

ISSN 1300-9672
e-ISSN 2602-2346



SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Review of the Faculty of Divinity
University of Süleyman Demirel

H a k e m l i D e r g i
(Refereed Journal)

Yıl (Year): 2022/2

Sayı (Number): 49

Derginin Sahibi (Owner of the Journal)

S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Adına Dekan Prof. Dr. Muhammet Sadık AKDEMİR

Derginin Editörü (Editor-in-Chief of the Journal)

Prof. Dr. Musa KOCAR

Editör Yardımcısı (Co-Editor)

Arş. Gör. Fatmanur CERAN KÖKSAL

Dergi Yayın Kurulu (Editorial Board of the Journal)

Prof. Dr. Kemaleddin TAŞ

Prof. Dr. Mehmet Saffet SARIKAYA

Prof. Dr. Rifat OKUDAN

Prof. Dr. Nevin KARABELA

Prof. Dr. Hüseyin CERTEL

Prof. Dr. Talat SAKALLI

Prof. Dr. Adnan KOŞUM

Prof. Dr. Nejdet DURAK

Prof. Dr. Ali Galip GEZGİN

Prof. Dr. Hülya ALTUNYA

Prof. Dr. Hasan Tevfik MARULCU

Prof. Dr. Ayşe Sıdıka OKTAY

Prof. Dr. Bahattin YAMAN

Prof. Dr. Sadettin ÖZDEMİR

Prof. Dr. Murat SARICIK

Doç. Dr. Ali BULUT

Doç. Dr. Azize UYGUN

Doç. Dr. Hatice TOKSÖZ

Doç. Dr. Melek DİKMEN

Öğr. Gör. Erdoğan ATEŞ

SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli akademik bir dergidir ve yılda iki defa yayımlanır. Dergi, *MLA Directory of Periodicals* ile *MLA Master List of Periodicals*'a kayıtlı olup, *MLA International Bibliography* adlı uluslararası indeks tarafından taranmaktadır. Dergide yayımlanan İngilizce makaleler, 2006 yılı 16. sayıdan itibaren *Index Islamicus* adlı uluslararası indeks tarafından taranmaktadır. Dergi, 2009 yılı 23. sayıdan itibaren *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM)* tarafından taranmaktadır.

Elektronik ortamda ve basılı olarak yayınlanmakta olan dergimiz 2017/2 sayısı itibariyle yalnız Dergipark üzerinden elektronik ortamda yayınlanmaya devam etmektedir. Dergimizde çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılmaktadır.

Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan makale ve yazılar kaynak gösterilmek şartıyla iktibas ve atıf şeklinde kullanılabilir.

©İlahiyat Fakültesi Isparta-2022

İÇİNDEKİLER (CONTENTS)

ARAŞTIRMA MAKALELERİ (RESEARCH ARTICLES)

- Muhammet Sadık AKDEMİR- Mehmet BEKTAŞ**
İMÂDEDDİN ZENGİ'NİN SİYASİ, ASKERİ ve İDARİ FAALİYETLERİ (1127-1146).....5-23
Political, Military and Administrative Activities of Imadeddin Zengi (1127-1146)
- İsmail Hakkı GÖKSOY- Sümeyye YELİMLİBAĞ**
MUĞLA ŞEHİR ESKİ MEZARLIĞI'NIN MEZAR TAŞLARINDA HARF DEVRİMİNİN ETKİSİ.....24-62
The City Old Cemetery of Muğla: The Effect of the Letter Revolution on Tombstones
- Talat SAKALLI- Hediye GÜLTEKİN**
EBÜ'L-LEYS ES-SEMERKANDI'NIN TENBİHÜ'L-GÂFİLİN ADLI ESERİNİN HADİS İLİMLERİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ.....63-87
Evaluation of Ebul-Leys Es-Semerkan'd's Tenbihü'l-Gâfilîn in Terms of Hadith
- Betül SARIKELLE- Ali BULUT**
TEFSİR-İ MEVÂKİB'İN MEÂL ÖZELLİKLERİ AÇISINDAN TAHLİLİ.....88-103
Analysis of *Tafsır al-Mawakib* in Terms of Translation Features
- Abdülgaffar ASLAN- Emre KÖKSAL**
NEBİ VE RESUL KAVRAMLARININ İÇERİKLENDİRİLMESİ -Sünnî ve Mu'tezilî Yaklaşımlar Bağlamında Bir Değerlendirme-.....104-118
Content of the Concepts of Nabi and Rasul -An Evaluation in the Context of Sunni and Mu'tazilite Approaches-
- Hatice TOKSÖZ- Muhammed Sami PARLAYICI**
GEÇ DÖNEM OSMANLI ÂLİMLERİNDEN ALİ İRFAN EĞRİBOZİ'NİN İLM-İ AHVÂL-İ RUH ADLI KİTABI (Transkripsiyon ve Değerlendirme).....119-166
The Book of *İlm-i Ahval-i Ruh* by Ali Irfan Eğribozî, a Late Ottoman Scholars (Transcription and Evaluation)
- Şaban ERDİÇ**
TÜRK AİLE KÜLTÜRÜNDE DİNİN DEĞİŞİMİ: AKDENİZ KÖYÜNDE EVLİLİK DEĞERLERİ ÜZERİNE UYGULAMALI BİR ARAŞTIRMA.....167-183
Change of Religion in Turkish Family Culture: An Applied Research on Marriage Values in the Mediterranean Village
- Mehmet Sami BAGA**
KEMALPAŞAZÂDE'NİN CİSİM RİSÂLESİ: İNCELEME, TAHKİK ve ÇEVİRİ.....184-213
Kemâlpashâzâde's "Treatise of Body": Analyzing, Edition, and Translation
- Yasemin VARLIOĞLU MENEMEN- Kamile ÜNLÜSOY**
CEZAYİR'DE İSLAMİ HAREKET: İSLAMÎ SELAMET CEPHESİ (FIS).....214-237
Islamic Movement in Algeria: Islamic Salvation Front (FIS)

Yunus Emre AKBAY- Merve MUMCU
SCHOPENHAUER FELSEFESİNDE PLATON'UN ETKİSİ ÜZERİNE BİR
ANALİZ.....238-255
An Analysis of Plato's Impact on the Philosophy of Schopenhauer

Ahmet Yılmaz SOYYER- Havva ÇEVİKBAŞ
NİLÜFER GÖLE'NİN ESERLERİNDE KADIN.....256-270
Women in Nilüfer Göle's Works

Saliha TÜRCAN
İ'RÂB-MANA İLİŞKİSİ BAKIMINDAN İBN ATIYYE'NİN İ'RÂB
TERCİHLERİ.....271-285
Ibn Atiyye's I'rab Preferences in the Context of I'rab-Meaning Relationship

Muhammed Furkan Taha DEMİRBAŞ
HAYRU'N-NÂS KARNÎ HADİSİ'NİN HANEFÎ HADİS ANLAYIŞINA
ETKİLERİ.....286-315
The Effects of the Hadith of Hayru'n-Nâs Karnî on the Hanafis Hadith Method

Galip TÜRCAN-Ayşe TURHAN
MU'TEZİLÎ TANRI TASAVVURUNDA ÇERÇEVE İLKE: ADALET -Dinî ve Felsefî
Temeller Bağlamında Bir Değerlendirme-.....316-334
The Framework Principle in the Mu'tazilite Conception of God: Justice -An Evaluation in the
Context of Religious and Philosophical Foundations-

Abdullah NEBİOĞLU
ظواهر استعمالية جديدة للمضاف إليه في الشعر المعاصر وأثارها البلاغية.....335-350
Muzafun İleyhin Modern Şiirdeki Yeni Kullanım Olguları ve Retorikal Etkisi

KİTAP İNCELEMELERİ-DEĞERLENDİRMELERİ (BOOK REVIEWS)

Fatih Gökhan TEVFİKOĞLU
ÇATIŞMANIN DİNAMİKLERİ: KLASİK DÖNEM İSLAM FELSEFESİNDE DİN VE
FELSEFE UZLAŞMAZLIĞI ÜZERİNE- Fehrullah TERKAN.....351-359

Muhammet AYDIN
TÜRKLERİN FAZİLETİ- Ebû Osman el-Câhiz360-364

İmâdeddin Zengi'nin Siyasi, Askeri ve İdari Faaliyetleri (1127-1146)

Political, Military and Administrative Activities of Imadeddin Zengi (1127-1146)

Muhammet Sadık AKDEMİR

Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslam Tarihi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi
Prof. Dr., Suleyman Demirel University Faculty of Theology
Islamic History Department
Isparta/Türkiye
sadikakdemir@sdu.edu.tr | orcid.org/0000-0003-1855-7264

Mehmet BEKTAŞ

Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi
Suleyman Demirel University Social Sciences Institute
Islamic History and Arts Department Postgraduate Student
Isparta/Türkiye
mhmt.bkts.1453@gmail.com | orcid.org/0000-0002-8267-2104

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 31 Ekim / October 2022

Kabul Tarihi | Accepted: 24 Kasım / November 2022

Yayın Tarihi | Published: 20 Aralık / December 2022

Atıf | Cite as: Muhammet Sadık Akdemir, "İmâdeddin Zengi'nin Siyasi, Askeri ve İdari Faaliyetleri (1127-1146)", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49 (Aralık 2022/2), 5-23.

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.

Copyright © Published by Suleyman Demirel University Faculty of Theology Isparta/Turkey

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

Mail: ilahiyatdergisi@sdu.edu.tr

İmâdeddin Zengi'nin Siyasi, Askeri ve İdari Faaliyetleri (1127-1146) *

Öz

Tarihin farklı dönemlerinde gerçekleştirdikleri faaliyetlerle adından söz ettiren şahsiyetler her zaman var olmuştur. İslâm dünyasının yetiştirdiği önemli devlet adamlarından olan İmâdeddin Zengi (ö.1146) bunlardan birisidir. O, 1087 yılında Musul'da dünyaya gelmiş ve babası Kasımuddavle Aksungur (ö.1094), Büyük Selçuklu Devleti'ne bağlı Halep'in ilk valisi olmuştur. Daha çocuk yaşta babasını kaybeden İmâdeddin, babasının yakın arkadaşları olan Musul valileri tarafından yetiştirilerek siyasi ve askeri açıdan tecrübe edinmiştir. Kendisini yetiştiren valilerinin yanında Haçlı kontluklara karşı savaşarak ilk defa Haçlılara karşı savaş deneyimi yaşamıştır. İmâdeddin, sergilediği askeri başarıları neticesinde devlet adamlarının saygınlığını kazanmış ve ilk yöneticilik tecrübesini Vâsıt'ta edinmiştir. Burada gösterdiği siyasi, askeri ve idari başarıları, onun sırasıyla önce Basra'ya daha sonra Bağdat'a yönetici olarak atanmasını sağlamıştır. İmâdeddin Zengi'nin başarılı yönetimi onu daha üst mevkilere getirmiş ve Irak Selçuklu Sultanı Mahmud (ö.1131) tarafından 1127 yılında Musul valiliği görevine getirilmiştir. Sultan bunun yanında İmâdeddin'e yetiştirmesi için iki çocuğunu da vererek ona *Atabey* unvanını tevdi etmiştir. Sultanın, İmâdeddin'i valiliğe tayin etmesinin sebeplerinden en önemlisi Haçlı saldırılarını bertaraf edecek kişinin sadece o olduğuna inanmasıdır. Musul valiliği demek aynı zamanda Suriye'nin kuzeyi ve el-Cezîre bölgesinden de sorumlu olmak demektir. Musul'da yönetimi ele alan Atabey İmâdeddin Zengi, kısa sürede el-Cezîre bölgesinde egemenliğini sağlamış siyasi faaliyetlerini yürüttüğü topraklarda Türkmen ve Kürt beyliklerin elindeki önemli kaleleri ele geçirerek hâkimiyet alanını genişletmiştir. Bölgede mevcut olan Haçlı kontluklarının zararlı faaliyetleri Müslümanların huzurunu kaçırmakta ve onları tehdit etmekteydi. İşte bu Haçlı gücünü kırmayı amaçlayan İmâdeddin, ilk olarak çevredeki Müslüman emirlikleri tek çatı altında toplamayı daha sonra tek vücut halinde Haçlılara karşı savaşarak onları bölgeden söküp atmayı hedeflemiştir. Nitekim planlarını bir bir uygulayan Atabey İmâdeddin, 1144 yılında Urfa Kontluğunu fethederek Haçlılara ağır bir darbe indirmiş ve İkinci Haçlı Seferi'ne sebep olmuştur. Bu fetih Müslüman âleminde büyük bir mutluluğa sebep olurken Avrupa ve Doğu'daki Hristiyanlar için hüsrana sebep olmuştur. Araştırmanın amacı, cesareti ve yiğitliği ile Haçlılara karşı cihadın öncüsü olan bu önemli şahsiyetin siyasi, askeri ve idari misyonlarını ortaya çıkarmak ve önemini gelecek nesillere aktarmaktır. O, Nûreddin Mahmud Zengi (ö.1174) ve Selâhaddin Eyyûbî (ö.1193) gibi güçlü devlet adamları tarafından da örnek alınmış ve başarılı faaliyetleriyle dönemine damgasını vurmuştur. Hazırlanan bu çalışmada XI. yüzyılın sonlarından XII. yüzyılın ortalarına kadar İmâdeddin Zengi'nin hayatı araştırılmış ve onun Musul valiliğine geldiği andan ölümüne kadar geçen süre zarfında Irak Selçuklu Sultanlığı, Müslüman emirlikler, Haçlı kontluklar ve Bizans İmparatorluğu ile temasları

* Bu makale “Zengiler Devleti'nin Kurucusu İmâdeddin Zengi'nin İslam Tarihindeki Yeri” başlıklı yüksek lisans tez çalışmasından üretilmiştir.

tasnif edilerek ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bunun yanında idaresi altındaki yerlerde sergilediği yönetim anlayışından da kısaca bahsedilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İmâdeddin Zengi, Musul Valiliği, Irak Selçuklu Sultanlığı, Haçlılar, Urfa Haçlı Kontluğu.

Political, Military and Administrative Activities of Imadeddin Zengi (1127-1146)

Abstract

There have always been personalities who made a name for themselves with the activities they carried out in different periods of history. Imadeddin Zengi (d.1146), one of the important statesmen raised by the Islamic world, is one of them. He was born in Mosul in 1087 and his father Kasımuğdevle Aksungur (d.1094) became the first governor of Aleppo, which was a part of the Great Seljuk State. Imadeddin, who lost his father when he was a child, was brought up by the governors of Mosul, who were close friends of his father, and gained political and military experience. He had the first experience of fighting against the Crusaders by fighting against the Crusader counties alongside the governors who trained him. Imadeddin gained the respect of statesmen as a result of his military successes and gained his first managerial experience in Vasıt. The political, military and administrative successes he showed here enabled him to be appointed as an administrator to Basra and then to Baghdad, respectively. The successful management of Imadeddin Zengi brought him to higher positions and he was appointed as the governor of Mosul by the Iraqi Seljuk Sultan Mahmud (d.1131) in 1127. In addition, the Sultan gave Imadeddin the title of *Atabey* by giving him two children to raise. The most important reason for the Sultan to appoint Imadeddin to the governorship was that he believed that he was the only one who would eliminate the Crusader attacks. Being the governor of Mosul also meant being responsible for northern Syria and the al-Jazeera region. Atabey Imadeddin Zengi, who took over the administration in Mosul, established his dominance in the al-Jazeera region in a short time and expanded his dominance by capturing important castles in the hands of the Turkmen and Kurdish principalities in the lands where he carried out his political activities. The harmful activities of the Crusader counties in the region were disturbing the peace of the Muslims and threatening them. Aiming to break this Crusader power, Imadeddin first aimed to gather the surrounding Muslim emirates under one roof, then to fight against the Crusaders as a single body and drive them out of the region. As a matter of fact, Atabey Imadeddin, who implemented his plans one by one, conquered the Urfa County in 1144, dealt a heavy blow to the Crusaders and caused the Second Crusade. While this conquest caused great happiness in the Muslim world, it caused frustration for Christians in Europe and the East. The aim of the research is to unearth the political, military and administrative missions of this important figure as well as to pass its importance on to next generations, because he was the pioneer of jihad against the Crusaders with his courage and valor. He was also taken as an example by powerful statesmen such as Nureddin Mahmud Zengi (d.1174) and Selâhaddin Eyyübî (d.1193) and left his mark on his period with his successful activities. In this study,

the life of Imadeddin Zengi from the end of the 11th century to the middle of the 12th century was investigated and his contacts with the Iraqi Seljuk Sultanate, the Muslim emirates, the Crusader counties and the Byzantine Empire from the time he became the governor of Mosul until his death were tried to be presented by classifying. In addition, the management approach he displayed in the places under his administration was briefly mentioned.

