûr olur.¹¹¹

Yukarıda verilen bilgilerden yola çıkarak yukarıdaki ikinci cümledeki gibi *ل* harfinin düştüğü ve normal nidâ’ üslubunun kurallarının (muzâf münâdâ) cari olduğu durumun gerçekleşebildiğini söylemek mümkündür. Ayrıca Arap dilinde istigâse, nudbe ve terhîm de nidâ’nın alt başlığı gibidir. Çünkü bu üsluplarda da nidâ’ gibi bir seslenme vardır ve neredeyse nidâ’ harfi *يا* olmadan kullanılmaz.

Nudbe, iyiliklerinden bahsetmek suretiyle ölenin ardından ağıt yakmak demek olup nidâ’ harfinden sonra kişinin adını zikretmek suretiyle oluşturulan nidâ’ üslubudur. Nidâ’ harfi genelde *وا* olup *وا فلانٌ* (Vayy falanca!) cümlesindeki gibi *وي* manası verir. Bazen *المُنْدُوبِ إِلَيْهِ* adı verilen veya methodilen varlık isminin *وا* *زيداً* nudbe üslubundaki gibi bir *ا* harfi ve ondan sonra vakıf amaçlı sâkin bir *هـ* harfi ile desteklendiği de görülür.¹¹²

¹⁰⁷ İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 10/463-464.

¹⁰⁸ Ezherî, *et-Tehzîb*, 1/55; 3/76; 7/63; 15/83; Sâhib b. Abbâd, *el-Muḥîṭ fi-l-Luġa*, 1/252; 2/417; İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 10/172.

¹⁰⁹ İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 8/369.

¹¹⁰ Ezherî, *et-Tehzîb*, 1/350.

¹¹¹ Ferâhidî, *Kitâbu l-'Ayn*, 8/359; Sâhib b. Abbâd, *el-Muḥîṭ fi-l-Luġa*, 2/467; Ezherî, *et-Tehzîb*, 1/95; 10/205; 15/296-297; Cevherî, *es-Şîḫâḥ*, 5/2036; İbn Manzûr, *Lisânu l-'Arab*, 12/567.

¹¹² Ferâhidî, *Kitâbu l-'Ayn*, 8/51; 8/359; Ezherî, *et-Tehzîb*, 14/101; 15/327; 15/484; Sâhib b. Abbâd, *el-Muḥîṭ fi-l-Luġa*, 2/352; İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 4/427; 9/353.

Münâdânın bir başka türü olan terhîm ise sözlük anlamı رَحْمَ الكلام والصوت (Söz, ses yumuşak olmak)¹¹³ ifadesinde geçen رَحِمَ fiilinden türetilmiştir. Fiilin تَفْعِيلِ bâbına aktarılması sonucu, telaffuzu yumuşatmak ve kolaylaştırmak için “ismin sonunu hafz etmek” şeklinde terim anlamına ulaşılmıştır. Adı حارث olan birine يا حارٍ diyerek nidâ'nın genel üslup kuralları dahilinde son harfi veya kısmının hafz edilerek okunması terhîm üslubuna bir örnek olup özellikle ‘alem isimlerde uygulandığı belirtilir.¹¹⁴ Nekre isimlerde genel olarak terhîm yapılmayacağı zikri geçmektedir.¹¹⁵ İstenirse ‘alem isimlerde üslup gereği son harf خازٍ şeklinde damme ile binâ edilebilir ancak son kısmın atılmasından sonra geriye kalan harfin harekesi (burada kesre) ile okunması daha yaygın bir durumdur.¹¹⁶ Ezherî'nin Ferrâ'yı hariç tuttuğu görüşe göre üç harfli isimlerden terhîm yapılmaz. Örneğin Ferrâ' عُمر gibi sahih ismin son harfinin atıldıktan sonra يا عَمَّا şeklinde fethayı desteklemek üzere ismin sonuna أَلْفُ التَّعَابِي denilen bir harf eklenebileceğini iddia etmiştir.¹¹⁷ Tabi bu durumda terhîm için düşünülen amacın ne derece gerçekleşmiş olacağı başka bir husustur.

Ġayr-ı şülâsî isimlerdeki terhîm üslubunun genel uygulamasında ismin sonundaki zâid ة harfi atılır. Örneğin عَكْرِمَةَ ekler ismi için terhîm yapılırsa يا عَكْرِمٌ denir.¹¹⁸ Aynı şekilde sondan bir önceki harf sâkin med ise son iki harf (ان eki) düşürülür hatta bu لُبْنَانٌ gibi mevcut vezne benzeyip zâid olduğu bilinmeyen isimlerde uygulanıp لُبْنَانٌ şeklinde terhîm yapılabilir.¹¹⁹ Benzer şekilde عَبَّاسٌ ve عَبَّاسٌ gibi orta harfi med olanlardan o harf düşürülüp ikisi için de عَبَّاسٌ şeklinde terhîm yapılır.¹²⁰ Terkip halinde gelen عبد الله gibi isimlerde عَبَّاسٌ biçiminde terhîm yapılmıştır.¹²¹ Bazen taşgîr üzerinden terhîm yapıldığında telaffuz veya hareke farklı olsa da ortaya

¹¹³ Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 4/260; Ezherî, *et-Tehzîb*, 7/163; Sâhib b. Abbâd, *el-Muĥîṭ fi'l-Luġa*, 1/362; İbn Sîde, *el-Muĥkem*, 5/189.

¹¹⁴ Ezherî, *et-Tehzîb*, 7/163; 8/25; İbn Sîde, *el-Muĥkem*, 5/189.

¹¹⁵ Ezherî, *et-Tehzîb*, 10/187.

¹¹⁶ İbn Sîde, *el-Muĥkem*, 8/442.

¹¹⁷ Ezherî, *et-Tehzîb*, 15/478; İbn Sîde, *el-Muĥkem*, 9/551.

¹¹⁸ Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 2/350; İbn Sîde, *el-Muĥkem*, 2/422.

¹¹⁹ İbn Sîde, *el-Muĥkem*, 10/385.

¹²⁰ İbn Sîde, *el-Muĥkem*, 1/504.

¹²¹ Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 2/263; Ezherî, *et-Tehzîb*, 3/150.

çıkan harfler aynı kalabilmektedir. Zira biri için eklenenler diğeri için yeniden çıkarılmaktadır. Örneğin سَكَيْت ismi taşgîr yapılsa سَكَيْتِ olur, tekrardan terhîme uğrarsa hareke farkı ile سَكَيْتِ olarak aynı harflere kavuşur.¹²²

6. Nefiy Üslubu

Mastar olarak “olumsuzluk” anlamına gelen nefiy (نَفْي) sözcüğü sözlüklerde inkâr (جَحْد) ile eş anlamlı olarak¹²³ ve nefiy edatları izah edilirken ikisinin birbirinin yerine kullanıldığı görülmektedir.

مَا edatı {مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ} / İçlerinden pek azı hariç, bunu yapmazdı¹²⁴ ayetinde olduğu gibi nefiy edatlarının en çok kullanılanıdır. “Harf” olarak adlandırılmış¹²⁵ ve muzâri‘ fiilin önüne gelerek mazide cahd özelliği oluşturan م edatıyla aynı anlamda görülmüştür.¹²⁶

لا edatının, cahd harfi olarak muzâri‘ fiilin önünde kullanılsa da {فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى} / O, (Peygamberi) doğrulamamış, namaz da kılmamıştı¹²⁷ ayetindeki gibi م manasında ve mâzi fiilin önünde de kullanıldığı ancak bu durumda lafzın tekrarının elzem olduğu belirtilir.¹²⁸ İbn Abbâd tercihten veya tekrardan bahsetmeksizin doğrudan لَا خَرَجَ زَيْدٌ (Zeyd çıkmadı.) cümlesindeki gibi م ile aynı görev ve manada gelebileceğini ifade etmiştir.¹²⁹ Edat, önüne gelen başka harflerle birleşerek إِلَّا, أَلَّا veya لَوْلَا gibi farklı kalıplarla da nefiy özeliğini göstermeye devam edebilir.¹³⁰

م edatı, muzâri‘ fiilin önüne gelerek geçmiş zamandaki bir eylemin mutlak surette (عَزِيمَةٌ فِعْلًا)

¹²² İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 6/705.

¹²³ Ezherî, *et-Tehzîb*, 8/376; İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 10/495.

¹²⁴ *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, en-Nisâ 4/66.

¹²⁵ Ferâhidî, *Kitâbu l-’Ayn*, 8/434; Ezherî, *et-Tehzîb*, 8/233; Sâhib b. Abbâd, *el-Muḥîṭ fi- l-Luğa*, 2/486; İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 6/28; 9/383; 10/579.

¹²⁶ Ezherî, *et-Tehzîb*, 5/249; 15/253.

¹²⁷ *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, el-Kıyâmet 75/31.

¹²⁸ Ferâhidî, *Kitâbu l-’Ayn*, 8/349-350; Ezherî, *et-Tehzîb*, 15/199; İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 10/395.

¹²⁹ Sâhib b. Abbâd, *el-Muḥîṭ fi- l-Luğa*, 2/464.

¹³⁰ Ferâhidî, *Kitâbu l-’Ayn*, 8/350-351.

yapılmamış olduğunu belirtip fiili cezm eder.¹³¹ لَمَّا ise nefiy ve cezm edatı olarak لم gibidir. لَمَّا'nın لم edatından farklı olarak geçmiş zamandaki mutlak olumsuzluk değil daha sonra olması beklenen ihtimalli olumsuzluk yani cahd-ı müstağrak (henüz gerçekleşmeyen ama gerçekleşmesi beklenen/مُتَوَقَّعٌ لَشَيْءٍ) özelliği içermektedir.¹³²

لَنْ edatı için “gelecekte olması beklenen bir işin tekitle nefyedilmesi” amacıyla kullanıldığı belirtilir. Örneğin لَنْ يُكْرِمَكَ زَيْدٌ denildiğinde ikramda bulunması beklenen Zeyd'den artık asla ikramın sadır olmayacağı anlatılmış olmaktadır.¹³³ Edat muzâri‘ fiilin önüne gelerek onu naşb etmektedir. Aslında naşb etmesinin sebebi de Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyhi'ye yapılan ‘atıfta لا ve أَنْ harflerinden oluşan terkipteki أَنْ harfine dayandırılmaktadır. Ortaya çıkardığı anlam tekit hariç سَيَفْعَلُ (yapacak) fiilinin olumsuzudur.¹³⁴ İbn Sîde لَنْ'den sonraki muzâri‘ fiilin naşbındaki sebebin terkipteki أَنْ oluşu iddiasına karşı çıkararak لَنْ edatının müstakil olarak fiili naşb ettiğini ifade etmektedir.¹³⁵

إِنْ harfi, إِنْ لَقَيْتُ ذَاكَ (Onunla karşılaşmadım.) veya إِنْ هَذَا إِلَّا سَاحِرَانِ (Bu ikisi ancak sihirbazdır) cümlesindeki gibi isim veya fiilin başında مَا manasıyla nefiy edatı olarak kullanılmaktadır. Bazen de önünde vasıl amacıyla zâid olarak Züheyr'e (ö. 609 [?]) ait مَا إِنْ يَكَادُ يُخَلِّبُهُمْ لِوَجْهَتِهِمْ (Onları gidecekleri yere ulaştırır ulaştırmaz.) dizesindeki gibi مَا harfi gelebilir. Eğer مَا harfi İN edatının sonuna eklenirse bu durumda مَا mastar işlevi üstlenir.¹³⁶

Terkipteki ت harfinin aslen ء ve zâid olduğu belirtilen لَات, aynı anlamı içermek üzere ismi gizli olan

¹³¹ Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 8/321; Ezherî, *et-Tehzîb*, 15/249; Sâhib b. Abbâd, *el-Muḥîṭ fi-'l-Luġa*, 2/453; İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 10/378.

¹³² Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 8/322; Ezherî, *et-Tehzîb*, 15/248-249.

¹³³ Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 8/350; Sâhib b. Abbâd, *el-Muḥîṭ fi-'l-Luġa*, 2/464.

¹³⁴ Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 8/350; Ezherî, *et-Tehzîb*, 15/239.

¹³⁵ İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 10/361.

¹³⁶ Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 8/397; Ezherî, *et-Tehzîb*, 15/248; Sâhib b. Abbâd, *el-Muḥîṭ fi-'l-Luġa*, 2/479; İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 10/477.

ولات حين مناصٍ /Artık kurtuluş zamanı değil¹³⁷ ayetindeki لات ile örneklendirilmiştir. Halîl b. Ahmed'e göre ayet حين مناصٍ olup edat لا menzilesindedir. Ezherî'nin Ferrâ'dan yaptığı atfa göre ise ليس بحين فرار şeklinde yorumlanıp ليس'ye benzetilmiştir. Diğer taraftan edatın kullanımındaki ön şart mâbâdına حين gibi bir zaman zarfının getirilmesi olarak tespit edilmiştir.¹³⁸

7. Yemin Üslubu

Türkçedeki “ant” kelimesinin karşılığı olan قسم, sözlüklerde يمين ve حلف lafızları ile beraber anılan bir mastar isimdir.¹³⁹ Yemin fiili حلف kökünde kullanıldığında şülâsî (üçlü) formda gelirken قسم köküyle kullanılırsa {فَلَا أَقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ} /Yıldızların yerlerine yemin ederim ki!¹⁴⁰ ayetindeki gibi أقسم olarak mezîd (türemiş) bapta gelir.¹⁴¹ Birçok farklı formundan bahsedilen اليمين isminin fiili أيمن olarak bilinse de لم يك ifadesinden ن harfinin düşmesindeki gibi “Allah'a yemin ederim” şeklinde kendine has bir kullanım ortaya çıkmıştır.¹⁴² Arap dilinde, başka işlevlerinin de bulunmasına rağmen bazısı sadece yemin üslubunda kullanılan لا جرم، لا أئبي، لا أعمرک، به، أكتنع ve جبر vb. özel lafızlar da vardır.¹⁴³

Bir kişinin, düşüncesindeki kararlılığını pekiştirmek ve muhatabını ikna etmek için başta Allah cc. olmak üzere kıymetli veya değerli kabul edilen varlıkların isim veya sıfatlarını zikretmesine yemin denir.¹⁴⁴ Örneğin Araplar, değerine binaen su ve tuza yemin etmişlerdir.¹⁴⁵ Yemin için yukarıda adı geçen fiiller

¹³⁷ Kur'ân-ı Kerîm Meâli, Sâd 38/3.