Keywords: Imadeddin Zengi, Mosul Governorate, Iraqi Seljuk Sultanate, Crusaders, Crusader County of Urfa.

Giriş

Coğrafi olarak Cezîre bölgesi, Suriye'nin doğusunda, Gaziantep ve Maraş gibi şehirlerin güneydoğusunda yer almaktadır. Bölgenin güneyinde Irak, doğusunda Doğu Anadolu bulunmaktadır.¹ Zengiler Hanedanlığının kurucusu Atabey İmâdeddin Zengi'nin bulunduğu Suriye ve Cezîre coğrafyası çeşitli devletlerin, kontlukların ve emirliklerin etkisi altında bulunmaktaydı. Bölgedeki Müslüman beylikler -Zengiler Hanedanlığı da dâhil- Irak Selçuklu Sultanlığına, sultanlıkta Büyük Selçuklu Devleti'ne bağlı idi. Bölgenin bir diğer önemli gücü Abbâsîler Devleti ise Müslümanların halifesi konumundaydı. Abbâsîler ilk zamanlar sadece dini konularda faaliyet gösterirken daha sonra siyasi faaliyetler içerisine girerek koruyucusu olduğu Büyük Selçuklu Devleti'ne ve ona bağlı sultanlıklar ile atabeyliklere karşı mücadele etmiştir.² Müslümanlar arasındaki siyasi çekişmelerden yararlanan Haçlılar bu topraklarda XI. yüzyılın son yıllarında gerçekleştirdikleri Birinci Haçlı Seferi sonucunda çeşitli kontluklar kurmuşlar ve Müslümanlar açısından bir tehdit oluşturmuşlardır.³

İç karışıklıkların ve savaşların meydana geldiği dönemde Büyük Selçuklu Devleti'ne bağlı Musul'a vali olarak atanan İmâdeddin Zengi, göstermiş olduğu askeri ve idari başarıları ile döneme damgasını vurmuş, adından söz ettirmiş bir devlet adamı olmuştur. Asıl maksadı Avrupa'nın şımartılmış çocukları olan Haçlıları bölgeden söküp atmak olan Atabey Zengi, öncelikle bölgede İslâm birliğini sağlama yoluna giderek çevredeki beylikleri tek çatı altında toplamaya gayret etmiş daha sonra tek vücut halinde Haçlılara karşı cihat politikası izlemiştir. O, benimsediği yönetim ve cihat anlayışı ile kendisinden sonra gelen oğlu Nûreddin Mahmud Zengi ve Eyyübîler Devleti'nin kurucusu Selâhaddin Eyyübî gibi önemli devlet adamlarının öncüsü olmuştur.

İmâdeddin Zengi'nin Musul Valiliğinden Önceki İdari Görevleri

Zengiler Devleti'nin kurucusu Ebü'l-Muzaffer (Ebü'l-Cûd) el-Melik el-Mansûr eş-Şehîd İmâdeddin Zengi b. Aksungur b. Abdillâh (ö.1146), 1087 yılında Halep'te doğmuştur ve Kasımdedevle Aksungur'un (ö.1094) tek oğludur. Bazı kaynaklarda 1085 yılında doğduğu

¹ Ramazan Şeşen, "Cezîre", *DİA*, TDV Yayınları, C. 7, İstanbul, 1993, s. 509-511.

² Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, TTK Yayınları, C. 2, Ankara, 2011.

³ Bölgede kurulan Haçlı kontlukları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, Çev. Fikret Işıltan, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, TTK Yayınları, C. 2, Ankara, 2008.

kaydedilmiştir.⁴ Babası, Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah'ın (ö.1092) yakın arkadaşlarından ve komutanlarındanıdır.⁵ Halep şehri 1086 yılında Ukaylilerin elinden alınınca Sultan Melikşah, Aksungur'u *Kasımuğdevle* unvanıyla Halep valiliğine tayin etmiştir. Böylece Büyük Selçuklu Devleti'nin ilk Halep valisi Kasımuğdevle Aksungur olmuştur.⁶ Sultan Melikşah'ın ölümüyle kardeşi Suriye Selçuklu Sultanı Tutuş (ö.1095) ile Melikşah'ın oğlu Berkyaruk (ö.1104) arasında 1094 yılında savaş cereyan etmiştir. Bu savaşta Aksungur, Berkyaruk'un tarafında yer almıştır. Seb'in Deresi yakınlarında yapılan savaşta Tutuş galip gelmiş ve Aksungur bu savaşta öldürülmüştür.⁷

Küçük yaşta babasını kaybeden İmâdeddin'e sırasıyla Kürboğa (ö.1102), Musa et-Türkmani (ö.1102), Çökürmüş (ö.1107), Çavlı (ö.1116), Mevdud (ö.1113) ve Aksungur el-Porsuki (ö.1126) gibi Musul'a vali olan kişiler sahip çıkmış onun eğitimiyle ilgilenmişlerdir. Buna mukabil İmâdeddin de onlara Musul valilikleri süresince idari ve askeri işlerinde yardımda bulunmuştur. O, daha küçük yaşlarda binicilik, ok atma, kılıç kullanma gibi savaş eğitimleri almıştır. 1096 yılında Musul'a vali olan Kürboğa, İmâdeddin'i yanına getirterek himayesi altına almıştır.⁸ Musul'da yetişip gençlik yıllarını burada geçiren Zengi, ileride yarı bağımsız devletini kurmasında küçüklüğünden beri bu topraklarda bulunması etkili olmuştur.

İmâdeddin Zengi, ilk savaş tecrübesini 1101 yılında Kürboğa'nın yanında elde etmiştir. O Artukluların hâkimiyetindeki Amid muhasarasında yer almıştır.⁹ Ertesi sene Kürboğa'nın vefat etmesiyle yerine Musa et-Türkmani vali olmuştur. Musa'nın kısa süren valiliğinden sonra Çökürmüş Musul'a vali tayin edilmiştir.¹⁰ Çökürmüş ile daha samimi bir ilişki geçiren Zengi, ileride Musul valisi olduğu dönemde onun torunuyla evlenmiştir.¹¹ Çökürmüş'ün ölümünden sonra Çavlı, Musul valiliğine getirilmiştir. Zengi, ilk defa Çavlı'nın Musul yöneticiliği döneminde Haçlılarla savaşmıştır. Daha on sekiz yaşlarında genç bir delikanlı olan İmâdeddin, 1108 yılında Antakya Haçlı Kontluğu ile yapılan savaşa katılmıştır. Bu savaşta Çavlı yenilmiş ordusu geri çekilmiştir.¹² Çavlı'nın yenilgisi Musul

⁴ İbnü'l-Esîr, *et-Târîhu'l-Bâhir fi'd-Devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevsil*, Neş. Abdulkadir Tuleymat, Daru'l-kütübi'l-hadise, Kahire, 1963, s. 15.; İbnü'l-Adîm, *Buğyetu't-Taleb fi Tarihi Halep (Seçmeler)*, *Biyografilerle Selçuklular Tarihi* adıyla çev. Ali Sevim, Atatürk, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, TTK Yayınları, Ankara, 1989, s. 157.

⁵ Halil İbrahim Gök, "Musul Atabegliği: Zengiler (Musul Kolu:1146-1233)", *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora Tezi)*, Ankara, 2001, s. 1.

⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, Çev. Abdülkerim Özaydın, Ahmet Ağrakça vd., Bahar Yayınları, C. 10, İstanbul, 1987, s. 136-137.; Coşkun Alptekin, *The Reign of Zangi*, Atatürk University Press, Erzurum, 1978, s. 19.

⁷ Ali Sevim, *Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, TTK Yayınları, Ankara, 2000, s. 144-148.

⁸ Ebu Şâme, *Kitabu'r-Ravdateyni fi Ahbari Devleteyni en-Nuriyyeti ve's-Salahiyyeti*, Notlar ve açıklamalar: İbrahim Şemsi, Daru'l-Kutubi'l-ilmiiyye, C. 1, Beyrut, 2002, s. 147.; Gök, *a.g.t.*, s. 3.

⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, C. 10, s. 316.; Işın Demirkent, "Kürboğa", *DİA*, TDV Yayınları, C. 26, Ankara, 2002, s. 562-563.

¹⁰ Gök, *a.g.t.*, s. 3.

¹¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, C. 10, s. 340-341.; Osman Gürbüz, "XII. Yüzyıl İslâm Dünyasında Örnek Bir Yönetici: İmâdeddin Zengi", *Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 38, Erzurum, 2012, s. 53.; Gök, *a.g.t.*, s. 3.

¹² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, C. 10, s. 372.

valiliğinden azledilmesine sebep olmuş, yerine 1110 yılında Mevdud geçmiştir. İmâdeddin, Mevdud döneminde de Haçlılara karşı mücadelelere katılmış cesurca savaşması ve başarılar elde etmesi sebebiyle adından söz ettiren bir delikanlı olmuştur. Nitekim Haçlıların elinde bulunan Taberiye muhasarasında gösterdiği olağanüstü kahramanlığı ve gözü karalığı orada bulunan insanlar tarafından konuşulmuştur. Mevdud'un 1114 yılında Bâtını bir grup tarafından öldürülmesi üzerine Musul valiliğine Aksungur el-Porsuki geçmiştir. Porsuki'nin Musul yönetimi döneminde de yine Haçlılarla mücadelelere devam edilmiş, İmâdeddin'de onun yanında savaşlara katılmıştır. Gençliğinde birçok savaşa katılan Zengi'nin şanı günden güne her yere yayılmıştır.¹³

İmâdeddin Zengi'ye Vâsıt ve Basra İktalığı ile Bağdat Şahneliğinin Verilmesi

Büyük Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar'ın (ö.1118) vefat etmesi üzerine oğlu Mahmud sultanlığını ilan etmiştir. Fakat amcası Sencer de sultanlık için mücadele halindeydi. 1119 yılında yapılan Save Savaşı neticesinde Mahmud yenilmiş Sencer ise Büyük Selçuklu sultanı olmuştur. Mahmud, amcası Sultan Sencer (ö.1157) tarafından Irak Selçuklu Sultanlığının başına getirilmiştir.¹⁴ Mahmud'un (ö.1131) Irak Selçuklu sultanı olmasına kardeşi Mesud isyan ederek asker toplamaya başlamıştır. Mesud, zamanında babası Muhammed Tapar tarafından Aksungur el-Porsuki'nin yanına yetiştirilmesi için verilmişti. İmâdeddin ile bu zamanda tanışmışlar ve dostluk kurmuşlardı. Daha sonra Mesud, Atabeyi Aksungur'un yanından alınarak Cüyuş Bey'in atabeyliğinde onun yanına verilmişti. Zengi, arkadaşı olan Mesud'a bu başkaldırmanın yanlış olduğunu derhal bu hatadan dönmesi gerektiğini söylemiştir. Ancak kendisine yöneltilen bu sözleri umursamayan Mesud, Atabeyi Cüyuş Bey'in de kıskırtmasıyla savaş hazırlıklarına devam etmiş, Hille Emiri Dübeys b. Sadaka'nın (ö.1135) da desteğini almıştır. Abbâsî Halifesi Müsterşid (ö.1135) ise Sultan Mahmud'un tarafındaydı. Esedabad'da yapılan savaşta Mahmud, kardeşi Mesud'u bozguna uğratmıştır. Halife, Dübeys'in muhtemel saldırı girişimine karşı Sultan Mahmud'dan kendisini korumasını talep etmiştir. Sultan da halifenin bu isteği üzerine Aksungur el-Porsuki'yi bir nevi askeri valilik olan *Irak şahneliğine* atamıştır.¹⁵

İmâdeddin Zengi'nin cesareti ve askeri alanda gösterdiği başarılar neticesinde Sultan Mahmud, kendisine Vâsıt şehrini *ikta* olarak vermiştir. 1123 yılında Dübeys b. Sadaka, halife üzerine sefere çıkınca Aksungur, İmâdeddin Zengi'nin de aralarında bulunduğu birkaç komutana halifeye yardım etmeleri için haber göndermiştir. Zengi'nin halife safında yer aldığı savaşta Dübeys bozguna uğratılmıştır. Kaynaklarda halifenin neredeyse mağlup olacağı sırada İmâdeddin Zengi'nin tam zamanında yetişerek savaşı lehlerine çevirdiği geçmektedir.¹⁶ Sultan Mahmud, Zengi'nin göstermiş

¹³ İbnü'l-Esîr, *et-Târîhu'l-Bâhir fi'd-Devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevsil*, s. 16-19.; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, C. 10, s. 399.

¹⁴ Alptekin, *a.g.e.*, s. 22.; Gök, *a.g.t.*, s. 4.

¹⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, C. 10, s. 428.; Ebu Şame, *a.g.e.*, s. 186.; Alptekin, *a.g.e.*, s. 21-22.; Gürbüz, *a.g.m.*, s. 53.; Gök, *a.g.t.*, s. 4-5.; Abdulcelil Işık, "İmâdeddin Zengi'nin Cesareti ve Başarılarında Rolü", *Tarih ve Gelecek Dergisi*, C. 6, S. 2, Haziran, 2020, s. 306.

¹⁶ Alptekin, *a.g.e.*, s. 23-24.; Gök, *a.g.t.*, s. 5.; Işık, *a.g.m.*, s. 309.

olduğu askeri başarısından ötürü ona Vâsıt'tan sonra Basra'yı da ikta olarak vermiştir. İmâdeddin Zengi, yönetimi altındaki insanlara karşı iyi muamelede bulunması ve adil davranması sebebiyle halkın sevgisini kazanmıştır. Bölgede çapulculuk yapan bedevilere karşı başarılı mücadeleler ortaya koymuş ve güvenliği arttırmıştır.¹⁷

1126 yılında Bağdat şahnesi Zekevi ile Halife Müsterşid arasında anlaşmazlık baş göstermiştir. Halife Bağdat'taki Selçuklu otoritesinden rahatsız olduğu için siyasi faaliyetlere kalkışarak civardaki beyliklerden asker toplamaya başlamıştır. Zekevi durumu derhal Sultan Mahmud'a haber verince sultan, Bağdat'a sefere çıkmaya karar vermiştir. Basra'da bulunan Zengi'ye de haber göndererek halifeye karşı sefere çıkmasını emretmiştir. Halife, Afif adındaki komutanını askeri birlikle Vâsıt'a göndermiştir. Durumu haber alan İmâdeddin, Vâsıt'a gelerek halifenin gönderdiği askeri birliği bozguna uğratmıştır.¹⁸ Sultanın ordusunun yenilmek üzere olduğu esnada Bağdat'a giren Zengi ve askerleri, sultana rahat bir nefes aldirmiş halife ise telaşa kapılarak barış istemek zorunda kalmıştır.¹⁹ Sultan Mahmud bölgenin güvenli olması ve otoritesinin tehlikeye girmemesi için İmâdeddin Zengi'yi göstermiş olduğu askeri başarılarından ötürü 1126 yılında *Bağdat şahnesi* olarak görevlendirmiştir.²⁰

İmâdeddin Zengi'nin Musul Valiliği Görevi

Musul valisi Aksungur el-Porsuki'nin Bâtıniler tarafından bir Cuma namazı esnasında öldürülmesiyle yerine oğlu İzzeddin Mesud (ö.1127) geçmiştir. Aradan çok zaman geçmeden İzzeddin de ölünce Musul valiliğine 1127 yılında İmâdeddin Zengi tayin edilmiştir. Onun vali olmasında gösterdiği başarılı yönetim ve bazı devlet adamlarının desteği etkili olmuştur. Sultan Mahmud, valilik görevinin yanı sıra iki oğlu Alparslan ve Ferruḫşah'ı da İmâdeddin Zengi'nin yanına vererek onun atabey unvanı almasını da sağlamıştır.²¹ Böylelikle Zengiler Hanedanlığının temelleri atılmıştır.

Atabey İmâdeddin Zengi, Musul'a vali olunca ilk işi bazı görevliler atamak olmuştur. Nasreddin Çakır'ı (ö.1145) Musul Kalesi dizdarlığına, Bahaaddin Şehrizoni'yi (ö.1138) kadılığa ve Selahaddin Yağısıyan'ı (ö.1157) ise hacipliğe atamıştır. Musul valiliği görevi aynı zamanda el-Cezîre ve Suriye'nin kuzey bölgelerini de kapsamaktaydı. Bunun için Zengi, bölgede siyasi birliği sağlamak için derhal harekete geçmiştir.²² Onun asıl maksadı Haçlılara karşı cihat etmek ve onları Suriye topraklarından söküp atmaktır. Bu yüzden Atabey öncelikle bölgedeki Müslüman emirlikleri hâkimiyeti altında toplayıp daha sonra tek bir vücut halinde Haçlılara karşı savaşmayı planlamaktaydı. İlk olarak Cizre'yi kuşatıp hâkimiyeti altına alan Atabey, ertesi sene Halep'te çıkan karışıklıklar sebebiyle Halep'e doğru hareket etmiştir. İç karışıklıkları bastırmaları için önden Hasan Karakuş ve

¹⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, C. 10, s. 478-479.; İbnü'l-Esîr, *et-Târîhu'l-Bâhir fi'd-Devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevsil*, s. 28.

¹⁸ İbnü'l-Esîr, *et-Târîhu'l-Bâhir fi'd-Devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevsil*, s. 28.

¹⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, C. 10, s. 502-503.; Alptekin, *a.g.e.*, s. 23-24.; Gök, *a.g.t.*, s. 6.

²⁰ Alptekin, *a.g.e.*, s. 27.; Gök, *a.g.t.*, s. 6.

²¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, C. 10, s. 501,508-509.; İbnü'l-Adîm, *a.g.e.*, s. 70.; Alptekin, *a.g.e.*, s. 27-28.

²² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, C. 10, s. 510.; Gök, *a.g.t.*, s. 7.; Alptekin, *a.g.e.*, s. 31.

Sungur Dıraz adlı iki görevliyi göndermiştir. Şehre varan görevlilerden Hasan Karakuş geçici olarak Halep valisi olmuştur. Yolu üzerinde bulunan Nusaybin, Sincar, Habur, Harran ve Menbic'i kendisine tâbi hale getiren Atabey İmâdeddin, Halep'e ulaşınca yönetimi ele almıştır. Halk tarafından sevgiyle karşılanan Zengi, şehirde nizamı sağlamıştır.²³ Bundan önce Haçlıların sürekli Halep'e saldırılar düzenlemesi halkı ve şehri yıpratmış idi. İmâdeddin Zengi, Halep'in yönetimini ele alınca Haçlılara karşı başarılı mücadeleler ortaya koymuş ve buradaki Müslümanlar Haçlı saldırılarından kurtularak rahat bir nefes almışlardır.²⁴

Sultan Mahmud'un Vefat Etmesinden Sonra İmâdeddin Zengi'nin Tutumu

1131'de Irak Selçuklu Sultanı Mahmud'un vefat etmesiyle boş kalan sultanlık tahtı için mücadeleler ortaya çıkmıştır. Mahmud'un oğlu Davud (hük.1131-1132) küçük yaşta sultanlığın başına geçince amcası Mesud ve destekçileri isyana kalkışmışlardır. Davud, bu isyanı bastırmak üzere sefer düzenlemiş ancak başarılı bir sonuç alamadan dönmüştür.²⁵ Bu sırada Atabey, Sultan Mahmud'un vefat haberini alır almaz Halife Müsterşid'e haber göndererek atabeyi olduğu Mahmud'un oğlu Alparslan'ın adına hutbe okunmasını istemiştir. Amacı Alparslan'ı sultan seçtirip yönetimde söz sahibi olmak istemesiydi. Fakat halife bu talebi reddetmiş ve Davud'un sultanlığı için hutbe okunacağını bildirmiştir.²⁶ Diğer yandan sultanlık için mücadeleye devam eden Mesud, hutbeyi kendi adına okutup sultanlığını onaylatmak için Bağdat'a halife üzerine sefere çıkınca İmâdeddin Zengi'den kendisine yardım etmesini rica etmiştir. Atabey, bu ricayı kabul ederek Mesud'un tarafında olmuş ve askerleriyle beraber o da Bağdat'a doğru yola çıkmıştır. Bu arada Mahmud'un bir başka oğlu Selçukşah da sultanlık için mücadeleye girişmişti. Selçukşah daha önceden halifeyle ittifakı sebebiyle savaşta ona yardım etmek için Bağdat'a gitmiş, Mesud ile İmâdeddin Zengi'nin gelmesini beklemekteydi. Mesud'dan önce Bağdat yakınlarına ulaşan Atabey İmâdeddin, Selçukşah'ın ordusuyla karşılaşınca aralarında savaş meydana gelmiş ve Zengi bu savaştan mağlup olarak ayrılarak Musul'a dönmüştür.²⁷ Mesud, Bağdat'a ulaşmadan müttefiki İmâdeddin'in mağlup olduğunu işitince Halife Müsterşid ve Selçukşah ile antlaşma yapmıştır. Aralarındaki antlaşmanın maksadı Büyük Selçuklu Sultanı Sencer'i tahttan indirmektir. Böylelikle halife siyasi olarak rahat hareket edecek, Mesud ve Selçukşah ise sırasıyla devletin başına geçecekti.²⁸ Ancak bu üçlü ittifak 1132 yılında Sultan Sencer ile yapılan

²³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, C. 10, s. 510,513-514.; İbnü'l-Esîr, *et-Târîhu'l-Bâhir fi'd-Devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevsil*, s. 36-38.; Ramazan Şeşen, *Harran Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993, s. 20.; Alptekin, *a.g.e.*, s. 33.; Işın Demirkent, *Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi (1118-1146)*, TTK Yayınları, C. 2, Ankara, 1994, s. 87.; Taner Atmaca, "X-XIII. Yüzyıllar Arasında Halep ve Çevresi", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yüksek Lisans Tezi)*, Ankara, 2010, s. 38-39.

²⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, C. 10, s. 510-514.

²⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, C. 10, s. 531-532.

²⁶ Hasan İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, Kayıhan Yayınevi, C. 4, İstanbul, 1984, s. 96.; Fatma İnce, "Nureddin Mahmud Zengi ve Haçlılar'la Mücadelesi", *Niğde Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yüksek Lisans Tezi)*, Niğde, 2011, s. 27-28.

²⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, C. 10, s. 531-533.; Köymen, *a.g.e.*, s. 176-180.; Alptekin, *a.g.e.*, s. 36.

²⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, C. 10, s. 532-533.; Köymen, *a.g.e.*, s. 180-181.

savaşta yenilince planları suya düşmüştür. Sultan Sencer ise Irak Selçuklu Sultanlığının başına yeğeni Tuğrul'u (hük.1132-1134) geçirmiştir.²⁹

Halife, Sultan Sencer ile yapılan bu savaşa katılmamıştı. Çünkü mütteliklerinin gerisinden gelmekteydi. Mesud'un ve Selçukşah'ın yenildiğini duyunca Bağdat'a dönmüştür. Kaynaklarda geçtiği üzere Bağdat'a dönmesinin bir nedeni de Sultan Sencer'in tarafında yer alan Atabey Zengi'nin halifeliğin merkezi olan Bağdat'a doğru sefere çıkmasıdır. Zengi'den önce Bağdat'a varan halife, hızlı bir şekilde savaş için hazırlık yapmıştır. Aradan çok vakit geçmeden Atabey İmâdeddin Bağdat önlerinde belirince iki ordu savaşa tutuşmuş ve az sayıdaki halifenin ordusu Atabey Zengi'yi bozguna uğratmıştır.³⁰ Halife Müsterşid bu zaferle yetinmeyip İmâdeddin'i ortadan kaldırmak için Musul'a gitmiştir. Atabey, halifenin geldiğini haber alınca Musul'da idareyi vekili Nasreddin Çakır'a vererek kendisi askeri birlikle şehrin dışına çıkıp dışarıdan gelecek olan erzak yardımlarını kesmeyi amaçlamıştır. Halife Müsterşid iki aydan fazla süren kuşatmadan bir sonuç alamayarak muhasaraya son vermiş ve Bağdat'a dönmüştür.³¹ Ertesi yıl 1134 senesinde Atabey Zengi, halifeye hediye olarak değerli eşyalar göndererek barış teklif etmiş, halifenin bu teklife olumlu cevap vermesi üzerine aralarında barış sağlanmıştır.³²

Irak Selçuklu Sultanı Tuğrul'un vefat etmesiyle Mesud, başkent Hemedan'a ulaşarak sultanlığın başına geçmiştir. 1135 yılında Halife Müsterşid ile Mesud arasında vuku bulan savaşta halifenin ordusu yenilmiş Müsterşid esir düşmüştür. Sultan Mesud'un olmadığı bir vakit çadırında Bâtını fedailer tarafından öldürülen Halife Müsterşid'in yerine oğlu Raşid hilafet makamına geçmiştir. Halife Raşid Billah (hük.1135-1136), babasının ölmesinde Sultan Mesud'un parmağının olduğunu düşünerek sultana karşı Davud ve İmâdeddin'den yardım alarak savaş hazırlıklarına başlamıştır. 1136 yılında gerçekleşen savaşta Sultan Mesud savaşın başlarında yenilmek üzereyken daha sonra üstünlüğü ele geçiren taraf olmuş ve savaşta galip gelmiştir. Savaşın sonunda İmâdeddin Zengi, Halife Raşid ile Musul'a dönmüş, diğer müttelik Davud Azerbaycan'a kaçmıştır. Sultan Mesud ise Bağdat şehrine girerek yeni halifeyi kendisi belirlemiştir.³³ Musul ve çevresinde Halife Raşid adına hutbeler okunması nedeniyle yeni Halife Müktefi Liemrillah (hük.1136-1160), Musul valisi Zengi'den kendisini halife olarak kabul etmesi halinde bazı vaatlerde bulunmuştur. Atabey çıkarları gereği Müktefi'nin halifeliğine biat ederek Raşid'i korumayı bırakmıştır. Bunun üzerine Raşid kendisine bağlı askeri birliklerle Musul'dan ayrılıp Azerbaycan bölgesine gitmiştir.³⁴ Mehmet Altay Köymen eserinde Atabey Zengi'nin yeni halife Müktefi'ye biat etmesinde Sultan Sencer'in etkisinin olduğundan bahsetmektedir. Sencer bir elçi aracılığıyla İmâdeddin'e haber göndererek Musul ve

²⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, C. 10, s. 533-534.

³⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, C. 10, s. 535.; Alptekin, *a.g.e.*, s. 37-38.

³¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, C. 11, s. 17-18.; Köymen, *a.g.e.*, s. 215-218.; Alptekin, *a.g.e.*, s. 38-39.

³² İbnü'l-Esîr, *et-Târîhu'l-Bâhir fi'd-Devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevsil*, s. 47.; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, C. 11, s. 26.

³³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, C. 11, s. 41-42,45-47.; Köymen, *a.g.e.*, s. 286-290,298-299.; Alptekin, *a.g.e.*, s. 43.; İnce, *a.g.t.*, s. 30.

³⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, C. 11, s. 48-49.; Köymen, *a.g.e.*, s. 301-303.

çevresinde Müktefi'yi halife olarak tanımasını emretmiştir. Bunun üzerine Atabey İmâdeddin, sultanın emrini yerine getirmiştir. Raşid'e ise bu durumu uygun bir dille anlatarak onun bölgeden sağ salim gitmesini sağlamıştır.³⁵

1143 senesinde Sultan Mesud, İmâdeddin Zengi'nin bölgede daha fazla güçlenmesini istemediği için sefer düzenlemeye karar vermiştir. Zengi, sultanın kendisi üzerine sefer hazırlığına başladığını haber alınca sultana yüz bin dinar vermeyi teklif ederek anlaşmak istediğini iletmıştır. Sultan Mesud da yapılan bu teklifi kabul etmiştir. Sultan, İmâdeddin'in güçlü bir askeri yapıya ve kalelere sahip olduğunu biliyordu. Ayrıca Haçlılara karşı Zengi'nin başarılı mücadeleler ortaya koyduğunu ve ondan başkasının Haçlılara karşı başarılı olamayacağını düşünüyordu. Bunun için kendisiyle savaşmayı değil, iyi geçinmeyi istemekteydi. Hatta Mesud, iyi geçinmenin bir göstergesi olarak İmâdeddin'den paranın bir kısmını göndermesini istememiştir.³⁶

İmâdeddin Zengi'nin Bölgedeki Türkmen ve Kürt Beylikleri ile İlişkileri

Atabey Zengi, 1128 yılında Halep şehrinde ortaya çıkan karışıklıkları ve Haçlıların şehre düzenledikleri saldırıları önlemek için sefere çıktığı vakit güzergâhı üzerinde bulunan Artukluların Mardin koluna mensup Nusaybin şehrini hâkimiyeti altına almıştır.³⁷ Nusaybin'den sonra Serce'nin muhasara altına alındığını duyan Artuklu beyleri Rükneddin Davud (hük.1109-1144) ve Hüsameddin Timurtaş (hük.1122-1154), Atabey İmâdeddin'e karşı savaş açmışlardır. Dârâ'da yapılan savaşta az sayıdaki Zengi'nin ordusu galip gelmiş, Artuklu beyleri geri çekilmişlerdir. Hasankeyf Emiri Davud daha sonra intikam almak için İmâdeddin Zengi'nin idaresi altındaki Cizre'yi yağmalamış, Atabeyin üzerine geldiğini işitince oradan kaçmıştır.³⁸ Mardin Emiri Hüsameddin Timurtaş ise Zengi'nin nüfuzlu bir kişiliğe ve güçlü bir orduya sahip olduğunu bildiğinden ona karşı mücadele etmemiş ve kendisine tâbi olduğunu bildirmiştir. 1133'te Halife Müsterşid'in, Atabey Zengi'yi ortadan kaldırmak için Musul'u kuşatması esnasında Davud bu muhasaraya katılarak halifeye yardım etmiştir. Muhasaranın başarısız olmasından bir sene sonra İmâdeddin, Timurtaş'ın desteğini de alarak Davud'un ordusuyla Amid'de karşılaşmıştır. Yapılan savaş neticesinde Davud bozguna uğramış ve kaçmıştır.³⁹ Atabey böylelikle bölgedeki Artuklu birliğini parçalamayı amaçlamış Davud'un gücünü kırıp yıpratarak onu kendisine bağlı hale getirmeye çalışmıştır.