¹³⁸ Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 7/88; 8/369; Ezherî, *et-Tehzîb*, 15/303; Sâhib b. Abbâd, *el-Muḥîṭ fi'l-Luġa*, 2/464; 2/380; İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 3/446.

¹³⁹ Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 5/86; Ezherî, *et-Tehzîb*, 8/319; 15/119; Sâhib b. Abbâd, *el-Muḥîṭ fi'l-Luġa*, 6/247; 1/451; İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 5/298.

¹⁴⁰ Kur'ân-ı Kerîm Meâli, Vâkıa 56/26.

¹⁴¹ Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 3/231; 5/86; 8/387; Ezherî, *et-Tehzîb*, 5/43; 8/319; Sâhib b. Abbâd, *el-Muḥîṭ fi'l-Luġa*, 1/227; 1/451; İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 3/345; 6/89; 6/247.

¹⁴² Ezherî, *et-Tehzîb*, 3/75; Sâhib b. Abbâd, *el-Muḥîṭ fi'l-Luġa*, 2/488; İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 19/515.

¹⁴³ Kelimelerin örnek kullanımları için bkz. Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 2/137; 2/193; Ezherî, *et-Tehzîb*, 2/232; 11/122; 14/275; 15/283; İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 1/267; 7/506; 10/598.

¹⁴⁴ Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 3/31; Ezherî, *et-Tehzîb*, 5/43; İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 3/345.

¹⁴⁵ Ezherî, *et-Tehzîb*, 5/67.

kullanılsa da sözlükler yemin üslubunda üslubun kendi harflerini kullanılacağına odaklanmıştır.

Yemin harfleri genel olarak وَاللَّهِ لَا أَفْعَلُ ذَاكَ (Allah'a ant olsun onu yapmam.) cümlesindeki وَ harfi, بِاللَّهِ تَاللَّهِ تَفَعْنَا تَذْكُرُ يُوسُفَ (Allah'a ant olsun yaparım.) cümlesindeki بِ veya بِاللَّهِ تَاللَّهِ تَفَعْنَا تَذْكُرُ يُوسُفَ / Allah'a yemin ederiz ki, hâlâ Yusuf'u anıp duruyorsun¹⁴⁶ ayetindeki ت harfidir. Başta أَفْسِمُ olmak üzere yemin fiillerinin geçtiği yerlerde temel yemin harfi olan ب harfinin kullanılıyor olması önemlidir.¹⁴⁷ Yemin harfleri başına geldiği ismi cer yapar ve o isimden sonra جَوَابُ الْمَسْمُومِ denilen bir cümle bulunur.¹⁴⁸

Her zaman getirilmesi zorunlu olmasa da وَاللَّهِ لِأَصْلَيْنِ cümlesindeki gibi yeminin cevabı müspet muzâri fiil ise genellikle önüne tekit amaçlı ل ve sonuna ن harfi eklenir.¹⁴⁹ Kendisine yemin edilen varlık الْمُسْمُومِ daha önce zikredilmiş veya biliniyorsa harf olarak ب'nin kullanılması şartıyla بِه لَا أَفْعَلُ ذَلِكَ (Ant olsun bunu yapacağım.) cümlesindeki gibi mukassem isim yerine zamiri gelebilir. Yeminin cevabı ...ل...إِنِّي وَاللَّهِ söz dizimindeki gibi isim cümlesi ve müspet ise genelde başına إِنَّ ile onun haberine tekit ل'ı gelir.¹⁵⁰

Üslubun başına zâid ل harfi getirilebilir ki bazı dilciler bu harfe sıla (vasıl) demektedir.¹⁵¹ Ezherî'nin Ferrâ'dan aktardığına göre cevap cümlesinde nefiy yoksa bile bu zâid harfin var olduğu düşünülür. Yani أَفْسِمُ أَمَا وَاللَّهِ لَئِنْ سَهَرْتُ كُلَّ لَيْلَةٍ لَأَدْعَنَّكَ (Ant olsun bunu yapacağım.) cümlesindeki gibi yemin üslubunu tekit için başına أَمَا lafzını eklemek de mümkündür.¹⁵³

¹⁴⁶ Kur'an-ı Kerîm Meâli, Yûsuf 12/85.

¹⁴⁷ Ezherî, *et-Tehzîb*, 14/235; 15/482; İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 10/569.

¹⁴⁸ Ezherî, *et-Tehzîb*, 15/482.

¹⁴⁹ Ezherî, *et-Tehzîb*, 15/295.

¹⁵⁰ Ezherî, *et-Tehzîb*, 15/194; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 6/143.

¹⁵¹ Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 8/349.

¹⁵² Ezherî, *et-Tehzîb*, 15/299.

¹⁵³ Ezherî, *et-Tehzîb*, 15/450; Sâhib b. Abbâd, *el-Muḥîṭ fi'l-Luġa*, 2/486.

Sonuç

Arapça sözlüklerin, dilin lafızlarını bir araya getirmesinin yanında Arap dilinin grameri sayılan sarf ve nahiv ilmine dair içerikleri haiz olduğu bilinmektedir. Cümle üslupları hem belagat hem gramer yönüyle işlenen bir konudur. Bu çalışma ile mahreç sistemli sözlüklerin cümle üsluplarını ele alışı incelenmiştir. Birer sözlük olmaları hasebiyle ilgili eserler cümle üsluplarını başlıklar halinde ve sistemli olarak değil madde başları altında dağınık olarak ele almıştır. Böyle olması zaten onların yazılış amaçlarına uygun bir durumdur. Çalışma sonunda sözlüklerin önemli bir gramer başlığı olan cümle üsluplarına değindiği ve onlara dair özgün ve değerli bilgiler içerdiği görülmüştür. Eserlerin kronolojik sırsına göre üsluplara dair kural ve ıstılahların daha sistemli ve detaylı kullanıldığı tespit edilmiştir.

Sözlüklerde yer alan cümle üsluplarına dair içerikler üzerinden değerlendirildiğinde, *Kitâbü'l-'Ayn*'ın diğer sözlükler ile Sîbeveyhi, Ferrâ' vb. dil otoritelerine kaynaklık ettiğini görmek mümkündür. Diğer taraftan *Kitâbü'l-'Ayn* dışındaki diğer sözlükler de bu otoritelerden referanslarda bulunarak konuyu zenginleştirmiştir. Çalışma ile “sözlüklerin kelime bilgisi sunan alfabetik olarak düzenlenmiş kitaplardır” düşüncesinin doğru olmadığı ve “cümle üslupları” üzerinden mahreç sistemli sözlüklerin Arap gramer gramerinin kayıt altına alınması ve gelişmesinde belirleyici bir etkiye sahip olduğu düşüncesi teyit edilmiştir.

Kaynakça

Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *Tâcü'l-Luğa ve Şîhâhu'l-'Arabiyye*. çev. Ahmed Abdulgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1987.

Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *el-İnşâf fî Mesâ'ili'l-Hilâf Beyne'n-Nahviyyîne'l-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003.

Esterâbâdî, Muhammed b. el-Hasen. *Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib*. thk. Muhammed Nûr vd. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1975.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-Luğa*. thk. Muhammed Ivaz Mer'ab. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.

Ferâhidî, Ebû Abdîrahmân el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. İran: Müessesetu Dâri'l-Hicre, 1988.

Ferrâ', Ebû Zekeriya Yahya b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'an*. thk. Ahmed Yusuf en-Necati vd. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2010.

Hamad, Jameel Taha. *Basra ve Kufe Ekolleri Çerçevesinde Taaccüb Üslubu*. Isparta, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Haywood, John A. *Arabic Lexicography: Its History and Its Place In The General History of Lexicography*. Leiden: E.J. Brill, 1960.

İbn Cinnî, Ebü'l-Fettâh Osman el-Mevsilî el-Bağdâdî. *el-Haşâ'îş*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 4. Basım, 1999.

İbn Cinnî, Ebü'l-Fettâh Osman el-Mevsilî el-Bağdâdî. *Sirru Şinâ'ati'l-İ'râb*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. thk. Âmir Ahmed Haydar. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2013.

İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *el-Muḥkem ve'l-Muḥîtu'l-'Azam fi'l-Luğa*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

İbn Yaîş, Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Muhammed. *Şerḥu'l-Mufaşşal*. thk. İmil Bedî' Yakûb. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım. *ez-Zâhir fi Me'ânî Kelimâti'n-Nâs*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'-Risâle, 1992.

İbnü's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî. *el-Uşûl fi'n-Nahv*. thk. Abdülhüseyn el-Feteley. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2016.

Kâlî, Ebû Ali İsmâîl b. el-Kâsım. *el-Bâri' fi Ğarîbi'l-Luğati'l-'Arabiyye*. thk. Hâşim et-Ta'ân. Bağdat: Mektebetü'n-Nahda, 1975.

Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.

Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Muḥteḍab*. thk. Muhammed Abdülhâlık Azîme. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1996.

Owolabi, Fatai Jamui. "Science of Arabic Lexicography: A Survey of Its Emergence and Evolution". *Journal of Education and Practice* 5/14 (2014), 60-65.

Sâhib, Ebü'l-Kâsım İsmâîl b. Abbâd. *el-Muḥîṭ fi'l-Luğa*. thk. Muhammed Hasen Âli Yâsîn. 10 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994.

Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl. *Fıḫhu'l-Luğa ve Sirru'l-'Arabiyye*. thk. Abürezzâk el-Mehdî. Beyrut: İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, 1422.

Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 3. Basım, 1988.

Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbân. *Şerḥu Kitâbi Sîbeveyhi*. thk. Ahmed Hasan Medelî - Ali Seyyid Ali. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.

Suhârî, Seleme b. Müslim. *el-İbâne fi'l-Luğati'l-'Arabiyye*. thk. Abdulkerîm Halîfe vd. 4 Cilt. Meskat: Vizâratu't-Türâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1420/1999.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ. *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Ḳāmûs*. thk. Abdüsettâr Ahmed Ferrâc vd. 40 Cilt. Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, 2. Basım, ts.

Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk. *el-Lâmât*. Şam: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1985.

Ali Osman Balcı, *Endülüs'te İslâm Mezhepleri* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023) 264 Sayfa. ISBN: 9786053516422 ^µ**Ali Osman Balcı, *Islamic Sects in the Andalusia* (Istanbul: Publication of the Kitap Dunyasi, 2023), 264 Pages. ISBN: 9786053516422****Ali DURMUŞ**

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı
Dr., Ministry of National Education
Bursa/Bursa / Türkiye/Turkey
alidurmus6116@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-9279-1983

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Alanı/Article Field: İslam Mezhepleri Tarihi/History of Islamic Sects
Makale Tipi/Article Type: Kitap İncelemesi/Book Review
Makale Dili/Article Language: Türkçe/Turkish
DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.8220988>

Geliş Tarihi/Received : 02.08.2023
Kabul Tarihi/Accepted : 08.08.2023
Yayın Tarihi/Published : 01.09.2023


Bu çalışma, yüksek lisans tezinden, doktora tezinden veya yayımlanmamış bildiri metninden mi üretildi? Makalenin ilk sayfasında dipnotta yer alacak şekilde açıkça ifade ediniz. (Cevaplaması zorunludur)/*Was this work prepared from a master's thesis, doctoral thesis or unpublished paper text? Please state it to be given in the footnote on the first page of the study. (Must be answered):* **Cevap:** Hayır / No

Sorumlu yazar olarak yukarıdaki bilgilerin doğruluğunu ve derginin yayın ve yazım ilkelerini kabul ettiğimi beyan ederim./ As the corresponding author, I declare that the above information is correct and that I accept the publication and editorial principles of the journal.

^µBu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine uyulmuştur./In this article, the principles of scientific research and publication ethics were followed.

Atıf İsnad-2/Cite as Isnad-2: Durmuş, Ali. "Ali Osman Balcı, *Endülüs'te İslâm Mezhepleri* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023) 264 Sayfa. ISBN: 9786053516422". *Teemmül* 1 (Eylül 2023), 62-69. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8220988>.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, bir hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Telif Hakkı/Copyright: Dergimizde yayımlanan makaleler, [Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/) ile lisanslanmıştır./The journal is licensed under a [Attribution 4.0 International \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/). 

Etik Beyan/Ethical Statement: Etik Kurul Kararından muaftır./It is exempt from the Ethics Committee Approval.

Destekleyen Kurum veya Kuruluşlar/Supporting-Sponsor Institutions or Organizations: Herhangi bir kurum/kuruluştan destek alınmamıştır./No support was received from any institution/organization.

Çıkar Çatışması/Conflict of Interest: Herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır./No conflict of interest.

Değerlendirme/Review: Çift Taraflı Kör Hakemlik-Dış Bağımsız./Double-Blind-Externally Peer-Reviewed.