1138 senesine gelindiğinde İmâdeddin Zengi ile Davud arasında yumuşama dönemine girilmiştir. Bunun sebebi Suriye bölgesine Bizans İmparatoru Komnenos'un (hük.1118-1143) sefer düzenlemesiydi. Zengi'nin Bizans askerleriyle mücadele ettiğini haber alan Davud, oğlu Kara Arslan'ı Zengi'ye yardım etmesi için görevlendirmiştir. Ancak Bizans askerlerinin savaştan mağlup olup çekildiklerini haber alan Kara Arslan, seferi yarıda bırakarak memleketine dönmüştür. Bu olaydan

³⁵ Köymen, *a.g.e.*, s. 301-303.

³⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, C. 11, s. 90.; Hasan, *a.g.e.*, s. 100.

³⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, C. 10, s. 511.; Aydın Usta, "İmâdeddin Zengi ve Artuklular", *Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 9, S. 2, Aralık, 2007, s. 125-126.

³⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, C. 10, s. 524-525.; Usta, *a.g.m.*, s. 126.

³⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, C. 11, s. 23-24.; Usta, *a.g.m.*, s. 127-128.

sonra ikili arasındaki yumuşama uzun sürmemiş, tekrar eski günlerine dönmüşlerdir. Bu arada Atabey Zengi, Timurtaş'ı yakınında tutmak için ona çeşitli topraklar vermiş ve kızı Safiye Hatun ile evlenmiştir.⁴⁰ İmâdeddin, Davud'un hâkimiyetinde olan Cebelcur, Siirt, Hizan gibi yerleri zapt ederek Davud'a darbe üstüne darbe indirmiştir. Davud'un müttefiki İnaloğullarının elindeki önemli bir şehir olan Amid de Zengi'ye bağlılığını bildirince artık Davud için barış istemek kaçınılmaz olmuştur. Daha fazla direnç gösteremeyen Davud, İmâdeddin'e haber gönderip sulh anlaşması yapmak istediğini bildirmiştir.⁴¹

Rükneddin Davud'un 1144 senesindeki ölümü üzerine Hasankeyf Artuklularının yeni hükümdarı Kara Arslan (hük.1144-1167) olmuştur. Ancak Davud'un bir diğer oğlu Arslan Doğmuş da beyliğin başına geçmek için kardeşine karşı isyan etmiştir. Arslan Doğmuş'un, Zengi'den kendisine yardım etmesini istemesi üzerine Atabey Zengi için bir fırsat doğmuş ve bu talebi kabul ederek Kara Arslan'ın elindeki bazı yerleri almak için harekete geçmiştir. Çermik, Hani, Ergani gibi yerleri ele geçiren Atabey Zengi karşısında başarılı olamayan Kara Arslan, Anadolu Selçuklu Sultanı I. Mesud'dan (hük.1116-1155) yardım talep etmiştir. Bu talep üzerine Sultan I. Mesud, Kara Arslan'a yardım etmek maksadıyla çok sayıda askeri birliği onun yanına göndermiştir. Gelişmeler üzerine Atabey Zengi Kara Arslan'ın üzerine gitmemiş ve geri dönmüştür.⁴² Aynı yıl içerisinde Kara Arslan, Timurtaş'ın gönderdiği orduya yenilmiş ve beylik iyice bunalıma girmiştir. Zor durumda kalan Kara Arslan çareyi Urfa Haçlı Kontu II. Joselin'den (hük.1131-1150/1159) yardım istemekte bulmuştur. İmâdeddin Zengi'ye karşı kendisine yardım etmesi halinde konta Babula Kalesi'ni vereceğini vaat etmiştir. Kara Arslan'ın Urfa kontuyla ittifak ettiğini haber alan İmâdeddin Zengi bu durumu fırsata çevirmeyi düşünmüş ve yıllarca Müslümanlara eziyet eden Haçlılardan Urfa'yı alma planları yapmaya başlamıştır.⁴³

Atabey Zengi, Suriye ve el-Cezîre bölgelerinde Müslüman emirlikleri tek çatı altında toplamak için mücadelesine devam ederek Artukluların yanı sıra bölgedeki güçlü beyliklerden Dımaşk Atabeyliği'ni de hâkimiyeti altına almak istiyordu. Dımaşklılardan önemli şehirleri Hama ve Humus şehirlerini gözüne kestiren İmâdeddin bir plan yaparak bu atabeyliği kendisine tabi hale getirmeyi amaçlamıştır. O, Haçlılara karşı cihat ederken çevredeki beyliklerden yardım talep etmiş, bunun üzerine Dımaşk Emiri Böri (hük.1128-1132), Hama yöneticisi olan oğlu Sevinç komutasında bir askeri birliği Zengi'ye yardım etmesi için göndermiştir. Aslında Atabeyin bu cihat çağrısı bir taktikten ibaretti. İmâdeddin yanına gelen Sevinç'i esir almış ve vakit kaybetmeden valisiz kalan Hama şehrine

⁴⁰ İbnü'l-Ezrak, *Târihi Meyyâfârikîn ve Âmid-Artuklular Kısmı*, Nşr. Ahmed Savran, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum, 1987, s. 57-58.; Usta, *a.g.m.*, s. 128-129.; Gök, *a.g.t.*, s. 12.

⁴¹ İbnü'l-Ezrak, *a.g.e.*, s. 64.; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, C. 11, s. 86.; Usta, *a.g.m.*, s. 129-130.

⁴² İbnü'l-Ezrak, *a.g.e.*, s. 64-65.; Alptekin, *a.g.e.*, s. 82.; Usta, *a.g.m.*, s. 130.; Remzi Ataoğlu, "Hısn-ı Keyfa Artuklu Devleti", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi)*, Ankara, 1989, s.73.

⁴³ Demirkent, *a.g.e.*, s. 142.; Usta, *a.g.m.*, s. 131.

hareket ederek orayı kolayca ele geçirmiştir. Hama'dan sonra Humus'a yönelen Atabey, şehri kuşatmış fakat Dımaşk askerlerinin güçlü direnişi sebebiyle başarısız olarak Musul'a dönmüştür.⁴⁴

Böri'nin oğlu Sevinç'e gelince o, İmâdeddin'in siyasi çıkarları gereği daha önceden Böri'nin elinde esir bulunan Dübeys b. Sadaka'nın kendisine verilmesi karşılığında serbest bırakılmıştır.⁴⁵ Böri'nin vefatından sonra yerine geçen oğlu Şemsülmülk İsmail (hük.1132-1135) zamanında atabeylik iç karışıklık ve isyanlarla sıkıntılı zamanlar geçirmiştir. Bazı devlet adamlarının ve annesinin kendisini beyliğin başından indirmek istemeleri üzerine İsmail, Atabey Zengi'den kendisine yardım etmesini istemiş ve yardımının karşılığında ise Dımaşk Atabeyliği'nin yönetimini kendisine vereceğini vaat etmiştir. İmâdeddin Zengi, bu fırsatı kaçırmayıp derhal bölgeye hareket etmiştir. Fakat bu yazışmalardan haberi olan İsmail'in annesi Zümürür Hatun ve adamları 1135 senesinde İsmail'i öldürerek yerine kardeşi Şehabeddin Mahmud'u (hük.1135-1139) geçirmişlerdir. Dımaşk'a geldiğinde İsmail'in öldürüldüğünü haber alan İmâdeddin Zengi yine de şehri almak için harekete geçmiştir. Şehri vermek istemeyen yeni Vali Mahmud karşısında Atabey, şehri muhasara altına almıştır. Uzun süren muhasara sonucunda Dımaşk şehri ele geçirilememiştir. Kuşatmanın kaldırılmasında halifenin arabuluculuğu da etkili olmuştur.⁴⁶

İmâdeddin Zengi, 1137 yılında Dımaşk Atabeyliği'ne hâkim olmak için tekrar Humus'u muhasara altına almıştır. Ancak bu girişiminde de başarısız olan Atabey, beyliği ele geçirmenin başka bir yolunu düşünerek Mahmud'un annesi Zümürür Hatun ile evlenmeye karar vermiştir. Zümürür Hatun ve oğlu Mahmud'un, Zengi'nin evlenme talebine sıcak bakmaları neticesinde evlilik gerçekleşmiştir. Atabey İmâdeddin bu beylikle akrabalık bağına daha fazla güçlendirmek isteyip kızını da Mahmud ile evlendirmiştir.⁴⁷ 1139 yılında Mahmud'un öldürülmesi ile Dımaşk yöneticisiz kalmış ve Zümürür Hatun oğlu Mahmud'u öldürenlerin bulunması hususunda eşi İmâdeddin Zengi'den yardım istemiştir. O esnada Baalbek kuşatmasında olan Atabey, hızlı bir şekilde kuşatmayı kaldırıp Dımaşk'a hareket etmiştir. Dımaşk yolundayken beyliğin başına Cemaleddin Muhammed'in (hük.1139-1140) geçirildiğini haber alan Atabey Zengi, daha fazla gitmeyip tekrar Baalbek'e hareket etmiş ve orayı ele geçirmiştir.⁴⁸

1140 senesinde Atabey İmâdeddin Zengi, Dımaşk üzerine bir saldırı daha gerçekleştirmiştir. Bu sefer daha kararlı bir şekilde ilerleyen Zengi kuşatmadan önce bir askeri birliği bozguna uğratmıştır. Daha sonra şehir kuşatılmıştır. Kuşatma o kadar çok şiddetlenmiştir ki, Vali Cemaleddin Muhammed teslim olmayı kabul etmiştir. Fakat diğer devlet adamları teslim olma konusuna soğuk baktıkları için buna engel olmuşlardır. Bu arada Cemaleddin nedendir bilinmez bir hastalığa

⁴⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, C. 10, s. 520-521.; İbnü'l-Adîm, *a.g.e.*, s. 159.; El-Azîmî, *Azîmî Tarihi Selçuklular Dönemiyle İlgili Bölümler*, Çev. Ali Sevim, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, TTK Yayınları, Ankara, 2006, s. 65-66.

⁴⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, C. 10, s. 527-528.; İbnü'l-Adîm, *a.g.e.*, s. 143-144.; İbnü'l-Esîr, *et-Târîhu'l-Bâhir fi'd-Devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevsil*, s. 46-47.

⁴⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, C. 11, s. 26-27,29-31.; Alptekin, *a.g.e.*, s. 53-54.

⁴⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, C. 11, s. 58.; Alptekin, *a.g.e.*, s. 59.

⁴⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, C. 11, s. 68-69.; El-Azîmî, *a.g.e.*, s. 78.

yakalanarak vefat etmiştir.⁴⁹ Kuşatma devam ederken Dımaşk'ın sözü geçen meşhur komutanlarından Üner, İmâdeddin Zengi'ye karşı Kudüs Haçlı Kralı Fulk'tan (hük.1131-1143) yardım istemiştir. Bu yardımın karşılığında ise krala para gönderilmesi ve bazı kalelerin verilmesi vaat edilmiştir. Anlaşmayı kabul eden Kral Fulk askerleriyle beraber yardım etmek üzere Dımaşk'a hareket etmiştir. Dımaşklılardan Haçlılarla yaptığı anlaşmadan haberdar olan Zengi, iki müttefik arasında kapana kısılmamak için kuşatmayı kaldırıp Halep'e gitmiştir.⁵⁰

Bölgedeki Kürt beyliklerinden Hamidiye Beyliği, 1133 yılında Halife Müsterşid'in Musul'u kuşatması sırasında halifeye yardım etmişti. Bu yüzden İmâdeddin Zengi bu beyliği cezalandırmak için harekete geçmiştir. Hamidiye Beyi İsa'nın yönetiminde olan bu beylik üzerine sefere çıkan Atabey Zengi, Şuş, Keşaş Akr el-Humeydiye gibi kaleleri ele geçirdiğinde beylik İmâdeddin Zengi'ye tâbi olduğunu bildirmiştir.⁵¹ Hamidiye Beyliği'ni hâkimiyeti altına aldıktan sonra bölgedeki ilerleyişine devam eden Zengi, Hakkâri bölgesine giderek Ebu'l-Heyca ve oğullarının yönetiminde olan bazı önemli kaleleri ele geçirmiştir.⁵² Hakkâri bölgesindeki faaliyetlerini sürdüren Atabey İmâdeddin, Eşeb Kalesi'ni yıktırıp yerine *İmâdiye* adında yeni bir kale inşa ettirmiş ve bu kalenin yönetimini Nasreddin Çakır'a devrederek kendisi Musul'a dönmüştür.⁵³ İmâdeddin Zengi'nin, bu beyliklerin yanı sıra iyi geçindiği Kürt beyler de vardı. Bunlardan birisi olan Necmeddin Eyyûb⁵⁴ Tikrit Kalesi'nin hâkimiydi. Atabey Zengi, Selçukşah ve Halife Müsterşid karşısında aldığı yenilgilerden sonra Tikrit Kalesi'ne sığınmıştı. Kale hâkimi Necmeddin Eyyûb ise İmâdeddin'e iyi muamele etmiş ve Musul'a dönmesinde yardımcı olmuştu. Bu iyilik karşısında İmâdeddin Zengi topraklarını genişlettiği zaman Necmeddin'e bazı yerlerin yönetimini vermiş ve onu yakın komutanları arasına dâhil etmiştir.⁵⁵ Netice olarak Atabey Zengi, bölgedeki Müslüman beylikleri kendi hâkimiyeti altında toplamaya önem vermiş, böylelikle Haçlılarla mücadele halindeyken hem tek vücut halinde savaşmaya hem de kendisine arkadan saldıracak Müslüman bir beylik bırakmamaya gayret etmiştir.

İmâdeddin Zengi'nin Bölgedeki Haçlılar ile İlişkileri

Atabey Zengi, valiliği döneminde Haçlılarla ilk kez 1128 yılında temasa geçmiştir. İmâdeddin, valiliğe geldiği ilk yıllarda Müslüman beylikleri hâkimiyeti altında toplamaya çalışırken Müslümanların idaresi altında bulunan Harran'ı ele geçirmiş ve o bölgede etkin güç olan Urfa kontu II. Joselin ile iki yıl süreli barış antlaşması yaparak hem muhtemel bir saldırının önüne geçmiş hem de

⁴⁹ Runciman, *a.g.e.*, s. 186.; Marwah Rıdha, "İmâdeddin Zengi Hayatı ve Siyasi Faaliyetleri", *Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yüksek Lisans Tezi)*, Ankara, 2014, s. 65-66.

⁵⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, C. 11, s. 73.; Alptekin, *a.g.e.*, s. 61-62.; Demirkent, *a.g.e.*, s. 134.; Runciman, *a.g.e.*, s. 186-187.; Mehmet Emin Yağmur, "Nureddin Mahmud b. Zengi'nin Hayatı ve Haçlılar ile Mücadelesi", *Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yüksek Lisans Tezi)*, Elâzığ, 2016, s. 16.

⁵¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, C. 11, s. 24.; Alptekin, *a.g.e.*, s. 80.

⁵² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, C. 11, s. 24-25.

⁵³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, C. 11, s. 88.; Alptekin, *a.g.e.*, s. 82.