Yazar Katkı Oranı/Author Contribution Percentage: Birinci yazar: %100/First Author: %100.



**Ali Osman Balcı, *Endülüs'te İslâm Mezhepleri* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023) 264 Sayfa.
ISBN: 9786053516422**

Öz

Müslümanların 92/711 yılındaki fethiyle başlayıp 897/1492 yılına dek yaklaşık 8 asırlık bir süre varlığını sürdüren Endülüs, hem ilim ve medeniyette hem de kültürel sahada Ortaçağ Avrupa'sının gözdesi olması hasebiyle çeşitli araştırmalara konu olmuştur. Bu araştırmalardan biri de son zamanlarda Ali Osman Balcı tarafından 2023'te kaleme alınan "Endülüs'te İslâm Mezhepleri" adlı eserdir. Müellifin doktora tezinden üretilmiş olan bu çalışma, fethinden işgaline dek Endülüs'te var olan fikhî ve siyasî-itikadî İslâm mezheplerini, bu mezheplerin bu coğrafyaya nasıl ulaştığını ve kimler tarafından temsil edildiklerini konu edinmektedir. Çalışma üç bölümden müteşekkildir. Girişte eserin konusu, amacı, sınırları, usulü ve kaynakları ele alınmış, birinci bölümde ise Endülüs siyasi tarihi kısaca özetlenmiştir. İkinci bölümde Endülüs'te yer alan fikhî mezhepler "Hanefîlik", "Evzâîlik", "Mâlikîlik", "Şafîîlik", "Hanbelîlik" ve "Zâhirîlik" başlıkları altında incelenmiştir. Son bölümde ise Endülüs'teki siyasî-itikadî mezhepler "Hâricîlik", "Şîîlik", "Mu'tezile" ve "Eş'arîlik" başlıkları altında ele alınmıştır. Bu çalışma ise, Balcı'nın söz konusu eserinin akademik açıdan incelemesini ve değerlendirilmesini konu edinmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Mezhepleri Tarihi, Endülüs, Endülüs'te İslâm Mezhepleri, Ali Osman Balcı

Ali Osman Balcı, *Islamic Sects in the Andalusia* (Istanbul: Publication of the Kitap Dunyasi, 2023), 264 Pages. ISBN: 9786053516422

Abstract

Andalusia, which started with the conquest of the Muslims in 92/711 and continued its existence until 897/1492 for about 8 centuries, has been the subject of various researches due to being the favorite of Medieval Europe both in science and civilization and in the cultural field. One of these researches is the work called "Islamic Sects in the Andalusia" written by Ali Osman Balcı in 2023. This book, which was produced from the author's doctoral thesis, deals with the fiqh and political-theological Islamic sects that existed in the Andalusia from the its conquest to the occupation, how these sects reached this region and by whom they were represented. The work is consist of three parts. In the introduction the subject, purpose, limits, method and sources of the book were discussed. In the first part the political history of the Andalusia is briefly summarized. In the second part the fiqh sects in the Andalusia were examined under the "Hanafism", "Avzaism", "Mâlikism", "Shâfiism", "Hanbalism" and "Zâhirism". In the last part the political-theological sects in the Andalusia are discussed under the titles of the "Khârijism", "Shi'ism", "Mu'tazila"

and “Ash‘arizm”. This article, on the other hand, deal with the academic analysis and evaluation of Balcı’s work.

Keywords: History of Islamic Sects, Andalusia, Islamic Sects in the Andalusia, Ali Osman Balcı

Giriş

İlim, kültür ve medeniyet bakımından ortaçağın en önemli havzası olan Endülüs, gerek Avrupa’ya önder olabilecek bir kültür ve medeniyete sahip olmasıyla, gerekse bir İslâm devleti olması hasebiyle araştırmacıların dikkatlerini celbetmeyi başarmıştır. Yurt dışında özellikle Avrupa ülkelerinde Endülüs üzerine yapılan araştırmalar ülkemize nazaran daha çoktur. Ülkemizde bu alanda yapılan çalışmaların sayısı son zamanlarda bir artış göstermiş olsa da, bu araştırmaların henüz yeterli bir boyuta ulaşmadığını söylemek mümkündür. Özellikle İlahiyat, Tarih, Sosyoloji ve Edebiyat bilimlerindeki araştırmacılar, Endülüs üzerinde hassasiyetle durması ve bu coğrafyada kurulan devletlerin ve hanedanlıkların tarihi süreçlerinin mercek altına alması gerektiği muhakkaktır.

Değerlendirme

Değerlendirmesini yapmış olduğumuz bu eser, Temel İslâm Bilimleri bölümünde İslâm Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalında Endülüs üzerine, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı İslâm Mezhepleri Tarihi Bilim Dalında Dr. Öğr. Üyesi Aytekin Şenzeybek danışmanlığında 2023 yılında kaleme alınmış olan bir doktora çalışmasının¹ kitap halinden ibarettir. Öncelikle, İslâm Mezhepleri Tarihi ilminde Endülüs üzerine makaleler ve kitap bölümleri gibi küçük çaplı bazı araştırmalar bulunmuş olsa da, bu araştırmaların yeterli düzeyde olmadığı düşünülecek olursa bu eserin önemli bir boşluğu doldurmaya aday olduğunu söylemek mümkün olmaktadır. Aynı şekilde müellif eserinin giriş kısmında bu hususa dikkat çekerek Endülüs’te mezhepler üzerine yapılan bir takım çalışmaların var olduğunu ancak, bunların yeterli olmadığını belirtmektedir.² O halde Balcı’nın eseri kaleme alış amacı, bu eksikliğin giderilmesi anlamında, fethinden işgaline dek tarihsel süreç içerisinde Endülüs’teki mezhebi hareketliliğin ortaya konulmasıdır. Balcı, burada sadece siyasî-itikadî mezhepleri değil fikhî mezhepleri de konu edinmiştir. Yazarın bu tutumu, kendisini İslâm Mezhepleri Tarihi ilminin sınırları dışına itmesine neden olmuştur. Zira bu ilim “İslâm toplumlarında ortaya çıkan farklı itikadî-siyasî gayelerle vücut bulmuş zümreleşme hareketlerinin gelişme seyrini fikir, hadise ve mekân irtibatı çerçevesinde inceleyen bir

¹ Ali Osman Balcı, *Endülüs'te İslâm Mezhepleri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023).

² Ali Osman Balcı, *Endülüs'te İslâm Mezhepleri* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023), 22. (Bundan sonra çalışmaya dair atıflarımızın tamamı müellifin doktora tezi değil de, tezin yayınlanmış hali olan bu kitapla ilgilidir.)

bilim dalıdır.”³ Fıkhî mezhepler, ashâbu'l-makâlât olarak da isimlendirilen mezhepler tarihçilerinin değil fıkıh ilminin konusudur. Buna rağmen yazarın söz konusu tutumu sadece İslâm Mezhepleri Tarihi sahasındaki araştırmacılara değil, fıkıh ilmi araştırmacılarına da malzeme sunması açısından eseri kıymetli kılmıştır.

Eser bir giriş ve üç bölümden müteşekkildir. Girişte çalışmanın konusu, amacı, önemi, kapsamı, sınırları, kaynakları ve yöntemi ortaya konularak çalışma hakkında genel bilimsel bilgiler verilmiştir. Çalışma bugünkü İspanya'nın İslâm hâkimiyeti dönemlerini yani fethinden işgaline dek geçen 800 yıllık bir süreyi ele almıştır. Tarih olarak bakıldığında araştırmanın bu denli geniş bir zaman dilimini ortaya koymaya çalışması yazar için bir zorluk teşkil etmiştir. Ancak yazar bu çalışmayla Endülüs'teki mezhebi durumun genel anlamda bir haritasını çıkarmayı ve kendisinden sonra yapılan araştırmalara da öncü olup kaynaklık teşkil etmeyi hedeflemiştir. Çalışmanın bu denli geniş bir zaman dilimine ışık tutmaya çalışması, dönemin tarihî verilerini ihtiva eden birçok kaynağın dikkate alınmasını gerektirmiştir. Müellif faydalandığı kaynakları sırasıyla “tabâkât ve biyografi türü kaynaklar”, “tarih kaynakları”, “coğrafya kaynakları”, “edebiyat kaynakları”, “mezhepler tarihi ve kelâm kaynakları”, “Endülüs'te mezheplerle ilgili çağdaş kaynaklar” olmak üzere altı başlık altında değerlendirmiştir.⁴ Başlıkların bu şekilde sıralanması konuyu İslâm Mezhepler Tarihi ilminden uzaklaştırmıştır. Zira bu araştırma, Mezhepler Tarihi ilminin bir araştırmasıdır. Dolayısıyla müelliften faydalandığı kaynakları sıralarken, makâlât ilmine dair olan kaynakları ilk sıraya alıp, ardından bu ilimle ilişki içerisinde olan kelâm ve İslâm tarihi gibi diğer ilim dallarına dair olan kaynakları zikrederek bir sıra oluşturmasının beklenmesi gayet tabiidir. Dolayısıyla müellifin burada İslâm mezhepleri tarihi ilmini dikkate almadan kaynaklarını sıraladığını söylemek mümkündür. Öte yandan müellifin, dönemin kaynaklarının yani birincil kaynakların hemen hemen tamamını incelemesi, sadece tarih kaynaklarıyla değil coğrafya ve edebiyat sahalarında kaleme alınan eserlere de kayıtsız kalmaması çalışmasına değer katmıştır. Ayrıca çalışma için birincil derecede önemli olan ve tarih bakımından incelenen dönemi ortaya koyan kaynaklar birincil kaynak olarak belirtilip ikincil kaynaklardan ayrılması yazarın bu husustaki hassasiyetini ortaya koymuştur.

Balcı, araştırmanın yöntemi kısmında Mezhepler Tarihi ilminin metodu ve yöntemlerini kullanacağını, dolayısıyla olaylar meydana geldiği dönem içerisindeki şartlar muvacehesinde, fikir-hadise irtibatı çerçevesinde, deskriptif ve betimleyici bir üslupla, kişisel duygu ve düşüncelerini bir kenara koyarak nesnel ve tarafsız bir tutum sergileyeceğini belirtmiştir.⁵

³ Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2018), 10.

⁴ Balcı, *Endülüs'te İslâm Mezhepleri*, 23-47.

⁵ Balcı, *Endülüs'te İslâm Mezhepleri*, 47-50.

Yazar “Endülüs’ün Siyasi Tarihi” adlı birinci bölümde bölgenin siyasi tarihi hakkında özet bilgiler vermiştir.⁶ İlk başlıkta İspanya’nın fethi incelenmiş, fetih öncesi, sırası ve sonrası hakkında malumat verilmiştir.⁷ İkinci başlıkta ise Endülüs’ün fethinden itibaren tarihi süreç içerisinde bu bölgede kurulan devletler, hanedanlıklar ve küçük yönetim birimleri hakkında hulasa bilgiler verilmiştir. Bu bakımdan Endülüs’ün öncelikle 44 yıl boyunca Emevîlere bağlı bir valilik makamıyla idare edildiği, sonra burada yaklaşık 275 sene hüküm süren Endülüs Emevî Devleti kurulduğu anlatılmış.⁸ Ardından bu devletin yıkılarak yarım asırdan fazla bir zaman zarfınca parçalar halinde hüküm sürdüğü, akabinde 542/1147 yılına dek Murâbitlar tarafından, onların yıkılmasından sonra 626/1229 yılına dek Muvahhidler tarafından yönetildiği kaydedilmiştir.⁹ Muvahhidlerden sonra ise bu bölgede son olarak 897/1492 yılına dek hüküm süren Gırnata Benî Ahmer Emirliği’nin kurulduğu, bu emirliğin yıkılmasından sonra Endülüs’ün İspanyolların eline geçtiği açıklanmıştır.¹⁰ Çalışmanın bu kısmının konunun tarihi ve siyasî arka planının gözler önüne serilmesi için önem arz ettiğini söylemek mümkündür.

Balcı, çalışmasının ikinci bölümünde ilginç bir şekilde Endülüs’te yer alan fikhî mezhepleri konu edinmektedir. Zira yukarıda da değindiğimiz gibi fikhî mezhepler, İslâm Mezhepler Tarihi ilminin konusu olmaktan öte fikhî ilminin konusudur. Ancak incelenen coğrafya itibarıyla “Endülüs’te Fikhî Mezhepler” konusu, bu çalışma için tamamlayıcı bir unsur ise, yazarın bu konuyu çalışmanın amacı değil, aracı durumunda değerlendirmesi beklenirdi. Dolayısıyla bu kısmın çalışmanın tarihî arka planı dâhilinde eserin birinci bölümünde değerlendirilmesi veyahut “Endülüs’te İtikadî Mezhepler” konusundan sonraya bırakılması çalışmanın ait olduğu sahaya uyumluluğu açısından isabetli olurdu.

Müellif bu kısımda sırasıyla Hanefilik, Evzâilik, Mâlikîlik, Şafîlik, Hanbelilik ve Zâhirîlik başlıkları altında bu fikhî mezheplerin Endülüs’teki varlığını ve temsilcilerini ele almıştır.¹¹ Burada başlıkların hangi kıstasa göre sıralandığı ise anlaşılamamıştır. Zira burada kronolojik bir sıralamadan bahsedilecek olsa, bu durum Evzâiliğin Hanefilikten önce ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Zira Evzâilik Endülüs’te zuhur eden ilk fikhî ekoldür. Şayet birbiriyle alakaları göz önünde bulundurularak bir sıralama yapılacaksa bu sıralamada ise, Şafîlikten sona Hanbeliliğin değil Zâhirîliğin getirilmesi daha isabetlidir. Zira Endülüs’te Zâhirîlik, Şafîliliğin temelleri üzerinde yükselerek dönemin toplumu ve uleması tarafından kabul görmüştür.