⁵⁴ Eyyûbîler Devleti'nin kurucusu Selâhaddin Eyyûbî'nin babasıdır. Bkz. Ramazan Şeşen, "Selâhaddin-i Eyyûbî", *DİA*, TDV Yayınları, C. 36, İstanbul, 2009, s. 337-340.

⁵⁵ Bekir Biçer, "Orta Çağda Suriye'de Kürt Varlığı", *Selçuk Üniversitesi, Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, S. 12, Haziran, 2020, s. 194.

zaman kazanmıştır.⁵⁶ 1130 yılına gelindiğinde ise Haçlıların hâkimiyetinde bulunan Esarib Kalesi ele geçirilmiş ve Haçlılara karşı Halep şehrinin emniyetinin sağlanması açısından önemli bir adım atılmıştır.⁵⁷ Kaynaklarda Esarib'in ele geçirilmesi hakkında bahsedilenleri kısaca anlatmak gerekirse, Kalenin muhasara altına alındığını duyan Haçlı kontlar derhal yola çıkmışlardır. İmâdeddin Zengi, yardıma gelen diğer Haçlılara karşı savaş düzeni alarak kuşatmaya ara vermiştir. İki ordu karşılaştıkça aralarında şiddetli bir şekilde savaş başlamış ve bu kanlı çarpışma sonucunda Atabey Zengi'nin ordusu Haçlıları bozguna uğratmıştır. O, askerlerine sağ olan bir tane dahi Haçlı asker kalmamasını emretmiştir. Zengi'nin zafer elde ettiğini gören kaledeki Haçlılar daha fazla direnememiş ve kale teslim alınmıştır. Müslüman tarihçilerden İbnü'l-Esîr (ö.1233), Haçlı askerlerin İmâdeddin Zengi'yi gördükleri zamanki endişelerini eserinde şöyle anlatır: "...*Bu, hakkında konuştuğumuz Taberiye'de kahramanlık gösteren kişi değil midir? Oysa bugün o çok sayıda asker ve silahla gelmişken onunla nasıl baş edilir? Umursamazlık fikrinden kurtulun. Onu savmada su çarkı gibi hareket etmeyin. Bu bulutun vadiyi seliyle doldurması kaçınılmazdır. Bu yangının her yere kıvılcımlarının ulaşması muhakkaktır. Bu cüretkârlığın zararının yerleşim yerlerine de çöllere de ulaşacağı kesindir. Bu durumda Müslümanlar bizden daha şanslı olurlar...*"⁵⁸

Haçlıların elindeki bir diğer önemli kale olan Barin'i gözüne kestiren İmâdeddin Zengi 1137 senesinde kaleyi muhasara altına almıştır. Bu kaleyi düşürmek istemesinin sebebi ise geçmişte Dımaşklılara ait olan Humus'un kuşatılmasında Barin'deki Haçlıların kendisine karşı savaşmak için harekete geçmeleridir. Bu yüzden kaledekileri cezalandırmak istemiştir. Kalenin kuşatıldığını haber alan Haçlı kontlardan II. Raimond ve Fulk, Atabey Zengi'ye karşı savaş hazırlıklarını tamamlayarak yola çıkmışlardır. Kale önünde karşılaşılan ordular şiddetli bir şekilde savaşa tutuşmuş ve savaşın sonunda Haçlılar bozguna uğramıştır. Kral Fulk kaçarak kaleye sığınmış Raimond ise esir alınmıştır. Uzun süren kuşatmanın sonunda kale İmâdeddin'e teslim edilmiş, Kral Fulk ise Zengi'nin kalenin teslim edilmesi karşılığında kralın serbest bırakılacağına dair söz vermesi üzerine özgür bırakılmıştır.⁵⁹

Urfa'nın İmâdeddin Zengi Tarafından Fethi

Atabey Zengi, Suriye'nin kuzey bölgesinde varlığını sürdüren ve kurulduğu andan itibaren bölgedeki Müslümanlar için tehdit arz eden Urfa Haçlı Kontluğunu fethetmeye karar vermiştir. İmâdeddin, kontların birbirleriyle anlaşamamalarını ve birbirlerine olan güvensizliklerini fırsat bilip Urfa kontunun şehirde olmadığı bir anda saldırı planlamıştı. Daha önceden Hasankeyf Emiri Kara Arslan'ın, Urfa kontuyla yapmış olduğu ittifaktan yararlanmak isteyen Zengi, Urfa Kontu II. Joselin'i şehirden çıkarma planları yapmaktaydı. Bunun için Kara Arslan üzerine sahte bir harekât düzenleyerek

⁵⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, C. 10, s. 511.; İbnü'l-Esîr, *et-Târîhu'l-Bâhir fi'd-Devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevsil*, s. 37.; Gülay Öğün Bezer, "İmâdüddin Zengi", *DİA*, TDV Yayınları, C. 44, İstanbul, 2013, s. 258-261.

⁵⁷ İbnü'l-Esîr, *et-Târîhu'l-Bâhir fi'd-Devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevsil*, s. 39.; Işık, *a.g.m.*, s. 314.

⁵⁸ İbnü'l-Esîr, *et-Târîhu'l-Bâhir fi'd-Devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevsil*, s. 40-41.; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, C. 10, s. 523-524.; Runciman, *a.g.e.*, s. 162.; Işık, *a.g.m.*, s. 315.

⁵⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, C. 10, s. 53-55.; Alptekin, *a.g.e.*, s. 57-58.; Gülay Öğün Bezer, "İmâdüddin Zengi", s. 258-261.

kontu şehirden çıkarmayı düşünmüştür. Kara Arslan, İmâdeddin Zengi'nin kendisine karşı sefere çıktığını haber alınca derhal Joselin'den yardım istemiştir. Atabeyin tam da düşündüğü gibi Urfa kontu yardım etme amacıyla askerleriyle birlikte şehirden çıkmıştır. Artık Urfa şehri yöneticisiz ve askeri güçten yoksun kalmıştır. Hemen harekete geçen İmâdeddin Zengi, Urfa'yı muhasara altına almıştır. Kaynaklarda bu fetih hareketinde Irak Selçuklu Sultanı Mesud'un bizzat emir verdiği kaydedilmiştir.⁶⁰

Şehirde yönetimi Latin Başpiskoposu II. Hugue ve diğer Hristiyan din adamları almışlardı. Atabey Zengi, İslami kaidelere uygun kan dökülmeden şehrin teslim edilmesini isteyen bir konuşma yapmıştır. Buna mukabil Hugue diğer Haçlıların durumdan haberdar olup yardıma geleceklerini ümit ederek Zengi'nin talebini reddetmiş ve onu küçük düşüren sözler sarf etmiştir. Bunun üzerine İmâdeddin tarafından hücum emri verilerek kaleye şiddetli saldırılar düzenlenmiştir. Urfa'nın kuşatıldığı haberini alan Kont II. Joselin bir şey yapamamış ve yardım gelmesini beklemiştir. Urfa şehri Atabey Zengi'ye yardıma gelen Türkmen ve Kürt beylerin de desteğiyle dört bir yandan kuşatılmıştır. Müslüman askerler tarafından surlar mancınıklarla dövülürken surların arkasına atılan oklarla şehirdekiler teslim olmaya zorlanmıştır. Urfa önlerine Atabey tarafından her gün yeni askeri birlikler sevk edildiği için yardıma gelen diğer Haçlı kontlar hiçbir şey yapamamışlardır. Bir ay kadar süren muhasaranın ardından 24 Aralık 1144 senesinde bir Noel akşamı şehre girilmiştir. Müslümanlar önlerine gelen herkesi öldürerek iç kaleye doğru ilerlemişlerdir. Askerlerin şehre girdiğini gören halk, bir anda kaçışmaya başlamış ve yaşanan izdiham neticesinde pek çok kişi hayatını kaybetmiştir. Ölüler arasında Başpiskopos Hugue de bulunmaktaydı. İmâdeddin Zengi şehre girince gördüğü manzara karşısında askerlerine durmalarını, yerli halka dokunulmamasını ancak Haçlı askerlerini gördüklerinde öldürmelerini emretmiştir.⁶¹ İbnü'l-Esir, bu hususla ilgili şunları aktarmıştır: "*Zengi, Urfa'yı görünce hoşuna gitti ve böyle bir şehrin tahrip edilmesinin doğru bir hareket olmayacağını düşündü. Hemen emir verip askerler arasında münadiler dolaştırdı ve erkek, kadın, çocuklardan ne almışlarsa evlerine geri vermelerini ve ev eşyalarıyla ticari emtiayı da iade etmelerini istedi. Askerler aldıkları her şeyi iade ettiler. Alınan mallardan ve eşyalardan hiçbir şey kaybolmadı...*"⁶²

Urfa'nın Zengi tarafından fethi Müslüman dünyasında büyük bir sevince sebep olurken Avrupa ve Orta Doğu'daki Hristiyan âlemi için büyük bir üzüntüye yol açmıştır. Nitekim dönemin Abbâsî Halifesi Müktefi tarafından Atabey İmâdeddin'e bu başarısından dolayı *Zeynü'l-İslâm, el-Melik el-Mansûr* ve *Nâsıru'l-Emîri'l-Mü'minîn* unvanları tevdi edilmiştir.⁶³ Urfa fatihi İmâdeddin, bölgedeki fetihlerine devam etmek üzere Urfa'nın yönetimini Zeyneddin Ali Küçük'e (ö.1167) vererek şehirden ayrılmıştır. 1145 senesinde Haçlıların yönetimindeki Suruç ele geçirilmiş, daha sonra

⁶⁰ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, C. 11, s. 94-95.; Coşkun Alptekin, "Musul Atabeyliği", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi (DGBİT)*, Çağ Yayınları, C. 7, İstanbul, 1988, s. 545.; Demirkent, *a.g.e.*, s. 143-144.; Runciman, *a.g.e.*, s. 193-194.; Yağmur, *a.g.t.*, s. 20.; Gök, *a.g.t.*, s. 13-14.

⁶¹ Demirkent, *a.g.e.*, s. 144-147.; Runciman, *a.g.e.*, s. 194-195.; Urfalı Mateos, *Urfalı Mateos Vekaynamesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*, Çev. Hrnt D. Andreasyan, TTK, Ankara, 2000, s. 297-298.; Gök, *a.g.t.*, s. 14.

⁶² İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, C. 11, s. 95.

⁶³ Demirkent, *a.g.e.*, s. 149.; Alptekin, *a.g.e.*, s. 63-65.; Gök, *a.g.t.*, s. 15.

da Birecik kuşatılmıştır. Ancak bu kuşatma sırasında kendisine Musul'da vekili olarak bıraktığı Nasreddin Çakır'ın öldürüldüğü haberi ulaşınca kuşatmayı kaldırarak Musul'a dönmüştür. Zengi'nin bölgeden uzaklaştığını duyan II. Joselin, Urfa'yı tekrar almak için harekete geçmiş ve şehirdeki Ermeniler de isyan başlatmışlardır. Fakat durum büyümeden Zeyneddin Ali Küçük tarafından engellenmiş, isyan edenlerden bazıları idam edilmiş, diğerleri de sürgüne gönderilmiştir.⁶⁴

İmâdeddin Zengi'nin Bizans İmparatoru II. Ioannes Komnenos ile Teması

İmparator II. Komnenos, Suriye bölgesine 1137 ve 1142 yıllarında iki kez sefer düzenlemiştir. Bu gerçekleştirmiş olduğu seferlerin sebebi ise Haçlı kontların imparatorluğa aykırı hareket etmelerinin önüne geçmek ve bölgedeki Müslümanların gücünü kırmaktır. Bu seferlerin ilki imparatorun İmâdeddin Zengi ile karşılaşması açısından önemlidir. 1137 senesinde Antakya Prensi Raimond (hük.1136-1149) üzerine harekât düzenleyen İmparator Komnenos önce Haçlı kontların hâkimiyetinde bulunan Silifke, Çukurova, Tarsus ve Adana'yı ele geçirmiş, daha sonra Ermenilere ait Anazarba Kalesi'ni almıştır. Yoluna devam eden imparator, bir yaz gününde Antakya'ya ulaşarak şehri muhasara altına almıştır. Bu arada Antakya Prensi Raimond, İmâdeddin Zengi'nin Barin kuşatmasına müdahale etmek için gittiği seferden yeni dönmüştü. Raimond hem yorgun olan askerleri hem de imparatorun gücü sebebiyle barış istemek zorunda kalarak Bizans İmparatorluğuna bağlılık yemini etmiştir. Buna mukabil imparator da Müslümanların elinde bulunan bazı şehirleri ele geçirip Raimond'a vereceğini bildirmiştir.⁶⁵

İmparator, 1138 yılının ilkbahar ayında Müslüman hâkimiyetindeki Buzaa Kalesi'ni ele geçirmiştir. Ele geçirilen Müslümanlar zorla Hristiyanlaştırılmış, din değiştirmeyenler ise şiddet görmüş veya öldürülmüştür. Buradan sonra Halep üzerine sefere devam eden imparator, şehre vardığında güçlü bir direnişle karşılaşmıştır. Halepliler derhal Atabey Zengi'ye haber gönderip İmparatorun geldiğini bildirmişlerdir. İmâdeddin Zengi ise emri altındaki komutanlardan Zeyneddin Ali Küçük'ü ve Savar isimli komutanı Haleplilere yardım etmeleri için göndermiştir. Halep'in Müslümanlarca güçlü bir şekilde savunulduğunu gören imparator kuşatmayı kaldırarak geri çekilmiştir. Kuşatmanın kaldırılmasının ardından İmparator Komnenos, Halep'e yakın bir yerde bulunan ve daha önceden Zengi tarafından ele geçirilen Esarib Kalesi'ne yönelerek orayı ele geçirmiştir.⁶⁶ Esarib'den sonra Munkızoğulları'nın hâkimiyetinde bulunan Şeyzer kuşatılmıştır. Munkızoğulları Emiri Ebu'l-Asakir, Bizans ve Haçlı kuvvetlere karşı yardım etmesi için İmâdeddin Zengi'ye haber göndermiştir. Bölgedeki Bizans-Haçlı ittifakını yok etmek isteyen Atabey, imparatora karşı yardım etmesi için Sultan Mesud'dan askeri birlik istemiş ve kendisi askerleriyle beraber Şeyzer'e doğru yola çıkmıştır. Şeyzer yakınlarında bir yerde konaklayan Zengi, erzak yardımı için

⁶⁴ Alptekin, *a.g.e.*, s. 65-66.; Demirkent, *a.g.e.*, s. 152.; Gök, *a.g.t.*, s. 14.

⁶⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, C. 11, s. 55-56.; Işın Demirkent, "Urfa Haçlı Kontluğu Tarihine Bir Bakış (1098-1146)", *Belleten Dergisi*, S. 206, C. 53, 1989, s. 172.; Demirkent, *a.g.e.*, s. 116-120.; Alptekin, *a.g.e.*, s. 69-70.; Runciman, *a.g.e.*, s. 174-175.

⁶⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, C. 11, s. 58-59.; El-Azîmî, *a.g.e.*, s. 75-76.; Demirkent, *a.g.e.*, s. 121-122.; Alptekin, *a.g.e.*, s. 72.; Işık, *a.g.m.*, s. 316-317.

yoldan geçen Hristiyan askerlere baskınlar düzenleyerek düşmanı bunaltmıştır.⁶⁷ Günlerce süren kuşatmanın ardından başarılı olamayacağını anlayan Bizans imparatoru muhasarayı kaldırmıştır. Atabey Zengi, Hristiyan askerlerin şehrin önünden ayrıldıklarını öğrenince hemen peşlerine düşmüş, arkada kalan bir askeri birliği yakalayarak öldürmüştür. İmparatorun ele geçirdiği Buzaa Kalesi'ne yönelip tekrar hâkimiyeti altına alan İmâdeddin Zengi, bölgede elden çıkan bazı yerleri ele geçirerek esir edilen Müslümanları kurtarmıştır.⁶⁸

İmparator II. Komnenos, üç yıl kaldığı Suriye bölgesinden ayrılırken Haçlı kontları ve Ermeni Krallığı'nı itaati altına almayı başarmış fakat Müslümanlar karşısında pek başarılı olamamıştır. Onun, Müslümanlar karşısında başarısız olmasında İmâdeddin Zengi büyük bir rol üstlenmiştir. Nitekim Haçlı ve Bizans askerlerine karşı sergilemiş olduğu başarılı mücadeleler neticesinde Atabey Zengi için şairler övgü dolu şiirler kaleme almışlardır.⁶⁹

İmâdeddin Zengi'nin Vefatı

Urfa'nın fethinden iki yıl sonra Ukayloğullarının hâkimiyetinde bulunan Caber Kalesi'ni ele geçirmek için harekete geçen Zengi, bir taraftan da Hüsameddin el-Kürdi'nin elinde olan Fenek Kalesi'ne askeri birlik göndermiştir. Atabey Zengi ve ordusu Caber Kalesi önlerine varır varmaz kuşatma girişiminde bulunmuşlardır. Kalenin kan dökülmeden teslim edilmesini talep eden İmâdeddin, isteğinin olumsuz cevaplanması üzerine saldırıyı başlatmıştır. Kuşatma günlerdir sürerken 1146 yılının 14 Eylül gecesi İmâdeddin Zengi kendi adamları tarafından öldürülmüştür. Müslüman ve Gayrimüslim kaynaklarda geçtiği üzere onu öldüren, hizmetçilerinden Yarınkuş adlı kişidir.⁷⁰ İbnü'l-Adîm'in (ö.1262) anlatımına göre Atabey bir sebepten ötürü aralarında Yarınkuş'un da bulunduğu hizmetçilerine kızmış bunun üzerine Yarınkuş ise intikam almak için İmâdeddin'i uyuduğu esnada öldürmüştür.⁷¹ Zengi'nin son anları ile ilgili İbnü'l-Esîr ise şunları aktarmıştır: *"Babam Zengi'nin yakın adamlarından birinden naklen şunları anlatmıştı: "Bu haberi alır almaz derhal yanına koştum. Zengi, henüz ölmemişti. Beni görünce kendisini öldüreceğimi zannederek şehadet parmağıyla bana işaret edip merhamet diledi. Ben Zengi'nin heybetinden korktum ve hemen o anda ruhunu teslim etti. Allah rahmet etsin."*⁷² Atabey Zengi'nin cenazesi Rakka'ya götürülerek Sıffin'de Ali Meşhedî'nin yanına defnedilmiştir.⁷³

⁶⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, C. 11, s. 60-61.; Runciman, *a.g.e.*, s. 177.; Işık, *a.g.m.*, s. 317.

⁶⁸ İbnü'l-Esîr, *et-Târîhu'l-Bâhir fi'd-Devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevsil*, s. 56.; Demirkent, *a.g.e.*, s. 124.; Işık, *a.g.m.*, s. 317-318.

⁶⁹ İbnü'l-Esîr, *et-Târîhu'l-Bâhir fi'd-Devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevsil*, s. 56.; Işık, *a.g.m.*, s. 318.

⁷⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, C. 11, s. 103-104.; İbnü'l-Esîr, *et-Târîhu'l-Bâhir fi'd-Devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevsil*, s. 70.; İbnü'l-Adîm, *a.g.e.*, s. 167-168.; Demirkent, *a.g.e.*, s. 152.; Urfalı Mateos, *a.g.e.*, s. 298-299.; Runciman, *a.g.e.*, s. 197.; Gök, *a.g.t.*, s. 16-17.

⁷¹ İbnü'l-Adîm, *a.g.e.*, s. 167-168.

⁷² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, C. 11, s. 104.

⁷³ İbnü'l-Esîr, *et-Târîhu'l-Bâhir fi'd-Devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevsil*, s. 79.; İbnü'l-Adîm, *a.g.e.*, s. 170.; Gürbüz, *a.g.m.*, s. 54.

Sonuç

Atabey Zengi, küçük yaşta babasını kaybedince Musul valileri yanında yetişmiş ve onların gözetiminde eğitim alması sağlanmıştır. Musul'a vali olmadan önce askeri başarıları neticesinde kendisine bazı şehirlerin yönetimi verilmiştir. Musul valiliğine geldiği andan itibaren ölümüne kadar hemen hemen her gününü yoğun bir şekilde siyasi ve askeri faaliyetlerle geçiren Zengi, yönetimi altındaki yerlerde halkına karşı iyi davranmış, Haçlıların saldırılarını bertaraf etmeye çalışmıştır. O, Selçuklu Devleti içinde yaşanan karışıklıklardan ve Abbâsî Halifesi ile yaşadığı mücadelelerden başarıyla sıyrılıp konumunu korumuştur. Haçlılara karşı mücadelede aceleci davranmayıp bölgede Müslümanların siyasi birliğini kendi hâkimiyeti altında sağlamaya gayret etmiş ve bunda da başarılar elde etmiştir. Suriye'nin kuzeyinde ve Cezîre bölgelerinde Müslüman beylikleri tek çatı altında toplayan İmâdeddin Zengi, Haçlılara karşı daha güçlü bir şekilde mücadele etmiştir. 1144 yılında gerçekleştirdiği Urfa fethi ile o, dünyada büyük yankı uyandırmış ve önemli bir devlet adamı olarak anılmayı hak etmiştir. Atabey, sert mizacına rağmen adil davranması sebebiyle halk tarafından sevilmiş ve Haçlılara karşı sergilediği başarılı mücadeleler neticesinde büyük saygı görmüştür. Vefat ettiğinde dört oğlu ve bir kızı bulunmaktaydı. Ölümünden sonra büyük oğlu Seyfeddin Gazi Musul'un, bir diğer oğlu Nûreddin Mahmud ise Halep'in yöneticisi olmuştur. Bu çalışmada Atabey Zengi'nin Musul yöneticiliğine geldiği andan itibaren ülkesinin emniyeti için rakiplerine karşı uyguladığı stratejiler ve bunların yanında Büyük Selçuklu Devleti'ne, Irak Selçuklu sultanlığına, Müslüman beylikler ile Haçlı kontluklara karşı izlediği siyasi ve askeri politikalar gözlemlenmiştir.

Kaynakça

- Alptekin, Coşkun, *The Reign of Zangi*, Atatürk University Press, Erzurum, 1978.
- Alptekin, Coşkun, "Musul Atabeyliği", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi (DGBİT)*, C. 7, Çağ Yayınları, İstanbul, 1988.
- Ataoğlu, Remzi, "Hısn-ı Keyfa Artuklu Devleti", *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi)*, Ankara, 1989.
- Bezer, Gülay Öğün, "İmâdüddin Zengi", *DİA*, TDV Yay., C. 44, İstanbul, 2013, ss. 258-261.
- Bıçer, Bekir, "Orta Çağda Suriye'de Kürt Varlığı", *Selçuk Üniversitesi, Selçuklu Araştırmaları Dergisi (USAD)*, S. 12, Haziran, 2020, ss. 187-208.
- Demirkent, Işın, "Urfa Haçlı Kontluğu Tarihine Bir Bakış (1098-1146)", *Belleken Dergisi*, C. 53, S. 206, 1989, ss. 167-174.
- Demirkent, Işın, *Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi (1118-1146)*, C. 2, TTK Yayınları, Ankara, 1994.
- Demirkent, Işın, "Kürboğa", *DİA*, TDV Yay., C. 26, Ankara, 2002, ss. 562-563.
- Ebu Şâme, Şihabuddin Abdirrahman b. İsmail, *Kitabu'r-Ravdateyni fî Ahbari Devleteyni en-Nuriyyeti ve's-Salahiyyeti*, Notlar ve açıklamalar: İbrahim Şemsi, Daru'l-Kutubi'l-ilmiiyye, C. 1, Beyrut, 2002.

- El-Azîmî, *Azîmî Tarihi Selçuklular Dönemiyle İlgili Bölümler*, Çev. Ali Sevim, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, TTK Yayınları, Ankara, 2006.
- Gök, Halil İbrahim, “Musul Atabegliği: Zengiler (Musul Kolu:1146-1233)”, *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora Tezi)*, Ankara, 2001.
- Gürbüz, Osman, “XII. Yüzyıl İslâm Dünyasında Örnek Bir Yönetici: İmâdeddin Zengi”, *Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 38, Erzurum, 2012, ss. 51-66.
- Hasan, Hasan İbrahim, *İslâm Tarihi*, C. 4, Kayıhan Yayınevi, İstanbul, 1984.
- Işık, Abdulcelil, “İmâdeddin Zengi'nin Cesareti ve Başarılarında Rolü”, *Tarih ve Gelecek Dergisi*, C. 6, S. 2, Haziran, 2020, ss. 303-321.
- İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Taleb fi Tarihi Halep (Seçmeler)*, *Biyografilerle Selçuklular Tarihi* adıyla çev. Ali Sevim, Atatürk, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, TTK Yayınları, Ankara, 1989.
- İbnü'l-Esîr, *et-Târîhu'l-Bâhir fi'd-Devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevsil*, Neş. Abdulkadir Tuleymat, Daru'l-Kütübi'l-Hadise, Kahire, 1963.
- İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, Çev. Abdülkerim Özeydin, vd., C. 10-11, Bahar Yayınları, İstanbul, 1987.
- İbnü'l-Ezrak, *Târîhi Meyyâfârikîn ve Âmid-Artuklular Kısmı*, Nşr. Ahmed Savran, Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum, 1987.
- İnce, Fatma, “Nureddin Mahmud Zengi ve Haçlılar'la Mücadelesi”, *Niğde Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yüksek Lisans Tezi)*, Niğde, 2011.
- Köymen, Mehmet Altay, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, C. 2, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, TTK Yayınları, Ankara, 2011.
- Rıdha, Marwah, “İmadeddin Zengi Hayatı ve Siyasi Faaliyetleri”, *Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yüksek Lisans Tezi)*, Ankara, 2014.
- Runciman, Steven, *Haçlı Seferleri Tarihi*, C. 2, Çev. Fikret Işıltan, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, TTK Yayınları, Ankara, 2008.
- Sevim, Ali, *Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, TTK Yayınları, Ankara, 2000.
- Şeşen, Ramazan, *Harran Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993, s. 20.
- Şeşen Ramazan, “Cezîre”, *DİA*, TDV Yay., C. 7, İstanbul, 1993, ss. 509-511.
- Şeşen, Ramazan, “Selâhaddin-i Eyyûbî”, *DİA*, TDV Yay., C. 36, İstanbul, 2009, ss. 337-340.
- Urfalı Mateos, *Urfalı Mateos Vekayinamesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*, Çev. Hrant D. Andreasyan, TTK Yayınları, Ankara, 2000.
- Usta, Aydın, “İmadeddin Zengi ve Artuklular”, *Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 9, S. 2, Aralık, 2007, ss. 120-137.
- Yağmur, Mehmet Emin, “Nureddin Mahmud b. Zengi'nin Hayatı ve Haçlılar ile Mücadelesi”, *Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yüksek Lisans Tezi)*, Elâzığ, 2016.

Muğla Şehir Eski Mezarlığı'nın Mezar Taşlarında Harf Devriminin Etkisi

The City Old Cemetery of Muğla: The Effect of the Letter Revolution on Tombstones

İsmail Hakkı GÖKSOY

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslam Tarihi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi
Suleyman Demirel University, Faculty of Divinity
Professor of Islamic History Main Chair
Isparta/Türkiye

ismailgoksoy@sdu.edu.tr | orcid.org/0000-0003-2976-0567

Sümeyye YELİMLİBAĞ

Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi
Süleyman Demirel University, Institute of Social Sciences
Islamic History and Arts Department Postgraduate Student
Isparta/Türkiye

sumeyye.yelimlibag@hotmail.com | orcid.org/0000-0003-1120-3367

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 7 Mayıs / May 2022

Kabul Tarihi | Accepted: 13 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi | Published: 20 Aralık / December 2022

Atıf | Cite as: İsmail Hakkı Göksoy- Sümeyye Yelimlibağ, “Muğla Şehir Eski Mezarlığı'nın Mezar Taşlarında Harf Devriminin Etkisi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49 (Aralık 2022/2), 24-62.

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.

Copyright © Published by Suleyman Demirel University Faculty of Theology Isparta/Turkey

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

Mail: ilahiyatdergisi@sdu.edu.tr

Muğla Şehir Eski Mezarlığı'nın Mezar Taşlarında Harf Devriminin Etkisi*

Öz

İnsanoğlu, dünyadaki yaşamının son bulmasıyla toprağa gömüleceği inancına ve gömülme yerinin belli olması gerektiği uygulamasına sahiptir. Ölen kişinin kabre konması ve yerinin bilinmesi inancına zamanla farklı sanatsal eklemeler yapılmıştır. Bunlardan biri mezar taşı dikme geleneği olmuştur. Mezar taşları, dinî birer sembol olmalarının yanı sıra dönemine ait tarihi, sanatsal ve mimari özellikler dâhil çeşitli bilgiler aktaran önemli yapılardır. İslam tarihi boyunca farklılık gösteren mezarlıklar ve kabirler Osmanlı döneminden Cumhuriyet dönemine geçişte daha sade bir görünüme sahip olmuştur. Harf devrimi 1 Kasım 1928 tarihinde kabul edilmiş, fakat mezar taşlarında Arap harflerinin kullanımı 1941 yılına kadar sürmüştür. Özellikle 20. yüzyıl başlarına tarihlenen bazı mezar taşlarının, Cumhuriyet'in ilanından sonra ayakucuna veya arka tarafına mevcut yazının Latinize edilmiş hali işlenmiştir. Aynı yazının Latin harfleriyle mezar taşına tekrar yazılma sebepleri ise şu şekilde açıklanabilir: Mezar taşlarının kaybolmaması ve varisleri tarafından yazının anlaşılması, böylece dua etme imkânının sürdürülmesi. Yazı biçimi, şekil ve incelik yönüyle birbirlerinden farklılık gösteren mezar kitabeleri ve süslemeleri dönem hakkında bize bilgi sunmaktadır. Bazı kitabelerde yalnızca isim, lakap, meslek gibi bilgiler yer alırken, bazı kitabelerde de beytlere yer verilmiştir. Genellikle Latin harfleriyle yazılmış ayakucu mezar taşlarında, Latin harfleri daha tam anlamıyla öğrenilmediği için, yazıların büyük harf ve küçük harf gibi ayrımlara dikkat edilmeksizin yazılması ve farklı kısaltmalara yer verilmesi bu konuda bir acemilik evresi yaşandığını bizlere göstermektedir. Bununla beraber Latin harflerinin kullanımı vefat eden kişilerin mezarının aidiyeti açısından halka büyük bir kolaylık sağlamaktadır. Sonraki zamanlarda Osmanlı Türkçesinin herkes tarafından bilinmemesi ve okunamaması halkın farklı bir yol izleyip atalarının mezarlığını rahatlıkla bulabilmek için bazı mezar taşlarına isim ve soy isimlerini yazmalarına neden olmuştur. Kitabelerde malzeme olarak genellikle dökme çimento kullanılması zamanla aşınmalara ve dökülmelere yol açmıştır. Mezar taşlarındaki tahribatın bir diğer nedeni ise, 1920'li yılların sonuna doğru Osmanlı dönemine ait mezar taşlarının başka mezarlıklardan Muğla Şehir Eski Mezarlığı'na taşınmasıdır. Bu mezarlık çok geniş bir alana sahiptir. Mezarlık 84 adadan oluşmakta ve her adada 3 ve 4 parsel bulunmaktadır. Mezarlıkta Osmanlı dönemine ait yüzlerce mezar taşı yer almaktadır. Mezar taşlarının birçoğu hava şartları ve beşerî faktörlerden dolayı tahrip olmuş ve okunamayacak hale gelmiştir. Bu mezarlıkta Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerine ait hem Osmanlı Türkçesiyle hem de yeni Türk harfleriyle yazılmış 21 tane mezar taşı tespit edilmiştir. Bu makalede, söz konusu mezar taşlarının Türk ve İslam sanatları açısından değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Kitabelerle ilgili gözlemlerde şu bilgiler öne çıkmıştır: Hem Latin harfleriyle hem de Arap harfleriyle yazılmış mezar taşları içerisinde en eski olanı 1902