⁶ Balcı, *Endülüs'te İslâm Mezhepleri*, 51-100.

⁷ Balcı, *Endülüs'te İslâm Mezhepleri*, 51-57.

⁸ Balcı, *Endülüs'te İslâm Mezhepleri*, 57-74.

⁹ Balcı, *Endülüs'te İslâm Mezhepleri*, 74-91.

¹⁰ Balcı, *Endülüs'te İslâm Mezhepleri*, 91-100.

¹¹ Balcı, *Endülüs'te İslâm Mezhepleri*, 101-172.

Hanefilik kısmında, bu mezhebin Endülüs'e taşınması ele alınarak Hanefiliğin Endülüs'teki temsilcileri sıralanmış, ardından bu mezhebin Endülüs'teki durumu genel olarak incelenmiştir.¹² Evzâlik başlığı altında da bu mezhebin Endülüs'e girişi ve temsilcileri incelenerek Evzâliğin Endülüs'teki durumu genel olarak anlatılmıştır.¹³ Mâlikîlik başlığı altında ise Mâlikîliğin Endülüs'e girişi ve Evzâlikten Mâlikîliğe geçiş süreci ele alınarak Endülüs'te var olan Mâlikîliğin Mısır, Medine ve Irak ekolü hakkında geniş bilgiler verilmiştir. Bu kısımda Mâlikîliğin Irak ekolünün temsilcileri arasında adı zikredilen, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) *el-Mesâlik* adlı eserinde yer alan fırka tasnif tablosuna dair özet bilgiler sunulmuştur.¹⁴ Şafîlik başlığı altında Şafîliğin Endülüs'e taşınması hakkında genel bilgi verilerek, bu mezhebin Endülüs'teki temsilcileri Mısır, Bağdat ve Endülüs ekolü altında incelenmiştir.¹⁵ Hanbelîlik başlığı altında bu mezhebin Endülüs'e taşınması hakkında bilgi verilerek buradaki temsilcilerine kısaca değinilmiştir.¹⁶ Zâhirîlik başlığı altında ise bu mezhebin Endülüs'e girişi anlatılarak mezhebin tarihsel süreç içerisindeki serüveni İbn Hazm ekseninde ele alınmıştır. Zâhirîliğin İbn Hazm öncesi durumu ve temsilcileri ile İbn Hazm sonrası durumu ve temsilcileri hakkında bilgi verilmiştir. Bu kısımda İbn Hazm'ın hayatının ve Zâhirîlik mezhebinin usulünün genişçe anlatılması, çalışmanın amacını zorlamıştır.¹⁷ Bölüm sonunda ise Endülüs'te Fikhî Mezhep Algısı hakkında özet bilgiler verilmiştir.¹⁸ Bu bölüm, gerek dönemin kaynaklarının hassas bir şekilde taranarak incelenmesi bakımından, gerekse Endülüs'teki fikhî mezheplerin gelişim sürecinin, algısının ve mezhepler arası mücadelelerin ortaya konulması bakımından son derecede önemli bilgiler sunmaktadır.

Balcı, "Endülüs'te Siyasî İtikadî Mezhepler" adlı üçüncü bölümde "Hâricîlik", "Şîlik", "Mu'tezile" ve "Eş'arîlik" olmak üzere dört başlık altında Endülüs'te hüküm süren siyasî-itikadî mezhepleri ele almıştır.¹⁹ Bu başlıklar arasında Mâtürîdîliğin yer almaması dikkat çekmektedir. Ancak bu durumun Endülüs'teki Hanefî âlimlerin azlığıyla da ifade etmek de mümkündür. Hâricîlik başlığı altında yazar Hâricîliğin Kuzey Afrika üzerinden Endülüs'e gelişini değerlendirmiş ardından Endülüslülerin Hâricîlerle olan savaşlarına değinmiştir. Hâricî zihniyetin Berberîler tarafından geniş kabul gördüğü ve Endülüs topraklarında neşv-ü nema bulduğu göz önünde bulundurularak bu coğrafyada ortaya çıkan Hâricî kökenli

¹² Balcı, *Endülüs'te İslâm Mezhepleri*, 101-108.

¹³ Balcı, *Endülüs'te İslâm Mezhepleri*, 108-113.

¹⁴ Balcı, *Endülüs'te İslâm Mezhepleri*, 113-137.

¹⁵ Balcı, *Endülüs'te İslâm Mezhepleri*, 138-148.

¹⁶ Balcı, *Endülüs'te İslâm Mezhepleri*, 148-151.

¹⁷ Balcı, *Endülüs'te İslâm Mezhepleri*, 151-172.

¹⁸ Balcı, *Endülüs'te İslâm Mezhepleri*, 173-175.

¹⁹ Balcı, *Endülüs'te İslâm Mezhepleri*, 178-236.

isyanlar, devletler ve oluşumlara yer verilmiştir. Yazar bu bağlamda Sufriyye'ye mensup olan Midrârîleri, İbâzî olarak kabul edilen Rüstemîleri ve Hâricî zihniyete dayanan bir inanç olarak tarif edilen Bergavâta'yı ele almış bu hususta oldukça geniş bilgiler vermiştir. Akabinde ise Endülüs'te Hâricî düşünceye dayanan yerel yönetimler kapsamında Birzâlîler ve Demmârîlere yer vermiştir. Yazar diğer mezheplere nazaran Hâricîliğe olay endeksli yaklaşmış ve Hâricî zevât üzerinde durmaksızın Haricîlerin Endülüs'teki siyasî serüvenini ortaya koymuştur. Diğer mezheplerin Endülüs'teki varlığını ise daha çok isimler ve düşünce ekolleri üzerinden açıklamıştır.²⁰

Şîlik başlığı altında Şia'nın bu coğrafyaya nasıl ulaştığı üzerinde durularak valiler döneminde ve Endülüs Emevîleri döneminde sivrilmiş olan ve hatta içlerinde tâbi'ûndan da belirli zatlar bulunan ilk Şîî âlimlere ve bu âlimlerden bazılarının başını çektiği kalkışımına örnek verilmiş ve ardından Şîî kökenli yönetim olan Hammûdîler ele alınmıştır.²¹ Mu'tezile başlığı altında Mu'tezile'nin Endülüs'e taşınması işlenerek buradaki Mu'tezilî âlimlere yer verilmiştir.²² Eş'arîlik başlığı altında ise Eş'arîliğin iki kanaldan yani İbn Fûrek ve Cüveynî kanallarından Endülüs'e taşınması ele alınmış ve bu kanalların Endülüs'teki temsilcileri üzerinde durulmuştur. Akabinde Murâbitlar dönemindeki Eş'arî karşıtlığı ele alınarak, Eş'arî mezhebine dayalı bir hükümdarlık olan Muvahhidler üzerinde durulup akabinde Eş'arîlik-Mâlikîlik ilişkisi değerlendirilmiştir.²³ Bölümün son ana başlığında ise Endülüs'te siyasî-itikadî mezhep algısı hakkında genel değerlendirmeler yapılmıştır.²⁴

Sonuç kısmında ise yazar çalışmasından elde ettiği neticeler üzerinde durmuştur ki bunlardan ilki Endülüs'ün fethine katılanların ve bu bölgede iskân ettirilenlerin mezhebi aidiyetlerinin Endülüs'teki ilk mezhebi oluşumlara tesir ettiği hususudur. İkincisi ise kendisine has bir medeniyeti ve İslâm anlayışı olan bu bölgenin mezhebi oluşumunda Kuzey Afrika'nın büyük tesirinin olduğudur. Bir diğer husus ise bu bölgedeki mezheplerin siyaset merkezli olarak çeşitli değişimlere uğradığıdır. Bu husus özellikle Mâlikîlik örneğinde yazarın ilgili bahislerinde genişçe yer bulmuştur. Zira mezhep içi farklı ekoller üzerinden Endülüs'e ulaşan Mâlikîlik bu coğrafyada çeşitli etkenlerle Endülüs Mâlikîliği haline gelmiştir. Bir diğer husus ise Mâlikîlik dışı diğer üç fikhî mezhebin adını bu bölgede ancak eğitim sahasında duyurabildiğidir. Ayrıca siyasî-itikadî fırkalardan Mâlikîliğin bu bölgede ilk dönemlerden itibaren kendini gösterdiği ve Endülüs'ün etnik yapısıyla özdeşleştiği hususu da bir başka çıkarımdır. Hâricîlik dönem dönem kabul görmeye beraber Mu'tezilî âlimlerin halk tarafından reddedilip ve zındıklıkla suçlandığı hususu da bir başka

²⁰ Balcı, *Endülüs'te İslâm Mezhepleri*, 178-193.

²¹ Balcı, *Endülüs'te İslâm Mezhepleri*, 193-216.

²² Balcı, *Endülüs'te İslâm Mezhepleri*, 216-226.

²³ Balcı, *Endülüs'te İslâm Mezhepleri*, 226-236.

²⁴ Balcı, *Endülüs'te İslâm Mezhepleri*, 236-238.

neticedir. Diğer bir husus ise Endülüs'te Şîliğin daha çok Kuzey Afrika Fâtımîlerinin tesiriyle bölgede önemli bir güç haline geldiğidir. Son olarak ise bu bölgede fikhî sahada etkili mezhep olan Mâlikîlik ekseninde çeşitli mezhep kavgalarının yaşandığı, bu kavgalar neticesinde çeşitli mezheplere mensup âlimlerin eserlerinin ateşe verildiği, çeşitli isyanların ve kalkışımaların zuhur ettiği, siyasî âmillerin ise bu tür eylemlere yön verdiği hususu bir başka netice olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁵

Kaynakların yeterliliği açısından değerlendirildiğinde yerli ve yabancı, birincil ve ikincil çalışmaların tamamına yakınının göz önünde bulundurduğu için bu eseri kıymetli bir çalışma olarak zikretmek mümkündür. Buna ilaveten yazarın akademik olmasına rağmen yalın ve anlaşılır bir dil ve üsluba sahip olması, Türkçeyi etkili bir biçimde kullanmış olması eserin değerini daha da artırmaktadır.

Sonuç

Genel olarak bakıldığında Balcı'nın doktora çalışması olan bu eser, gerek Türkiye'de gerekse Türkiye dışında Endülüs üzerine İslâm Mezhepler Tarihi başta olmak üzere, Kelâm, İslâm Tarihi ve Fıkıh alanlarında araştırmalarda bulunacak olan bütün araştırmacıların kesinlikle kayıtsız kalamayacağı bir çalışmadan ibarettir.

Kaynakça

Balcı, Ali Osman. *Endülüs'te İslâm Mezhepleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Balcı, Ali Osman. *Endülüs'te İslâm Mezhepleri*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023.

Kutlu, Sönmez. *Mezhepler Tarihine Giriş*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2018.

²⁵ Balcı, *Endülüs'te İslâm Mezhepleri*, 239-242.

Hava Selçuk, *Türk Tarihinde Kadın ve Savaş* (Konya: Çizgi Kitapevi Yayınları, 2014), 240 Sayfa. ISBN: 9786055022914 ^µ

Hava Selçuk, *Women and War in Turkish History* (Konya: Çizgi Kitapevi Publications, 2014), 240 Pages. ISBN: 9786055022914

Nergiz TAŞ

Doktora Öğrencisi, Bitlis Eren Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı

Ph.D. Student, Bitlis Eren University, Graduate School, Department of History

Bitlis/Bitlis / Türkiye/Turkey

nergiztas3@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6397-9362>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Alanı/Article Field: Tarih/History

Makale Tipi/Article Type: Kitap İncelemesi/Book Review

Makale Dili/Article Language: Türkçe/Turkish

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.8222684>

Geliş Tarihi/Received : 05.08.2023

Kabul Tarihi/Accepted : 11.08.2023

Yayın Tarihi/Published : 01.09.2023


Bu çalışma, yüksek lisans tezinden, doktora tezinden veya yayımlanmamış bildiri metninden mi üretildi? Makalenin ilk sayfasında dipnotta yer alacak şekilde açıkça ifade ediniz. (Cevaplaması zorunludur)/*Was this work prepared from a master's thesis, doctoral thesis or unpublished paper text? Please state it to be given in the footnote on the first page of the study. (Must be answered):* **Cevap:** Hayır / No

Sorumlu yazar olarak yukarıdaki bilgilerin doğruluğunu ve derginin yayın ve yazım ilkelerini kabul ettiğimi beyan ederim./ *As the corresponding author, I declare that the above information is correct and that I accept the publication and editorial principles of the journal.*

^µBu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine uyulmuştur./*In this article, the principles of scientific research and publication ethics were followed.*

Atıf İsnad-2/Cite as Isnad-2: Taş, Nergiz. “Hava Selçuk, *Türk Tarihinde Kadın ve Savaş* (Konya: Çizgi Kitapevi Yayınları, 2014), 240 Sayfa. ISBN: 9786055022914”. *Teemmül* 1 (Eylül 2023), 70-78. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8222684>.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, bir hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*

Telif Hakkı/Copyright: Dergimizde yayımlanan makaleler, [Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/) ile lisanslanmıştır./*The journal is licensed under a Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).* 

Etik Beyan/Ethical Statement: Etik Kurul Kararından muaftır./*It is exempt from the Ethics Committee Approval.*

Destekleyen Kurum veya Kuruluşlar/Supporting-Sponsor Institutions or Organizations: Herhangi bir kurum/kuruluştan destek alınmamıştır./*No support was received from any institution/organization.*

Çıkar Çatışması/Conflict of Interest: Herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır./*No conflict of interest.*

Değerlendirme/Review: Çift Taraflı Kör Hakemlik-Dış Bağımsız./*Double-Blind-Externally Peer-Reviewed.*

Yazar Katkı Oranı/Author Contribution Percentage: Birinci yazar: %100.



Hava Selçuk, *Türk Tarihinde Kadın ve Savaş* (Konya: Çizgi Kitapevi Yayınları, 2014), 240 Sayfa.

ISBN: 9786055022914

Öz

Bu çalışma, Hava Selçuk'un kaleme aldığı ve 2014 yılında Çizgi Kitapevinden çıkan; "Türk Tarihinde Kadın ve Savaş" isimli kitabın tanıtım ve değerlendirmesini içermektedir. Günümüzde siyasî tarihin yanı sıra alternatif tarih çalışmaları da yapılmaktadır. Bu çalışma, güncel araştırma konulardan biri olan kadın ve savaş üzerinde durmaktadır. Eser, ilk uygarlıklardan başlayarak cumhuriyet tarihine kadar Türk kadınının siyasî yapı içerisinde yeri ve rolü hakkında bilgi vermektedir. Kitap, önsüz, giriş, dört bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kitap Kritiği, Kadın, Savaş.

Hava Selçuk, *Women and War in Turkish History* (Konya: Çizgi Kitapevi Publications, 2014), 240

Pages. ISBN: 9786055022914

Abstract

This study includes the introduction and evaluation of the book titled "Women and War in Turkish History" written by Hava Selçuk and published by Çizgi Kitapev in 2014. Today, in addition to political history, alternative history studies are also carried out. This study focuses on one of the current research topics, women and war. The book provides information about the place and role of Turkish women in the political structure starting from the first civilisations to the history of the republic. The book consists of a preface, introduction, four chapters and conclusion.

Keywords: Book Review, Women, War.

Giriş

Geçmişten günümüze kadınlar hakkında mitolojik, antropolojik, sosyolojik, psikolojik ve ideolojik alanlarında çalışmalar yapılmıştır. Dünya tarihinde kadınlar üzerinde inceleme yapmak son derece zordur. Erkek egemen toplumlarda kadınlar arka planda kalması ve kendi kimliklerini ifade edememesi bu alanda yapılan çalışmaların alanını daraltmıştır. Bu eser kadınların da tarihe yön verdiklerini, büyük roller üstlendiği hakkında bilgi vermektedir. İlkel toplumlarda kadının toprak gibi üretici olduğu bakış açısı kadının saygınlığını artırmaya başlamıştır. Dünyaya yeni gelen çocuğun soyu anneye dayatılması ve toplayıcı yönüyle yuvayı inşa etmesi kadının değerini artırmıştır. Lakin insanların yerleşik hayata geçmesi ve hayvanların

evcilleştirilerek tarımda kullanılması kadının statüsünü değiştirmiştir. Bu sebeple toplumlarda ataerkil yapı yerleşmiştir. Bu durum XIX. Yüzyılda sanayileşmeyle kadının ekonomik ve politik hayata girmesiyle son bulmuştur. Fakat dünya genelinde ataerkil yapı büyük oranda baskın gelmektedir (Selçuk, 2014).

Devlet sisteminin oluşmadığı ve sınıfsal farklılıkların az olduğu toplumlarda kadın ile erkek arasında büyük oranda eşitlik söz konusudur. Lakin bu eşitlik toplumun anaerkil bir yapı olduğunu göstermez. Sosyal bilimcilerin geniş araştırmalar sonucunda vardıkları kanı anaerkil bir toplumun tarihte hiçbir zaman olmadı yönündedir. Sadece eşitlikçi toplumlarda kadına ait değerlere önem verilmekteydi. Yapılan incelemeler neticesinde kadın ve erkek eşitliğinin olmamasına rağmen kadına ait değerler toplumsal yapılar varlıklarını günümüze kadar koruyabilmiştir. Güneyde devlet kuran toplumlar Kuzey bölgesine nazaran ataerkil yapıya sahiptir. Türk toplumunda Hunlar, Göktürkler ve Uygurlar bilinenin aksine çok eşli oldukları ortaya çıkmıştır. Bu durum hükümdar ile üst düzey elit kesimlerinde yaygın bir evlilikti. İslâm öncesi Orta Asya’da kadın-erkek arasında sosyal, askerî, siyasî alanlarda her zaman eşit olmadıkları bilinmektedir (Selçuk, 2014; Kubilay, 2023, 383-406).

Savaş kavramının tam anlamıyla tanımlanması hususunda zorluklar bulunmaktadır. Türk Devletlerinde yıllık yapılan kurultaylardan biride “Savaş ve Sayım Kurultayı” idi. Bu kurultay savaş hakkında istişare edilip asker sayısı belirlenirdi. İslâmiyet önce kurulan Türk devletler konar-göçer yaşam sürdürdükleri için gerektiğinde zamanlarda kadınlarda savaşa katılırlardı. Konar-göçer Bozkır toplumlarında ordunun içerisinde her tabakadan cinsiyet bakılmaksızın asker bulunurdu. İlâveten uzun süren savaşlarda kadınlar obalarını kurmak için ok atma, at binme ve kılıç kullanma eğitimleri alırdı. Kadınlar ihtiyaç zamanlarda savaşa intikal edip gerektiği zamanlarda ise obalarını düşman askerlere karşı kurumakla mükelleftiler. Bizans ve Hunlar arasında yapılan savaşlarda kadın cesetlere rastlanmaktadır. İslâmiyet’in kabulünden sonra da Anadolu’da “Bacıyan-ı Rûm” adlı kadın teşkilatı kurulmuştur (Köprülü, 1991, 4/415).

Kadın toplumların devamını sürdürmesi için ana role sahiptir. Bu sebeple kadında sosyal yaşamın içinde kendine düşen görevlerini üstlenmiştir. Eski Türk toplumlarında, kadının rolü erkekle eşdeğer bir seyir izlemiştir. Toy ve yuğ merasiminde düzenlenen spor müsabakalarda kadınlar ve erkekler karşılıklı yarışmaktaydılar. Ayrıca kadınların üstün hünelerleri sayesinde erkekleri birçok spor dalında yenmelerini sağlamıştır. Türk toplumunu incelediğimizde kadınların özgür, ata binmeden maharetli, ok atmada usta, güreş tutabilen bir profil karşımıza çıkmaktadır. Kitap, antikçağ öncesinden XX. asıra kadar geçen tarih süreçte ön plana çıkan Türk kadınlarını konu edinmiştir. Bunlar; Tomris Hatun, Kınakkey Hatun, Hınık Hatun, Terken Hatun, Hürrem Sultan Kösem Sultan, Nene Hatun gibi savaşçı kadınlardır (Selçuk, 2014).

Bölümler

Birinci bölümde yazar Bozkır hayatı ve Türk kadının yaşantısındaki etkisi üzerinde durmaktadır. Türk toplumları konar-göçer yaşantı sürdürdükleri için kadın erkek çocuk yani her bir birey savaşçı özelliklere sahipti. İklim şartlarına bağlı kalarak daha verimli topraklara göç ettiklerini bilinmektedir. Bu bağlamda Türk toplumlarında hayvancılık en önemli husustu. Toplumun her bireyi kendine düşen göreve bağlı olarak sıkı sıkıya bir birlik içerisinde yer alırdı. Barınmak için çadır veya taşınabilir mimari tipte evler inşa etmişlerdir. Bir oba bir yerden başka bir yere göçtüğünde çadırlar bir daire meydana getirecek şekilde belirlenen sıraya göre kurulurdu. Göçebe toplumlarda yerleşik olanlara nazaran savaş daha önemli ve farklı bir unsurdu. Konar-göçer olan Türkler için savaş bir üretim kaynağı ve gelir genişlemesidir. Türkler Orta Asya'da bozkır hayatına uyum sağlamak için atlı, konar-göçer, savaşçı, hayvancılığa bağlı bir yaşam sürdürmüşlerdir.

Türklerin yerleşik hayata geçmesi zorlu bir süreç olmuştur. Ananelerinden kalan geleneklere göre yaşayan Türklerin İslâmiyeti kabul etmeleriyle dönüm noktası yaşanmıştı. X. Yüzyılda ünlü seyyahlar Türklerin yerleşik hayata geçtiğini ve şehirler kurduklarını söylemişlerdir. Bunlar; Bay Balık, Karabalasagun, Hatun Kentler gibi şehirler kurmuşlardı. Aralarında Hatun Kentler ilginçtir. Bu isimle anılan şehirler genellikle hükümdar eşlerinin kaldığı veya savaş zamanında askerlerin eşlerini bıraktıkları son derece korunaklı yerlerdi. Ayrıca Türk hatunların kendilerine ait otağları bulunmaktaydı. Burada birçok elçi ve üst düzey devlet adamları karşıladıkları bilinmektedir. İlâveten Han karargâhlarının yakınında hatunlarında karargâhları bulunurdu.

Türk tarihinde ordu ve halk askerliği özel bir görev olarak benimsemiştir. Savaşmak erkeler, kadınlar ve eli silah tutan herkes için hayat tarzı olarak sürdürülmüştür. Bu bağlamda Türklerde en çok demircilik ve silah yapımı sanayisi gelişmiştir. Türk ordusu ücretli değil doğuştan her Türk erkeği asker olarak dünyaya gelmekteydi. Zorunlu hallerde kadınlarda orduya katılarak usta bir savaşçı olarak hünelerini gösterirdi. Türk kağanın oturduğu yer ve otağını kurmuş olduğu karargâh "ordu" demek idi. Gerek çadırlardan oluşan oba olsun gerekse surlarla çevrili şehir olsun, ordu hakanın oturduğu şehir demektir.

İkinci bölüm'de Türklerin Çağdaş Devletlerde kadın ve savaş başlığıyla İlk Çağlardan 1950 yıllarına kadar kadının toplumdaki statüsü ele alınmıştır. Kadınlar ticaret, siyaset, bilim ve edebiyat gibi alanlarla ilgilenmesini sağlayan bir gelişmiş ortam bulunamamıştır. Kral, hükümdar, din adamı, bilim insanı ve âlimler eski tarihlerden beri erkeklerden çıkmışsa da az sayıda kadınlarda bu alanlarda ün yapmıştır. Bunun sebebi kadının başarısız olmasından değil ataerkil topluma sahip devletler kadını ev işleriyle sınırlı tutmasından kaynaklanmıştır. Ortaçağ kadınlara olan tutum toplumlara göre değişiklik göstermiştir. XI. yüzyılda

İngiltere’de kadınlar kocaları tarafından bir eşya gibi satılabiliyordu. Ayrıca kilise tarafından kadınlar hor görülerek İncil’e el sürmesi yasaktı. Bu durum İngiltere Kralı VIII. Henri’nin (1509-1547) dinde yaptığı reformla son bulmuştur. Romalılar, Roma hukukuna göre kadına küçük görerek noksan akıllı olduğunu kabul ediyordu. İsrail hukukunda da benzer tutumlar sergileniyordu. Kadın hizmetçi muamelesi görüp babası ve eşi tarafından satılabiliyordu.

Eski dönemlerde kadınlara olan bakış açısı günümüzde medeni dediğimiz toplumlarda bile görülmüştür. Hint medeniyetinde kadınlar kocası öldükten sonra evlenemezdi ve acımasızca yakılırdı. Yunan kültüründe erkek eşini istediği zaman kadının rızası olmadan başka erkeklere sunabiliyordu. Çin’de kadın insan olarak bile görülmüyordu ve erkek eşya satın alır gibi eş satın alabiliyordu. Moğollarda evlilik iki kabile arasına yapılırdı. Türkler diğer toplumlarla karşılaştırıldığında kadına olan saygı daha üst seviyededir. Türk-İslâm toplumunda kadın yeri ve değeri yüksek bir statüdedir. Yaratılıştan beri dünya nüfusunun yarısını kadınlar oluşturmuştur. Buna rağmen kadın köle, eşya ve ikinci sınıf insan muamelesi görmüştür. Bu durum endüstriyel topluma geçişe kadar sürmüştür. XVIII. yüzyılın sonlarına doğru endüstriyel devrimin gerçekleşmesi dönüm noktası oluşturmuştur. Bilimsel ve teknik alanlardaki yeni keşifler kadının sosyal hayattaki yerini radikal biçimde değiştirmiştir. Kadın toplumun her alanında erkeklerle eşdeğer pozisyonlarda yer almıştır.

Tarih boyunca sosyal yaşamın birçok alanında yer alan kadınlar en az faaliyette buldukları alan savaşlar olmuştur. Eski Mısır da VII. Kleopatra tarih sayfalarına adını yazdıran nadir kraliçelerden biridir. Güzelliğiyle nam sağlayan kraliçe Romalılara karşı cesurca savaşan büyük kadın hükümdarlardan biridir. Hititlerde siyasî, sosyal ve kültürel hayatta sadece üst tabakada yer alan kadınlar söz sahibi olabilmiştir. Özellikle Hitit kraliçeleri belirli haklara sahip devlet yönetiminde etkili birer bireylerdi. Babil Devleti’nin altın çağında Semiramida namında bir kraliçe tahta oturduğu kayıtlara geçmektedir. Çinli Shang hükümdarı Wu Ding karısı Fu Hao, Çin’de kadınların savaşçı olması yasakla olmasına rağmen ilk kadın generalli olma statüsüne sahip olmuştur. IV. yüzyılda babası yaşlı olduğu için yerine seferberliğe giden Mu Lan günümüzde de hikâyelere konu olmuştur. Daha önce de belirttiğimiz gibi Çin’de kadınların askere girmesi yasaktı ve Mu Lan cinsiyetini gizleyerek yıllarca savaşmış komutanlardan biriydi.