* Bu makale "Muğla Şehir Eski Mezarlığı Osmanlı Dönemi Mezar Taşları" başlıklı yüksek lisans tezi çalışması kapsamında hazırlanmıştır.

tarihlidir. Arap harfli en son mezar taşı ise 1941 yılına aittir. Erkeklerle ait mezar taşları serpuşlu iken kadınlara ait olanlarının alınlık kısımlarında bitkisel motifler yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Muğla, Mezar Kitabesi, Mezar Taşı, Serpuş, Motif

The City Old Cemetery of Muğla: The Effect of the Letter Revolution on Tombstones

Abstract

People have faith and practice that they must be buried after death, and one must know where they are buried. Different artistic additions have been made over time to this faith and practice. One of them is the tradition of erecting tombstones. In addition to being religious symbols, tombstones are structures that convey various information including the administrative, historical, artistic, and architectural characteristics of the period. Cemeteries and tombs, which differed throughout Islamic history, had a simpler appearance in the transition from the Ottoman period to the Republican era. The alphabet change was adopted on November 1, 1928, but the use of Arabic letters on tombstones continued until 1941. Some tombstones, especially those dated to the beginning of the twentieth century, were engraved with Latinized version of the current inscription on the foot end or back of the foot after the proclamation of the Turkish Republic. The reasons why the same inscription was rewritten on the tombstone in Latin letters can be explained as follows: The tombstones should not be lost, and the writing should be understood by their heirs, thus maintaining the possibility of praying for the dead. Inscriptions which differ in terms of their writing style, shape, and decoration provide information about the period. Some inscriptions contain only names, nicknames and professions, while others may also contain certain verses. Because the Latin alphabet was not fully mastered, and since Latin letters were used in writings on tombstones, one encounters the writing and inclusion of different abbreviations without paying attention to distinctions such as uppercase and lowercase letters which in turn indicates a stage of inexperience in this regard. However, the use of Latin alphabet provides great convenience to the public in determining the graves of the deceased. Later, the inability to know and read Ottoman Turkish by everyone led people to follow a different path: They wrote their first and last names on some headstones so that they could easily find the graveyard of their ancestors. The use of cast cement as material in inscriptions resulted in the rapid formation of abrasions and spills. Another reason for the destruction of the tombstones, it is argued, is that the tombstones of the Ottoman period were moved from other cemeteries to the Old Cemetery of Mugla City in the late 1920s. This cemetery has a very large area which consists of 84 divisions and there are 3 and 4 parcels on each division. There are hundreds of tombstones from the Ottoman period in the cemetery. Many of the tombstones have been destroyed due to weather conditions and human factors that made them impossible to read. In the cemetery, 21 tombstones from the Ottoman and Republican periods were identified, written both in Ottoman Turkish and in the modern Turkish alphabet. This article aims to evaluate these tombstones in terms of Turkish and Islamic arts. It is possible to make the following observations about inscriptions: the oldest of these tombstones written both Arabic letters and Latin

letters is dated 1902. The last tombstone with Arabic letters is from 1941. While the tombstones of men are with headgears, those of women have herbal motifs on their pediments.

Keywords: Ottoman, Muğla, Grave Inscription, Gravestone, Serpush, Motif.

1. Giriş

Batı Anadolu'nun güney ucunda yer alan Muğla, kuzeyde Aydın, doğuda Denizli ve Burdur, güneydoğuda Antalya güneyde Akdeniz ve batıda Ege Denizi ile çevrilidir. Konum itibarıyla hem Ege hem Akdeniz Bölgesi coğrafi özelliklerini taşır. Muğla etrafı dağlarla çevrili büyükçe bir ovanın (Muğla ovası) kuzey kenarında, Oyukludağ'ın eteklerindeki Asartepe'nin (Hisardağ) yamaçlarında denizden 650 m. yükseklikte kurulmuştur. Şehrin bugünkü adı antik dönemdeki ismi olan Mobolla'dan gelir. Bu kelime daha sonraki devirlerde değişime uğrayarak Mogola olarak anılmıştır. Eskiçağ tarihinde şehrin bulunduğu bölge Karya adıyla geçer.¹

Kent hakkında ilk bilgiler Helenistik çağdan başlamaktadır.² Muğla sınırlarının büyük bölümü, antik çağda Karya bölgesi olarak anılmaktadır. Bizans İmparatoru Manuel Komnenos zamanında 12.yy ikinci yarısında savaşçıların yerleştirildiği özel bir sınır bölgesi oluşturulmuştur.³ Moğollar'ın önünden kaçan Türkmen grupları 1220'den sonra Anadolu'ya girip batıdaki sınırlara yerleşmiştir. Bu süreçte Denizli ve çevresinde yoğun bir Türkmen nüfusu birikmiş ve bu durum bir Türkmen beyliğinin kurulmasıyla sonuçlanmıştır. Ardından Türk akınları yoğun bir şekilde artış göstermiştir. 1259'dan itibaren Bizans sınır savunmasının bozulması ve Bizans dış politikasındaki bazı değişiklikler sebebiyle Karya bölgesi 1261 yılından itibaren Menteşeoğulları'nın hâkimiyetine girmiştir.⁴ Beylik, 15. yüzyıl başlarında Osmanlı egemenliğine dâhil olmuş ve bu egemenlik 1424'te kesinleşmiştir. Osmanlı hâkimiyetine girdikten sonra Menteşe bölgesi, Menteşe Sancağı adıyla merkezi Kütahya olan Anadolu Beylerbeyliği'ne bağlanmış ve Muğla sancak merkezi olmuştur.⁵ II. Bayezid döneminde Menteşe sancağı sekiz büyük kazaya ayrılmıştır. 17. yüzyılda Muğla birçok başkaldırı ve yağmalama hareketlerine tanıklık etmiştir. Muğla 18. yüzyılın ilk yarısına kadar Sancak beyleri tarafından yönetilmiştir. 1867 yılında çıkarılan vilayet nizamnamesiyle birlikte Muğla, Aydın Vilayetine bağlı bir sancak yapılmıştır. Cumhuriyetin ilanından sonra da Muğla merkez olmak üzere ayrı bir idari birim haline getirilerek il olmuştur.⁶

İlk yerleşimin bugün şehrin hemen kuzeyinde yer alan kalede başlamış olduğu kabul edilir. Kalenin fizikî yetersizliği, yerleşmenin ilk devirlerden itibaren kuzey kapısının önündeki düzlüğe veya güney istikametinde dağın ovaya bakan eteklerine doğru yayılmasına yol açmıştır. Muğla Kalesi'nin

¹ Zekai Mete, "Muğla", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/376.

² İlhan Tekeli, *Tarih İçinde Muğla* (Muğla: Muğla Belediyesi Yayınları-1, 2006), 1.

³ Tekeli, *Tarih İçinde Muğla*, 12.

⁴ Mete, "Muğla", 30/376.

⁵ Muhammed Yazıcı, *16. Yüzyılda Batı Anadolu Bölgesi'nde (Muğla, İzmir, Aydın, Denizli) Türkmen Yerleşimi ve Demografik Dağılım* (Muğla: Muğla Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 13-22.

⁶ Şakir Çakmak, *Muğla Cami ve Mescitleri* (Muğla: Muğla Belediyesi Kültür Yayınları:12, 2013), 6; Mete, "Muğla", 30/376.

yapılış tarihi kesin olarak tespit edilememekle birlikte varlığı antik dönemden itibaren bilinmektedir. Şehrin kuzeyinde dik ve yalçın bir kayalığın üzerindeki düzlüğü çevreleyen dört köşe planlı kalenin içinde, güneye bakan yamacın üst kısmında ovaya nâzır bir iç kale daha vardır.⁷

Menteşe dağlık bölgesi Türkmenler için gizlenmeye, savunmaya ve yeni yurt edinmeye müsait topografyası yanında, Orta Anadolu'ya oranla daha zengin bitki kültürüne sahip oluşu yüzünden hayvanları için de cazip bir bölgedir. Bu yüzden Menteşe'nin dört bir tarafına toplumun yayılmadığı alan kalmamıştır. Akarsu boyları, vadi tipleri ve deniz kıyısındaki ovalar nispeten yumuşak iklime sahip oldukları için kışlak mevkileri olarak kullanılmıştır. Yaylalar, dağlar, platolar, orman kenarları ise yaylak mevkileri olarak seçilmiştir. Kısacası hem insanlar için hem hayvanlar için elverişli topraklara sahip bir bölgedir.⁸

Muğla ili ve ilçeleri tarım ürünlerinin çeşitliliği ile de dikkati çeker. Türkiye'de arıcılığın en önemli merkezlerinden biri olup yörede hem çiçek hem de çam balı üretimi yapılmaktadır. Muğla kazasında tütün, incir, elma, kiraz gibi ürünler yetiştirilmektedir.⁹ Marmaris ilçesi çam balı ile ünlüdür. Ortaca, Fethiye, Dalaman ve Dalyan ilçelerinde yaygın bir şekilde narenciye tarımı (portakal, limon, mandalina, greyfurt) yapılmaktadır. Özellikle Marmaris-Köyceğiz hattına özgü bir diğer ürün, günlük ağacından elde edilen ve eczacılıkta kullanılan sığla yağıdır. Zeytincilik de il genelinde gelişmiştir. Milas ilçesi zeytincilikte diğer ilçelere göre daha çok ön plana çıkmıştır.¹⁰

Muğla şehri birçok medeniyete şahitlik etmekle beraber o dönemin bulgularını içerisinde barındırmaktadır. Muğla'daki İslami dönemin aynası olan cami, medrese, zaviye vb. yapıtların yanı sıra mezar taşları da bölge ve zaman açısından bizlere somut delil sunmaktadır.

1.1. Türk-İslam Kültüründe Mezar Geleneği

Kabir, Arapça'da "ölünün gömüldüğü yer" anlamına (çoğulu kubûr) gelmektedir. Makber veya makbere (çoğulu mekâbir) kelimeleri de "kabirlerin bulunduğu yer" karşılığında kullanılır. Türkçede kabirle eş anlamlı kelime olan mezar ise kelimenin kök anlamıyla da irtibatlı olarak özellikle ziyaret edilen önemli kişilerin kabirlerini (ziyaretgâh) ifade eder.¹¹

Kur'ân-ı Kerîm'de Medine'deki münafıkları kast ederek kabir lafzıyla "Onlardan ölen hiçbirine asla namaz kılma ve kabrinin başında durma. Çünkü onlar Allah'ı ve Resûlünü inkâr ettiler ve fâsik olarak öldüler."¹² Mekâbir lafzıyla "Çoklukla övünmek sizi, kabirlere varıncaya (ölünceye) kadar oyaladı."¹³ "Çünkü kıyamet muhakkak gelecektir. Onda hiçbir şüphe yoktur ve şüphesiz Allah kabirdeki kimseleri diriltecektir."¹⁴ "Diriler ile ölüler de bir olmaz. Allah dilediğine işittirir. Sen

⁷ Mete, "Muğla", 30/376.

⁸ Zekai Mete, XV. ve XVI. Yüzyıllarda Muğla ve Yöresi (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 23-34.

⁹ Zekai Eroğlu, *Muğla Tarihi* (İzmir: Muğla Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları:13, 2018), 150-151.

¹⁰ Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, "Muğla Hakkında" (Erişim 07 Nisan 2022).

¹¹ Kürşat Demirci, "Kabir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 24/33.

¹² Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *Kur'ân Yolu* (Erişim 23 Nisan 2022) Tevbe, 9/84.

¹³ *Kur'ân Yolu* (Erişim 23 Nisan 2022) Tekâsür, 102/1-2.

¹⁴ *Kur'ân Yolu* (Erişim 23 Nisan 2022), Hac, 22/7.

kabirde bulunanlara işittirecek değilsin.”¹⁵ “Ey iman edenler! Kendilerine Allah'ın gazap ettiği, kabirlerdeki kâfirlerin ümit kestikleri gibi tamamen ahiretten ümitlerini kesmiş bir toplumu dost edinmeyin.”¹⁶ “Kabirlerin içindekiler dışarı çıkarıldığı zaman.”¹⁷ “Acaba o bilmiyor mu ki, kabirlerde bulunanlar çıkarıldığı ve kalplerdeki ortaya konulduğu zaman, işte o gün onların Rabbi kendilerinin her halinden mutlaka haberdardır.”¹⁸ Beş ayette ise kubur lafzıyla geçmektedir.¹⁹

İnsanlık tarihi içinde ilk ölüm ve defin olayı, Kur'an-ı Kerim'de isim verilmeden şu şekilde nakledilir: “Onlara Âdem'in iki oğlunun haberini gerçeğe uygun olarak anlat: Hani ikisi de birer kurban sunmuşlar, birininki kabul edilmiş, diğerininki kabul edilmemişti. Kurbanı kabul edilmeyen, diğerine, ‘Andolsun seni öldüreceğim’ dedi. O da dedi ki, ‘Allah ancak takvâ sahiplerinden kabul eder. Andolsun ki sen öldürmek için bana el uzatsan bile ben öldürmek için sana elimi kaldıracak değilim! Zira ben âlemlerin rabbi olan Allah'tan korkarım. Ben diliyorum ki sen hem benim günahımı hem de kendi günahını yüklenesin, cehennemliklerden olasan. Zalimlerin cezası işte budur. Sonunda içindeki duygular onu kardeşini öldürmeye itti; onu öldürdü ve böylece hüsrana uğrayanlardan oldu. Ardından Allah, kardeşinin cesedini nasıl gömeceğini ona göstermek için yeri eşeleyen bir karga gönderdi. “Yazıklar olsun bana! Şu karga kadar olup da kardeşimin cesedini gömmekten âciz miyim? dedi, ettiğine pişman oldu.”²⁰

Hz. Adem ve Hz. Havva'dan doğan ilk iki erkek çocuğun, yani Hâbil ile Kâbil hadisesi Kur'an'da isim verilmeden yukarıdaki şekliyle anlatılır. Ancak, zikredilen ayetlerin tefsirinde ve İslam kaynaklarında konuyla ilgili çeşitli ve geniş rivayetler yer alır. Bunların önemli bir kısmı Tevrat'ta ve diğer dinî kaynaklarda da geçer. İslam kaynaklarına göre, özetle Kabil'in kardeşi Habil'in başına taşla vurarak öldürdüğü, fakat onu nasıl defnedeceğini bilemediği anlatılır. Bir süre yırtıcı hayvanlardan cesedi korumak için bir torbanın içine koyar. Daha sonra Allah iki karga göndererek ölenin nasıl defnedileceğini Kabil'e gösterir. İki karga önce birbirleriyle onun önünde kavga ederler ve birisi diğerini öldürünce onu toprağa gömer. Kâbil de pişmanlık duyarak aynı şekilde kardeşini toprağa defneder.²¹ Zamanla çeşitli din, kültür ve medeniyetlerde farklı defin gelenekleri oluşmuştur.