VII-VIII. asırda Ortaçağ’da Bizans kadınları ev ve aile sınırları arasına hapsedilerek toplumsal yaşamdan boyutlandırılmıştır. Hz. Muhammed döneminde İslâm devletinde kadınlar geri hizmetleri karşılama koşuluyla savaşlara katılırlardı. Moğol kadını diğer toplumlara nazaran sosyal hayatta erkeklerle eşit haklara sahipti. Cengiz Han, karar aldığı zaman eşi Börte’ye ve annesi Hoelun’a danıştı. el-Ömerî, “Kadının rolü Moğollarda o kadar büyüktü ki, dünyada bunun başka bir örneği yoktur” cümlesi durumu en iyi

ifade eden sözlerdendir. İlhanlılar ve Hülâgû döneminde de kadınlar savaşlarda hükümdara, at üzerinde eşlik ederlerdi. Marko Polo *Seyahatnâmesi*'nde, Türkistan hükümdarı Kaydu Han'ın kızı Akyürek'in bileğini bükebilecek bir erkeğin olmadığını söylemektedir. İlhanlılarda hanedan hatunlarına ait muhafız birliklerini yani orduları vardı. Antikçağdan Rönesan'a kadar Avrupa'da bütün tasvirlerde felsefeyi bir kadın simgelemişse de sosyal hayatta kadına bakış açısı farklı olmuştur.

Tarihçi Thukidides, "En iyi kadın kendisinden söz edilmeyendir" sözleri kadın hayatının aile yaşamıyla sınırlı olduğunu göstermektedir. Fransa'da aynı durum söz konusuydu bir kadın konuşma kürsüsüne çıkma hakkına sahip değildi. Kadınların subay olarak görev almaları 1881 yılında İngiltere öncülüğünde başlamıştır. Kırım Savaşında Florance Nightingale'nin önderlik ettiği ordu hemşirelik kuvvetlerinin oluşmasını sağlamıştır. 1980'den sonra Fransa, Almanya, Hollanda, Yunanistan Norveç, Portekiz gibi Batı ülkeler kadınların subay olmasına fırsat tanımışlardır. 1994 yılından sonra kadınlar tuğgeneral olma statüsüne yükselmiştir. 1997 senesinde TSK'da 611 sayıda subay kadın bulunmaktaydı.

Üçüncü bölüm İslamiyet öncesi kurulan Türk Devletlerinde savaş ve kadın başlığı altında Türk kadınının statüsü incelenmiştir. Türk yaşamında asıl hâkim unsur savaş olup bu mücadelede erkek, kadın çocuk yer alırdı. Bu sebeple konar-göçer olan Türklerde ani baskılara karşı toplumun her bireyi savaşmak zorundaydı. Özellikle uzun süren savaşlarda obada geride kadın, çocuk ve yaşlıların korunması için tedbirler alınırdı. Bu sebeple kadınlar at binmeyi, ok atmayı, kılıç tutmayı ve birçok savaş tekniği bilmekteydi. Türk kadını zaruri durumlarda sadece savaşlara katılmışlardır. Eski Türklerde kadınlar yalnız savaşlarda değil siyasi sahada da yer almışlardır. Kadınların savaşçı olması İbn Arapşah gibi âlimlerin dikkati çeken bir husus olmuştur.

Altay yöresi destanlarında kadınlar oldukça ön plana çıkmaktadır. Kırgızların Cangıl Mirza, Uygurların Naziğim, Başkurtların Zaya Tülek gibi savaşçı kadınlar karşımıza çıkmaktadır. Manas Destanında Kanıkey, Ayçürek, Zulayka, Ayganış gibi kadınlar alp olup başkahramana yardımcı olan silahlı asker kadınlardır. Canıl Mirza Destanının başkahramanı olan Canıl halkı için ailesinden ve çocuklardan vazgeçmiş büyük savaşçı kadınlardan biridir.

Eski Anadolu'da, Kafkasya'da ve diğer yörelerde İskit/Saka göçü veya istilasına varsa orada muhakkak bir amazon efsanesi ortaya çıkmıştır. Erkeklerin yanında veya erkelere karşı mücadele veren savaşçı kadınlara Grekler amazon adını vermişlerdir. Homeros, İlyada adlı eserinde "Amazonlar gelmişti hani, erkek gibi, işte o gün" sözüyle amazon savaşçıların hüneleri hakkında atıf yapmıştır. Massagetler'in ünlü kraliçesi Tomris bir diğer önemli kahramanlardan biridir. Kocasının ölümüyle tahta çıkan kraliçe Med kralı Kyros'a karşı savaşı

kazanan kahraman bir kadındır. Asya Hun hükümdarı Mete Han, M.Ö. 119'da Çinlilerle büyük bir savaş yaptı. Bu muharebenin sonucunda esir düşen Çin imparatoru Kao, serbest kalmak için Mete Han'ın eşi Ulu Hatun (Yen-shih)'dan yardım istemiştir. Ulu Hatun'un elçi olmasıyla İmparator Kao özgürlüğüne kavuşmuştur.

IV. Yüzyılın başlarında Hun Devletinin devamı olan Chao hanedanının Shih Hu adındaki Yabgunun özenle seçilmiş sadece kadınlardan oluşan bin kişilik hassa ordusu bulunmaktaydı. Avrupa Hun hükümdarı Atilla'nın eşi Arı-Kağan'ın ayrı evi ve hazinesi vardı. Kendi evinde Bizans elçilerini kabul etmiştir. Göktürk Devleti'nde vaziyet aynıydı ve İl-Bilge Hatun'da önemli bir kahramandır. Sabar hükümdarı Balak'ın vefatıyla (520) eşi Boğarık Hatun hükümdar olarak ülkesini kahramanca yönetmiştir. Hazar Devleti 730 yıllarında Parsbit Hatun tarafından yönetildi. Uygur Devleti'nde hakandan sonra hatunun sözü geçerliydi. 743 yılında Moyun-Çur ile Ozmis Tigin arasında gerçekleşen savaşta Ozmis Tigin'in karısı da yer almıştır. Buhara'yı yöneten Hınık/Kınık Hatun Türk melikelerin en önemlilerinden biridir. İslâmiyet öncesi kurulan Türk devletlerinde hükümdar eşleri ve anneleri siyasî, askerî, ekonomik ve sosyal alanlara müdahale etmişlerdir. Vefat eden hükümdarın eşi veya annesi boşalan idarenin başına geçerek devletlerini yönetip komutan sıfatıyla ordularının başında yer almışlardır.

Kitabın son bölümü olan dördüncü bölümde ise İslami dönemde kurulan Türk devletlerinde savaş ve kadın başlığı verilmiştir. Bu bölümde İslâmiyetin kabulüyle kurulan devletlerin bünyesinde çıkan savaşçı kadınlar üzerinde durulmuştur. Türk kadını kimi zaman komutan kimi zamanda bizzat hükümdarlık veya naiplik yapmıştır. İbn Batuta ve İbn Fadlan Seyahatnâmelerinde Türk kadının önemi hakkında bilgiler vermiştir. İlk yazılı kaynaklarda Türk kadını hakkında mühim bilgiler bulunmaktadır. Destanlarda erkek kahramanlar kadar yiğitlik hünerlerine sahiptir. Battal Gazi'nin karısı Zeynep Kayseri'de Bizans askerleriyle kahramanca savaşmıştır. Yaratılış Destanı'nda dünyanın oluşmasında ilham olan Ak-Ana bir kadındır. Dede Korkut'ta Selcan Hatun, Banu Çiçek ve Burla Hatun önemli birer kadın savaşçılardır. Uygur Türklerine ait destanlarda mühim bir figür olan Kızılcı Hanım Hotenli Budistlere karşı yapılan savaşta kahramanca savaşarak şehit düşmüştür. Bir diğer büyük kadın kahraman Emçek Hocam Hatun olup Budistlerle yapılan savaşta düşman bebeklerini emzirdiği için göğüslerini kesmiştir. *Divan-ı Lugati't-Türk* kadınlarının gizli bir şekilde kezik adında bıçak taşıdıklarını söylenmektedir. *Siyasetnâme*'de Nizamülmülk, kadınların siyasete uygun olmadığını söylemektedir.

Yerleşik hayata geçen Türkler savaşlarda artık kadınları götürme gereği duymamışlardır. Hükümdar Hatunu dışında diğer kadınların savaş esnasında payitahta kalmışlardır. Büyük Selçuklu Devletinde hükümdar hatun unvanıyla kocaları üzerinde nüfuz sahibiydiler. Tuğrul Bey'in eşi Altuncan, Sultan Alp Arslan'ın kız kardeşi Gevher, Melikşah'ın eşi Terken Hatun Sencer'in eşi ve Muhammed Tapar'ın Eşi Gevher Hatun

yönetimde rol oynamışlardır. Selçuklularda hatun, hükümdar ile beraber seferlere katılırdı. Türkiye Selçuklu Devleti'nde de hatun yönetimde söz sahibiydi. Devlet işlerinde imza sahibi ve elçi kabul etme statüsüne sahipti. Bu hatunlar arasında yönetime yön veren ve bizzat naiplik yapan hatunlar bulunmaktaydı. Mahperi Hatun, oğlu II. Gıyaseddin Keyhusrev'in vefatından sonra Selçuklu tahtına oturmuştur. Gürcü Hatun, Memlûk Sultanı Baybars'tan korunmak için Tokat Kalesi'ne çekilmiştir.

Ahi Evren'in eşi Fatma Hatun, Moğol İstilasası sırasında esir düşen kadınlar arasında yer almıştır. Bu kadınlar zamanla "Anadolu Bacılar Teşkilatı" kurulmasında temel oluşturmuştur. Harizmşahlar döneminde kadınlar hakkında Ravendî, şu şekilde anlatmaktadır. Sultan Tekiş devrinde Irak'taki savaşa katılan Harizm ordusu içinde kadın savaşçılar da olduğunu söylemektedir. Alaüddün Tekiş'in eşi Terken Hatun, devlet yönetimde söz sahibi kadınlardan biriydi. Anadolu Beylikleri arasında isimli veya isimli birçok kahraman kadın bulunmaktaydı. Saltuklu hükümdarı II. İzzeddin kızı Mama Hatun babasının vefatından sonra erkek rakiplerini devirerek beyliğin başına geçmiştir. Memlûk Devleti'nde, tarihe adını yazdıran Şecerü'd-Dürr, Mısır'da hüküm süren ilk kadın sultandır. Hindistan'da kurulan Türk devletinde örnekleri çoktur. Babür Devletinin şahı Hümayun'un kız kardeşi Gülbeden kaleme aldığı Hümayunâme'de kadınların erkelerle birlikte sohbet edebildiği meclislerin var olduğunu ve birçok spor dalına katıldıklarını yazmaktadır.

Sultan Şemseddin İltutmuş, kızı Sultan Raziye'nin yetenekli olduğunu keşfederek oğullarını yerine onu velayet tayin etmiştir. XIV. asırda Alaeddi Kalaç ile Hindu Hükümdarı Raca arasında meydana gelen savaşta Güllü-Bihişt'in komuta ettiği birlik Raca'nın yenilmesini sağlamıştır. Timurlu Devleti'nde de diğer Türk devletlerinde olduğu gibi kadınlar yönetime yön verebilmekteydi. Emir Timur'un eşi Olcay Türkan kocasıyla beraber birçok savaşa iştirak etmiştir. Timur'un gelini Hanzade'nin kendisine ait bir ordusu olduğu bilinmektedir. Safevî Devleti'nin hükümdarları seferlere eşlerini de götürürlerdi. Rumlu Hasan, Şah İsmail'in ailesini beraberinde savaşa götürdüğünü söylemektedir. Şah İsmail'in ölümünden sonra da Hatun'u Taçlı Begüm devlet üzerinde söz sahibi olmayı başarmıştır. Şah Muhammed Hüdabende devlet idaresinde liyakatsiz olması sebebiyle eşi Hayrünisa Begüm yönetimde etkili olmuştur.

Akkoyunlular'da Uzun Hasan döneminde kadınlar devletlerarası elçilik göreviyle karşımıza çıkmaktadır. 1461 yılında Uzun Hasan ve Fatih Sultan Mehmet arasında Trabzon seferi esnasında Sare Hatun elçilik görevinde bulunmuştur. Uzun Hasan'ın annesi Sare Hatun, Osmanlıların ilerleyişini durdurmak için aracılık yapmıştır. XV. Asırda Anadolu'ya gelen Fransız elçisi B. De la Broquere Dulkadiroğullarına bağlı 30.000 kadın süvarinin bulunduğunu söylemektedir. Osmanlı Devleti'nde kadınlar yönetimde söz sahibi olmuş ve gerektiğinde haseki sultanlar naiplik yaparak idarenin devamını sürdürmüşlerdir. IV. Mehmet'in eşi Haseki Sultan gümüşten yapılmış sirem arabasıyla seferlere katıldığı bilinmektedir.

Milli mücadele ve I. Dünya Savaşı'nda ön plana çıkan isimli-isimsiz birçok kahraman Türk kadını bulunmaktadır. 1877 Rus garbinde Erzurum'da meydana çıkan Nene Hatun, 93 harbinde topladığı kadınlardan gönüllü ordu oluşturan Kara Fatma tarihte iz bırakan en büyük kadın kahramanlardır. Çanakkale Savaşı'nda da gerek cephede gerekse cephe geresinde erkeklerle omuz omuza savaşan binlerce kadın savaşçı vardı. I. Dünya Savaşı'nda birçok erkek hayatını kaybettiği için 1917 yılında "Birinci Ordu Kadın İşçi Taburu" kuruldu. Bu ordu terzilik, berberlik, sanatkârlık gibi işçilik alanlarında oluşan boşluğu kadınlar doldurdu. Milli mücadele döneminde Gördesli Makbule, Küçük Nezahet, Ayşe Çavuş, Bitlis Defterdarlığın eşi, Süreyya Sülün Hanım, Asker Saime, Kılavuz Hatice, Tayyar Rahime, Şöhret Ana, ortaya çıkan savaşçı kadın kahramanlardır.

Sonuç

Dünyanın yarısını oluşturan kadınlar yaratılıştan itibaren tarihe yön vermişlerdir. Tarih boyunca devlet bünyelerinde büyük roller üstlendikleri bilinmektedir. Eserde Türk tarihinde kadınların yönetimde, savaşta ve sosyal yapıda nasıl rol oynadığı üzerinde durulmaktadır. Türk kadınları diğer toplumların kadınlarına kıyaslandığında savaşçılıklarıyla ön plana çıktıkları görülmektedir. İlk kurulan Türk devletlerden Kurtuluş Savaşı'na kadar isimli-isimsiz birçok kahraman Türk kadınına rastlamaktayız. Kitap, bu isimler üzerinde durarak Türk kadının tarihsel süreçteki statüsü ve savaşçı yönlerine toplu bir şekilde incelemiştir. Bu yönüyle Türk kadının konu edinen ve literatüre katkı sağlayan önemli bir çalışma olmuştur.

Kaynakça

Köprülü, Orhan F. "Bâciyân-ı Rûm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/415. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Kubilay, Sevda. "Tarihi Perspektiften Bilim Dünyasında Kadının Yeri". *Tarih Araştırma Dergisi* 42/73, (2023), 383-406.

Selçuk, Hava. *Türk Tarihinde Kadın ve Savaş*. Konya: Çizgi Kitapevi Yayınları, 2014.

Turgay Gökgöz, *Mahmûd el-Mes'adî: Modern Tunus Edebiyatına Bir Bakış* (Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2022), 200 Sayfa. ISBN: 9786258227307 ¹
Turgay Gokgoz, *Mahmoud al-Mas'adi: A Synoptic of Modern Tunisian Literature* (Ankara: Sonçağ Publishing, 2022), 200 Pages. ISBN: 9786258227307

Eyüp BOZKURT

Arş. Gör., Bitlis Eren Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı
Res. Assist., Bitlis Eren University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Eastern Languages and Literatures, Department of Arabic Language and Literature
Bitlis/Bitlis / Türkiye/Turkey
eyupbozkurt35@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-7331-847X>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Alanı/Article Field: Arap Dili ve Edebiyatı/Arabic Language and Literature
Makale Tipi/Article Type: Kitap İncelemesi/Book Review Geliş Tarihi/Received : 05.08.2023
Makale Dili/Article Language: Türkçe/Turkish Kabul Tarihi/Accepted : 12.08.2023
DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.8225895> Yayın Tarihi/Published : 01.09.2023


Bu çalışma, yüksek lisans tezinden, doktora tezinden veya yayımlanmamış bildiri metninden mi üretildi? Makalenin ilk sayfasında dipnotta yer alacak şekilde açıkça ifade ediniz. (Cevaplaması zorunludur)/*Was this work prepared from a master's thesis, doctoral thesis or unpublished paper text? Please state it to be given in the footnote on the first page of the study. (Must be answered):* **Cevap:** Hayır / No

Sorumlu yazar olarak yukarıdaki bilgilerin doğruluğunu ve derginin yayın ve yazım ilkelerini kabul ettiğimi beyan ederim./ As the corresponding author, I declare that the above information is correct and that I accept the publication and editorial principles of the journal.

¹Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine uyulmuştur./In this article, the principles of scientific research and publication ethics were followed.

Atıf İsnad-2/Cite as Isnad-2: Bozkurt, Eyüp. "Turgay Gökgöz, Mahmûd el-Mes'adî: Modern Tunus Edebiyatına Bir Bakış (Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2022), 200 Sayfa. ISBN: 9786258227307". *Teemmül* 1 (Eylül 2023), 79-85. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8225895>.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, bir hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Telif Hakkı/Copyright: Dergimizde yayımlanan makaleler, [Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/) ile lisanslanmıştır./The journal is licensed under a [Attribution 4.0 International \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/). 

Etik Beyan/Ethical Statement: Etik Kurul Kararından muafır./It is exempt from the Ethics Committee Approval.

Destekleyen Kurum veya Kuruluşlar/Supporting-Sponsor Institutions or Organizations: Herhangi bir kurum/kuruluştan destek alınmamıştır./No support was received from any institution/organization.

Çıkar Çatışması/Conflict of Interest: Herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır./No conflict of interest.

Değerlendirme/Review: Çift Taraflı Kör Hakemlik-Dış Bağımsız./Double-Blind-Externally Peer-Reviewed.

Yazar Katkı Oranı/Author Contribution Percentage: Birinci yazar: %100./First Author: %100.



Turgay Gökğöz, *Mahmûd el-Mes'adî: Modern Tunus Edebiyatına Bir Bakış* (Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2022), 200 Sayfa. ISBN: 9786258227307

Öz

Bu çalışmada, daha önce *Modern Cezayir Edebiyatı*, *Modern Cezayir Öyküsü* ve *Güney Amerika'da Mehcer Şiiri* isimli kıymetli çalışmalarıyla bilinen yazar Doç. Dr. Turgay Gökğöz'ün *Mahmûd el-Mes'adî: Modern Tunus Edebiyatına Bir Bakış* isimli eserinin değerlendirilmesi yapılacaktır. Kuzey Afrika ülkelerinin edebiyatlarına ilişkin çalışmaları da olan yazarın bu eseri, 2022 yılında Sonçağ Yayıncılık'da yayımlanmıştır. Orta hacimli olup 200 sayfadan oluşan bu kitap, önsözün ardından beş ayrı bölümden oluşmaktadır. Eserde, modern Tunus edebiyatında önde gelen yazarlardan birisi olan Mahmûd el-Mes'adî'nin hayatı, edebi kişiliği, eserleri, üslubu, fikrî ve felsefî yönü, Mes'adî'ye yöneltilen eleştiriler, Mes'adî ekolü ve Mes'adî'nin gelişiminde aktif rol oynadığı *el-Mebâhis* Dergisi ele alınmıştır. Ardından Tunus romanının gelişimi ve önde gelen yazarlar, Tunus Zeytûne Üniversitesi ile Tunus gazete ve dergilerinin Cezayir kültürel yaşamı üzerindeki etkileri, modern Tunus edebiyatını etkileyen başlıca kültürel etmenler ve Tunuslu yazar Ebû'l-Kâsım eş-Şâbbî'nin şiirciliği hakkında önemli bilgilere yer verilmiştir. Eserin genel olarak Arap dili ve edebiyatı ve özel olarak ise Tunus edebiyatı alanında önemli bir boşluğu doldurduğu ve bu alanda çalışma yapacak olan araştırmacılar için önemli bir kaynak teşkil ettiği söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Kuzey Afrika, Tunus, Mahmud el-Mes'adî, Kitap İncelemesi.

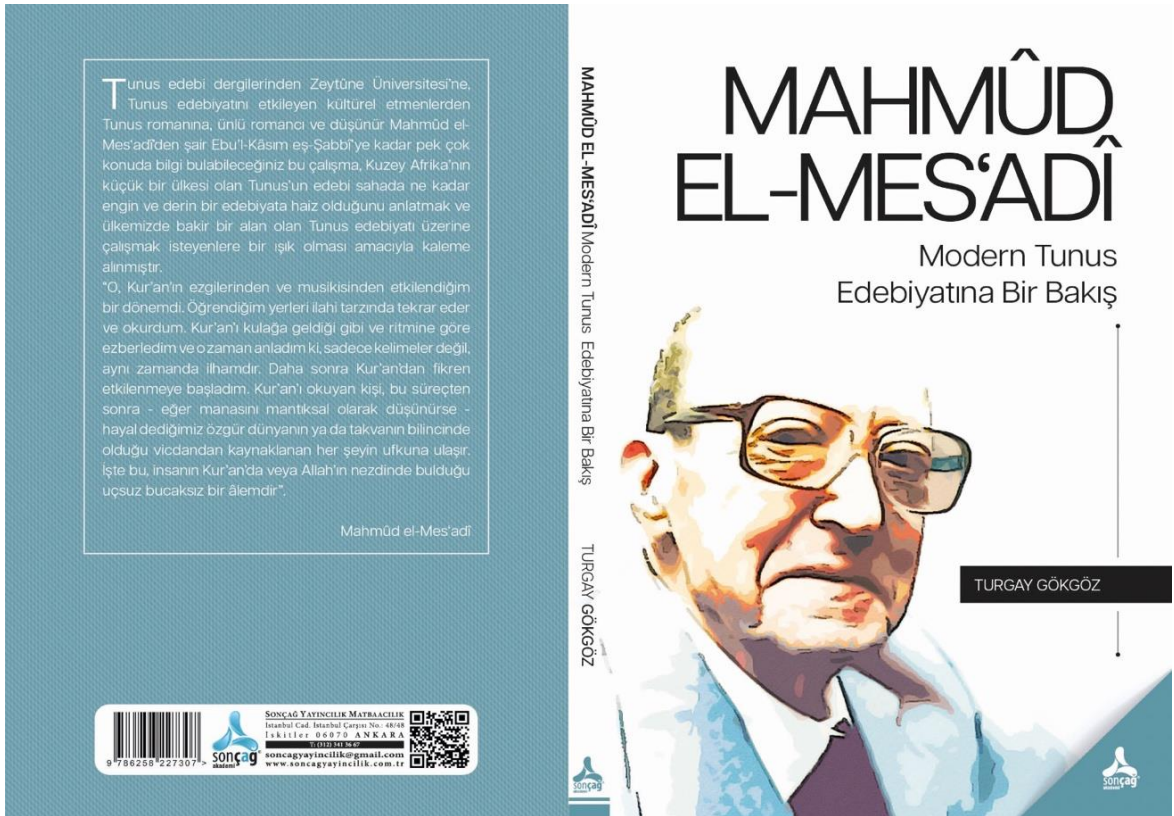
Turgay Gokgoz, *Mahmoud al-Mas'adi: A Synoptic of Modern Tunisian Literature* (Ankara: Sonçağ Publishing, 2022), 200 Pages. ISBN: 9786258227307

Abstract

In this study, Assoc. Prof. Dr. Turgay Gokgoz's *Mahmoud al-Mas'adi: A Look at Modern Tunisian Literature*, who is also known for his valuable works titled *Modern Algerian Literature*, *Modern Algerian Story* and *Mahjar Poetry in South America*, will be evaluated. This work of the author, who also has studies on the literatures of North African countries, was published in Sonçağ Publishing in 2022. This medium-volume book, which consists of 200 pages, consists of five separate chapters after the preface. In this work, the life of Mahmoud al-Mas'adi, one of the leading writers in modern Tunisian literature, his literary personality, works, style, intellectual and philosophical aspect, the criticisms directed at Mas'adi, the Mas'adi

school and the magazine *al-Mabâhis* in which he played an active role in the development of Mas'adi are discussed. Important information was then given about the development of the Tunisian novel and its leading authors, the influence of the University of Tunis Zaytuna and Tunisian newspapers and magazines on Algerian cultural life, the main cultural factors influencing modern Tunisian literature, and the poetics of the Tunisian writer Abu al-Qasim al-Shabbi. It can be stated that the work fills an important gap in the field of Arabic language and literature in general and Tunisian literature in particular and constitutes an important source for researchers who will work in this field.

Keywords: Arabic Language and Literature, North Africa, Tunisia, Mahmoud al-Mas'adi, Book Review.



Turgay Gökğöz'ün *Mahmûd el-Mes'adî: Modern Tunus Edebiyatına Bir Bakış* isimli eserinin birinci bölümü "Modern Tunus Edebiyatında Mahmûd el-Mes'adî ve Ekolü" adıyla isimlendirilmiştir. Bu bölümde Modern Tunus edebiyatında çok yönlülüğüyle ün salmış bir şahsiyet olan Mahmûd el-Mes'adî'nin XX. yüzyıl Tunus'una hayatı, eserleri, fikirleri ve üslubuyla damgasını vurmasından bahsedilmiştir. Yazarın hayatı, edebi kişiliği ve eserlerine bu bölümde değinildikten sonra Mes'adî ekolünün oluşmasına etki eden hususlara temas edilmiştir. Zira bu ekolün oluşmasındaki en büyük etken, hikâyelerinde ve romanlarında felsefi konulara ağırlık vermesi, dünyaya geliş amaçlarını sorgulaması ve kendisine has birtakım kurgusal formlar

kullanmasıdır. Öte yandan yazara göre Mes'adî'yi diğer yazarlardan ayıran en büyük fark ise eserlerinde kullandığı dil ve üslubunda yatmaktadır. Nitekim Mes'adî'nin üslubunda Kur'an etkisi ve Batılı varoluşçu filozofların etkisi bariz bir şekilde görülmekte, üslubunun yoğun olması bu unsurlara dayandırılmaktadır. Mes'adî'nin üslubunun eleştirilenler tarafından sıklıkla eleştirildiği ve bu durumun eserlerini anlamayı zorlaştırdığı zikredilmiştir. Bu duruma cevaben ise yazarın basit bir üslubu benimsemeyi istememesi, ele aldığı konuların toplumla çok alakalı olmayıp genellikle idealizm ve metafizikle alakalı olmasından kaynaklandığı ve güncel toplumsal sorunlara temas etmiş olsa da bunun doğrudan olmadığı belirtilmiştir.

Paris Sorbonne Üniversitesi'nde Arap Dili ve Edebiyatı alanında eğitimini tamamlayan Mes'adî, çalışmalarını 1940'lı yıllara gelindiğinde kaleme almaya başladı. Edebi eserlerinde genel itibarıyla felsefi bir üsluba yönelmiş olan yazar, edebiyatla felsefeyi harmanlamış olması açısından Tunus edebiyatında sıra dışı yazarlardan biri olarak kabul edilmektedir. Eserlerinde ilhamının gücü, tefekkürün derinliği ve edebi yönünün estetiği ile dikkat çeken Mes'adî'nin ölüm ve hayat, özgürlük ve sorumluluk, iman ve zaman gibi kavramlar üzerine yoğunlaştığı zikredilmektedir. Eserde, 1955 yılında yayımlanan *es-Sudd* (Baraj) isimli eserinin yanı sıra *Mevlidu'n-Nisyân* (Unutkanlığın Doğuşu) isimli uzun hikâyesiyle ön plana çıktığına değinilmektedir. Bu uzun hikâyenin ise üslubunu yansıtan en iyi eseri olup, kurgu alanında eser veren diğer Tunuslu çağdaşlarının aksine onun metafizik ve sembolizmi çalışmalarında sıklıkla işlediğine dikkat çekilmektedir. Ayrıca Reşâd Hamzâvî'ye göre Mes'adî'nin hikâyelerinin çoğunun Tunus'ta kaleme alınmış deneme mahiyetindeki ilk kısa öyküler olduğu belirtilmektedir. Bu öykülerde işlenen temaların *Binbir Gece Masalları* ve *Kitâbu'l-Eğâni*'de ele alınan temalarla benzerlik gösterdiği ancak Mes'adî'nin bu temaları daha modern bir üslup ve tarz benimseyerek işlediği ifade edilmektedir.

Birinci bölümde Muhammed Salâh 'Umrî'nin Mes'adî ile yapmış olduğu röportajın yanı sıra Mes'adî'nin edebiyata dair görüşlerine de yer verilmektedir. O, edebiyata ilişkin görüşlerini şu şekilde ifade etmektedir: *"Bana göre olan edebiyatın en önemli özellikleri üzerinde durmak istiyorum. Edebiyat, edebiyatçıya göre bir varlık tecrübesidir ve edebiyat yazarın meydana getirdiği, kendisinin yaşadığı ve kalbinin tam da ortasında duran bir tecrübedir. O, tecrübeyi kendisinden çıkarıp toplumdaki insanların arasında yayar, insanlar da onu kendilerine yarayacak şeylerde kullanırlar. Tecrübenin onlara yardım edebilmesi için onların da her durumda varlık için çalışmaları gerekir. Mes'adî, her varlığı yontulmuş bir emek ve kazanç olarak görür ve der ki: 'Hayat; varlık, imkânsızlık ve trajedir'. Kendisinin kaleme aldığı kitap varlık tecrübesinin hikâyesi ya da insani varlığın macerasıdır."* Mes'adî'ye göre yazarın en önemli görevi, yazacağı yazıları kendisine bir görev addedip sorumlulukla yazmasıdır. Daha doğrusu bu yazma işini toplumun hislerine ayna tutabilmek için bir mecburiyet olarak görmesidir.

Öte yandan eserde, Mes'adî'nin felsefi anlamdaki çizgisini belirtmek için Mısırlı eleştirmen Tâhâ Huseyn'in Mes'adî'nin eserlerine yönelttiği eleştirilere yer verilmiştir. Tâhâ Huseyn, Mes'adî'nin *es-Sudd* isimli eserine şu eleştiriyi yöneltmiştir: “*Ben bu çalışmayı iki kez okudum ve bu konuşmayı yapmadan önce de yeniden gözden geçirmeye ihtiyaç duydum. Yazar, bu esere bütün kalbini, aklını ve sanatsal yaratıcılığını ve Arapçaya dair olan sıra dışı hâkimiyetini yerleştirmiş, parlak üslubunu ve seçtiği kelimeleri kullanmıştır. Bununla eğlenmeyi değil de felsefi düşüncüyü harekete geçirmeyi amaçlamıştır. Bunun derin ve ince felsefi bir hikâye olduğunu söyleyebilirsiniz. el-Mes'adî, Albert Camus'u bilmemekteydi ve kendisi Fransız edebiyatçı Camus'dan etkilenmemiştir. İkisi sadece aynı görüşte buluşmuşlardı. Varlık felsefesi el-Mes'adî'nin felsefesinde İslami bir şekilde görülürken Fransız yazarın ise onu Hristiyan inancı çerçevesinde ele aldığı görülür ve bu durumda bir gariplik yoktur.*” Mes'adî'nin 1940'lı yıllarda Tunus'un en önemli dergilerinden biri olan *el-Mebâhis* Dergisi'ndeki faaliyetlerine de değinen yazar, Mes'adî'nin bu derginin gidişatında önemli bir etkisinin olduğunu, dergideki liderliği döneminde belirli bir edebi anlayış ve yeni bir eleştirel söylem oluştuğunu ve Mes'adî'nin Tunus ve diğer ülkelerdeki okurlar tarafından tanınmasında bu derginin büyük bir rolünün olduğunu belirtmiştir.

Eserin ikinci bölümü olan “Modern Tunus Romanına Bir Bakış” isimli kısımda yazar, Tunus'un edebiyat anlamında Mısır, Lübnan, Suriye ve Ürdün gibi Doğu Arap ülkelerine nazaran geri kaldığını ve bu geri kalmışlığın sebebi olarak da Kuzey Afrika'nın genel olarak en önemli sorunu olan Fransız sömürgesi ve bu ülkelerde meydana gelen çeşitli olaylar olduğunu zikretmiştir. Bu gibi sebeplerden ötürü Tunus'ta roman ve öykü gibi nesir türlerinin ilk örnekleri daha sonraları ortaya çıkmıştır. Ancak Fransızların yıldırıcı politikalarına rağmen XX. yüzyılın ilk çeyreğinde edebi kalkınma hususunda girişimler görülmeye başlanmıştır. Öte yandan Tunus'ta Kuzey Afrika'daki diğer Arap ülkelerine nazaran 1901 gibi erken bir zamanda edebi eserlerin görülmeye başlanması dikkatleri çeken bir durumdur. 1930'lu yılların Tunus romanının başlangıcı olarak sayılabileceğine değinen yazar, Tunus sanatsal romanının ancak 1950'li yıllara gelindiğinde modern anlatım tekniklerine uygun bir forma geldiğini ifade etmiştir.

Genel olarak modern Tunus edebiyatı, 1956 senesinde Tunus'un Fransızların işgalinden kurtulması sonrası gelişme kaydetme noktasında ivme kazanmıştır. Yazar, bu durumun meydana gelmesindeki en önemli faktörün, bağımsızlık öncesinde önde gelen yazarlar tarafından ortaya konan edebi girişimlerde saklı olduğunu ifade etmiştir. Öte yandan bu durumun genel olarak edebiyatın tüm türlerinin, özel olarak ise roman türünün ciddi bir gelişme katmesinde etkili olduğuna temas etmiştir. Nihayetinde edebi ürünlerin basımında artış yaşanmış ve bu durum, hem okurların artmasına hem de Arap edebiyatının yelpazesinin genişlemesine vesile olmuştur. 1980'li yıllara gelindiğinde ise roman türü Tunus edebiyatında yazarların duygu ve düşüncelerini

ifade etmek için kullandıkları en önemli tür haline gelmiştir. Zamanla birçok konunun romanlarda işlendiği görülmüş ve roman türü Tunus edebiyatında psikolojik, sembolik, tarihi, realist, toplumsal, ulusal ve otobiyografik gibi türlere ayrılmak durumunda kalmıştır. Romanın bu alt türlerinde eser kaleme alan yazarlar, buldukları toplumun yaşadığı problemler başta olmak üzere pek çok konuyu eserlerinde işlemişlerdir. Yazar, bu bölümde genel itibarıyla Tunus edebiyatında roman telif etmiş Mahmûd el-Mes'adî, Muhammed Sâlih el-Câbirî, Muhammed el-Hâdî b. Sâlih, Beşîr Hureyyif, Abdulhamîd el-Munîf, Reşâd el-Hamzâvî, Muhammed el-'Arûsî el-Matvî, Hasen Nâsır ve Muhammed el-Bârdî gibi yazarlardan örnekler vererek eserlerinde ele aldıkları konuları aktarmaya çalışmıştır.

Eserin üçüncü bölümü “Fransız Sömürgesi Döneminde Zeytûne Üniversitesi'nin ve Tunus Gazetelerinin Cezayir Kültürel Yaşamı Üzerindeki Rolü” adıyla isimlendirilmiştir. Bu bölümde, uzun yıllar Fransa'nın sömürge politikalarına maruz kalan Cezayir'in Arapça, İslâm dini ve diğer İslâm ülkeleriyle olan organik bağının ortadan kaldırılmaya çalışılarak asimile edilmeye çalışılmasından bahsedilmiştir. Bu durumun önüne geçmek için ise sömürge karşıtı mücadelelerin ilk olarak kültürel düzeyde gerçekleşmesi gerekiyordu. Söz konusu bu mücadeleye Zeytûne Üniversitesi'nde eğitim almış olan 'Abdulhamîd b. Bâdis başta olmak üzere birçok yazar ve edebiyatçı, Cezayirli Müslüman Âlimler Cemiyeti'ni oluşturarak Cezayir halkını kültürel ve millî anlamda bilinçlendirme anlamında aktif rol oynamışlardır. Bu süreçte, cami ve okullarda mücadeleye yönelik eğitimler verilmesi ve birçok dergi ve gazetede yayınlar kaleme alınmasının yanı sıra millî bilinci güçlendirmek adına Cezayirli gençlerin Tunus Zeytûne Üniversitesi'nde eğitim almaları sağlanmıştır. Cemiyetin gerçekleştirdiği bu çalışmalar, Cezayir'in önde gelen edebiyatçılarının yetişmesinde Zeytûne Üniversitesi'nin katkılarını gözler önüne sermektedir. Öte yandan Cezayir'de 1907'den 1962 senesine kadar süren ve edebi hayatı ciddi anlamda etkileyen Fransızların uyguladığı yayın yasağı, Tunus gazete ve dergileri aracılığıyla bir nebze de olsa giderilmiştir. Yazar, zikri geçen bu durumlardan hareketle Tunus'taki eğitim kurumlarının ve süreli yayınların Cezayir'deki edebi ve kültürel hayata olan katkısına dikkat çekmiştir.

“Modern Tunus Edebiyatını Etkileyen Başlıca Kültürel Etmenler” adıyla isimlendirilen kısım eserin dördüncü bölümüdür. Bu bölümde yazar, 1956 yılında bağımsızlığını henüz yeni kazanmış olan Tunus'ta modern edebiyatın başlangıcını bir takım etkenlere dayandırmış ve bunları zikretmiştir. Bu etkenler arasında, XIX. yüzyılın sonunda açılan Batı tarzı okullar, yazarların edebi çalışmalarını yayımlayabilecekleri dergi ve gazetelerin kurulmasına değinilmiştir. Bunun yanı sıra yazarların yayınlarını yapabilmeleri için uygun ortamın sağlanmasının ardından oluşturdukları edebi ekollerle Tunus edebiyatına yön verecek olan edebiyatçıların yetişmesi ve sonraki nesilde yetişecek olan yazarları etkilemeleri modern edebiyatın başlangıcına katkı sunan hususlar arasında yer almaktadır.

Eserin son bölümü ise “Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî'nin Şiirlerinde Halk” adıyla isimlendirilmiştir. Yazar bu bölümde, modern Arap şiirin öncülerinden olan Tunuslu şair Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî'nin hayatı, eserleri ve şairliğini ayrıntılı olarak incelenmiştir. Şairi, insan özgürlüğü ve düşünce hakkı gibi konuları işlemesi bakımından Fransız yazar Voltaire'ye benzeten yazar, iki yazarın da eski şiir kalıplarını bırakıp modern şiir kalıplarını benimsediklerini ifade etmiştir. Öte yandan bu bölümde şairin şiirleri vasıtasıyla Tunus halkında bir millî bilinç oluşturup bağımsızlığa ulaşmak için aktardığı ifadeler de değinilmiştir.

Netice itibariyle Doç. Dr. Turgay Gökğöz'ün kaleme almış olduğu *Mahmûd el-Mes'adî: Modern Tunus Edebiyatına Bir Bakış* adlı bu eser, ülkemizde bakir bir alan olan Tunus edebiyatı ile ilgili olması bakımından son derece önemlidir. Zira yazar, genel olarak Tunus edebiyatı özel olarak ise yazar Mahmûd el-Mes'adî hakkında ayrıntılı bilgiler sunmuş olup Arap dili ve edebiyatı alanında önemli bir boşluğun doldurulmasına katkıda bulunmuştur. Bu sayede eser, hem Tunus edebiyatı hem de Mahmûd el-Mes'adî ile ilgili çalışma yapacak olan araştırmacılar için başucu eser özelliği taşımaktadır. Ayrıca eserin Tunus özelinde olması Kuzey Afrika'daki diğer Arap ülkeleri için de benzer çalışmaların yapılması noktasında teşvik edicidir.