Ölünün defnedildiği mezar, toprak üstünde kalan yapısıyla daha sonraki nesiler için önem taşıyor ve ziyaret edilebilmesi için üzerinde yerini ve ait olduğu kimseyi belirleyen bir alâmetin bulunması gerekir. Bu sebeple dayanıklılığından dolayı genellikle mezar yapımında taş malzeme kullanılmıştır.

¹⁵ *Kur'an Yolu* (Erişim 23 Nisan 2022), Fâtır, 35/22.

¹⁶ *Kur'an Yolu* (Erişim 23 Nisan 2022), Mümtehine, 60/13.

¹⁷ *Kur'an Yolu* (Erişim 23 Nisan 2022), İnfitâr, 82/4.

¹⁸ *Kur'an Yolu* (Erişim 23 Nisan 2022), Âdiyât, 100/9-11.

¹⁹ Demirci, “Kabir”, 24/33.

²⁰ *Kur'an Yolu* (Erişim 23 Nisan 2022), Mâide, 5/27-31.

²¹ Ömer Faruk Harman, “Hâbil ve Kâbil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/376-378.

Geleneğin ne zaman başladığı hakkında kesin bilgi yoktur. Ancak, eski Ahid’de Hz. Ya‘kub’un zevcesi Raşel’in kabri başına bir taş diktiğinden, aile kabirlerinden ve türbelerden söz edilir.²²

Türbe şeklindeki mezar yapısı, İslam dünyasında Türklerin egemenliğinde gelişen bir yapı tipidir. Müslüman halifeleri içinde ilk türbe mezar yapısı Abbasi Halifesi Muntasır’ın (ö.862) annesi tarafından ve eski Suriye Hıristiyan mezar yapılarından esinlenerek ancak Hicretin üçüncü yüzyılında yapılmıştır.²³ Dolayısıyla, İslâm sanatında bilinen ilk türbe onun Samerra’da yaptırdığı ve annesinin yanı sıra kendisi ve kendisinden sonraki iki halifenin de defnedildiği Kubbetü’s- Suleybiyye’dir. Yapı sadece bugün mevcut en eski Müslüman türbesi olarak değil, İslam mimarisinin ilk türbesi olarak da büyük önem taşımaktadır.²⁴

Mezar taşları, Türk sanatının en küçük anıtları olarak bir milletin belirli dönemdeki sanat zevkini ve duygularını en güzel, en iyi yansıtan, üstelik tarihleri de açıkça belirtilmiş olan hatıralardır. Mezarlar ve mezarlıklar eski Türk şehirlerinin tapu senedi niteliğindedir.²⁵ Örneğin, bugün Van gölü kıyısındaki Ahlat mezar taşları İslamiyet öncesi ve İslamiyet sonrası Türklerde mezar taşı geleneğinin nasıl olduğu hakkında bize bir çok bilgi sunmaktadır. Anadolu’nun farklı bölgelerindeki Selçuklu dönemine ait çok sayıda mezar taşlarıyla mukayese etme imkanı da vermektedir.²⁶ Osmanlı dönemine ait mezar taşlarının önemli bir kısmı, daha sağlam ve korunaklı bir şekilde günümüze kadar ulaşmıştır. Cumhuriyetin kuruluş devrinde yapılan harf devrimi ile birlikte Latin alfabesinin tam olarak henüz kavranmadan yeni harflerin mezar taşlarına işlenmesi bazı hatalara ve yanlışlıklara sebep olmuştur. Eski harflerin kullanımı resmen yasaklanmasına rağmen, mezar taşlarında bazen eski ve yeni harflerin birlikte kullanımı bir süre daha devam etmiştir.²⁷

2. Muğla Şehir Eski Mezarlığı’ndaki Arap ve Latin Harfli Mezar Taşları

İnceleme konusu yapılan Muğla Şehir Eski Mezarlığı, çok geniş bir alana sahip olup, toplam 84 adadan oluşmaktadır. 1920’lerin sonuna doğru bölgeden alınan mezarlar ve kitabeler buraya taşınmıştır. Taşınma sebebi imar faaliyeti olarak bilinmektedir. Mezar taşlarının bir kısmı beşeri ve doğal faktörlerin etkisi ile tahrip olmuştur.

Mezarlıkta 84 adanın bulunması ve bu adaların 3’erli ve 4’erli şekilde parsellere ayrılmış olması çalışmamızın daha hızlı ilerlemesi açısından bize kolaylık sağlamıştır. Çift sayılı adalarda Osmanlı dönemine ait mezar taşı daha fazla olduğu için öncelikle çift sayılı adalar tamamlanmış daha sonra tek sayılı adalar ele alınmıştır.

²² Nebi Bozkurt, “Mezarlık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/519.

²³ Doğan Kuban, *100 Soruda Türkiye Sanatı Tarihi* (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1973), 130.

²⁴ Hakkı Dursun Yıldız, “Abbasiler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/53.

²⁵ Semavi Eyice, *Mezarlıklar ve Hazireler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1996), 124.

²⁶ Beyhan Karamağaralı, *Ahlat Mezar Taşları* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları:1394, 1992), 1-20.

²⁷ Hans-Peter Laqueur, “Mezar Taşlarında Harf Devrimi”, *IX. Türk Tarih Kongresi: Bildiriler*, ed. Ekrem Akurgal (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989), 3/1375.

Tespit edilen mezar taşı kitabeleri ilk olarak yumuşak fırça ve zımpara yardımıyla üzerindeki yosun ve tozların temizliği yapılmıştır. Daha sonra mezar taşının hem başucu hem de ayakucu ayrı ayrı karede fotoğraflanarak kayıt altına alınmıştır. Mezar taşları daha sonra fotoğraflardan okunmaya çalışılmıştır.

Çalışmada tespit edilen mezar taşlarının her birine numara verilmiş ve tarihi, bulunduğu konumu, yapısal şekilleri, süslemeleri, işleniş şekilleri, yazı türü, ölçüleri hakkında detaylı bilgi sunulmuştur. Son olarak Osmanlı Türkçesi, okunuşu ve Latin harfleri ile yazılışlarına yer verilmiştir.

Mezar taşlarının okunması ve fotoğrafların çekimi Sümeyye Yelimlibağ tarafımdan yapılmıştır.²⁸ Okunamayan bazı mezar taşlarında Mahmut Küçük'ten yardım alınmış ve çalışmada belirtilmiştir. Mezar taşlarının fotoğraflanmasına 2021 Ocak ayında başlanmıştır. Fakat kontrol amacıyla bazı mezar taşlarının 2022 Mart ayında tekrardan çekimi yapılmıştır.

İncelenen mezar taşlarındaki tarihlerin Miladi, Rumi ya da Hicri dönemde hangi yıllara denk geldiğini doğru tespit etmek için Türk Tarih Kurumu'nun (TTK) internet sitesindeki Tarih Çevirme Kılavuzu'ndan faydalanılmıştır.²⁹

2.1.35.Ada 2.Parsel 1.Numaralı Mezar Taşı

Mezar taşının;

1-Kime ait olduğu; Hacı Kara Mustafa Oğlu Emin Ağa'ya ait

2-Ölçüleri; Başucu mezar taşının ölçüleri; boy:120 cm, en:28x26 cm, kalınlığı:6 cm'dir. Ayakucu mezar taşının ölçüleri; boy:1.05 m, en:27x25 cm, kalınlığı:6 cm'dir.

3-Tarihi; H.1349/M.1930

4-Malzemesi; Her iki mezar taşı, malzeme olarak dökme çimento ile yapılmıştır.

5-Tanımı; Mezarın baş ve ayak şâhidesi bulunmaktadır. Mezar kitabesi altı pafta içerisine kabartma tekniği kullanılarak Osmanlı Türkçesi yazılmıştır.

6-Yazı Tipi; Sülüs yazı stili

7-Süslemesi; Latin Harfli mezar taşındaki fes, çeşit olarak Hamidiye tipi, Arap harfli olan mezar taşı tepe kısmı üçgen biçiminde sonlandırılmıştır.

8-Yazısı ve çevirisi;

Kitabesi;

هوالباقى

حاجى قره

مصطفى اوغلو

امين اغا روحنه

فاتحه

ذى القعدة ١٣٤٩

²⁸ Hem Arap harfli hem de Latin harfli mezar taşlarının bir makale kapsamında ele alınabileceği fikrini veren Sayın Prof. Dr. Bahattin Yaman'a bu vesile ile teşekkür ederiz.

²⁹ Türk Tarih Kurumu Başkanlığı, "Tarih Çevirme Kılavuzu" (Erişim 1 Şubat 2022).

..... نيسان ٢٢

Okunuşu;

- 1.Hüve'l Baki
- 2.Hacı Kara
- 3.Mustafa oğlu
- 4.Emin Ağa ruhuna
- 5.Fatiha
- 6.Zilkade 1349
- 7.22 Nisan

Latin Harfleriyle;

- 1.HACIKARA
- 2.MUSTAFA
- 3.OĞLU
- 4.EMİNAĞA
- 5.RUHUNA
- 6.FATİHA
- 7.NİSAN 22
- 8.1930



Resim 1: 35.Ada 2.Parsel 1.Numaralı
Baş Ucu Mezar Taşı (2022)



Resim 2: 35.Ada 2.Parsel 1.Numaralı
Ayak Ucu Mezar Taşı (2022)

2.2.37. Ada 2. Parsel 1. Numaralı Mezar Taşı

Mezar taşının;

1-Kime ait olduğu; Feyzullah Haklı'ya ait

2-Ölçüleri; Başucu mezar taşının ölçüleri; boy: 1.30 m, en:34x22 cm, kalınlığı: 6 cm'dir. Ayakucu mezar taşının ölçüleri; boy:1.18 m, en:27x17 cm, kalınlığı: 5 cm'dir.

3-Tarihi; M.1941

4-Malzemesi; Her iki mezar taşı, malzeme olarak mermerdendir.

5-Tanımı; Mezarın baş ve ayak şahidesi bulunmaktadır. Mezar kitabesi sekiz pafta içerisine kazıma tekniği kullanılarak Osmanlı Türkçesi ile yazılmıştır. Kitabenin tamamı tahrip olduğu için okunamamaktadır. İsim bilgisine ayakucu taşında Latin harfleriyle yazan kitabeden ulaşıldı.

6-Yazı Tipi; Sülüs yazı stili

7-Süslemesi; Arap Harfleri ile yazılı olan Hamidiye fesli başlıklı, Latin Harfleri ile yazılı olan mezar taşı ise üç dilimli kaş kemerli tepelikle sonlanmaktadır.

8-Yazısı ve çevirisi;

Latin Harfleriyle;

1.MAHMUT

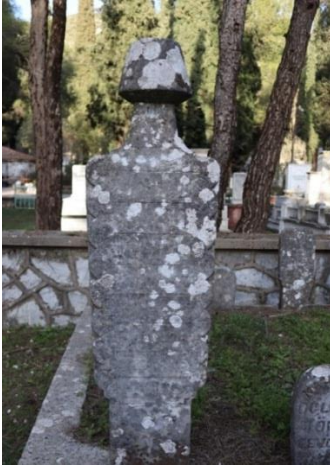
2.OĞLU HACI

3.ÖMERİM

4.FEYZULLA

5.H HAKLI

6.1941



Resim 3: 37.Ada 2.Parsel 1.Numaralı
Baş Ucu Mezar Taşı (2022)



Resim 4: 37.Ada 2.Parsel 1.Numaralı
Ayak Ucu Mezar Taşı (2022)

2.3.37.Ada 2.Parsel 2.Numaralı Mezar Taşı

Mezar taşının;

1-Kime ait olduğu; Ömer Nakli'ye ait

2-Ölçüleri; Başucu mezar taşının ölçüleri; boy:72 cm, en:30x22 cm, kalınlığı:5 cm'dir. Ayakucu mezar taşının ölçüleri; boy:64 cm en:25x20 cm kalınlığı:7 cm'dir.

3-Tarihi; M.1941

4-Malzemesi; Her iki mezar taşı, malzeme olarak yerel taş ile yapılmıştır.

5-Tanımı; Mezarın baş ve ayak şâhidesi bulunmaktadır. Mezar kitabesi iki pafta içerisine kabartma tekniği kullanılarak Osmanlı Türkçesi ile yazılmıştır. Kitabenin ilk satırının son kısmı tahrip olmuştur. İsim bilgisine ayakucu taşında Latin harfleriyle yazan kitabeden ulaşılmıştır.

6-Yazı Tipi; Sülüs yazı stili

7-Süslemesi; Latin Harfleri ile yazılı olan mezar taşı Hamidiye fesli başlıklı.

8-Yazısı ve çevirisi;

Kitabesi;

محمد اوغلی.....

الحاج عمر بن مصطفى

Okunuşu;

1.Mahmud oğlu

2.El-Hac Ömer bin Mustafa

Latin Harfleriyle;

1.MAHMUT

2.OĞLU

3.HACI

4.ÖMER

5.NAKLİ

6.1941



Resim 5: 37.Ada 2.Parsel 2.Numaralı
Baş Ucu Mezar Taşı (2022)



Resim 6: 37.Ada 2.Parsel 2.Numaralı
Ayak Ucu Mezar Taşı (2022)

2.4.38.Ada 2.Parsel 7.Numaralı Mezar Taşı

Mezar taşının;

- 1-Kime ait olduğu; Koca Müftü El Hac Mehmed Zekai Efendi'ye ait
- 2-Ölçüleri; Başucu mezar taşının ölçüleri; boy:1.01 m, en:40x37 cm, kalınlığı:7 cm'dir. Ayakucu mezar taşının ölçüleri; boy:84 cm, en:35x32 cm kalınlığı: 8 cm'dir.
- 3-Tarihi; H.1352/M1932
- 4-Malzemesi; Her iki mezar taşı, malzeme olarak mermer ile yapılmıştır.
- 5-Tanımı; Mezar kitabesi on pafta içerisine kabartma tekniği kullanılarak Osmanlı Türkçesi ile yazılmıştır.
- 6-Yazı Tipi; Talik yazı stili
- 7-Süslemesi; Başlık R tipi sarıklı başlıklar grubundandır. Arap harfli olan başlık ise üçgen şeklindedir. Yuvarlak ya da hafif silindirik şekilde karşımıza çıkan bu tür başlıkların üzerinde destar enli bir şekilde başlığa dolanmıştır. Bu grup başlıkların yer aldığı mezar taşı unvan olarak ağa, hacı, hafız, şeyh vb. ifadelerine rastlanmıştır. Meslek olarak ise müftü, hoca, kâhya gibi ifadeler yer almıştır.³⁰ Nitekim mezar taşı bir müftüye aittir.
- 8-Yazısı ve çevirisi;
Kitabesi;
۱۳۵۲
۱۹۳۲
اتمیش ایدی عمرمن.....ایله فنا
.....بیته عرامی نیده
ماتمینی.....محوله رکه عصرلر
مفکوره جه.....ایتمزدی
.....یاز تاریخ اتاک فوتنه چو هر....
.....رحمت ایده مولا سکا ای
حواجه محمد رحیمی افندی زاده قوجه مفتی
الحاج محمد زکائی افندی روحنه فاتحه³¹
Okunuşu;
1.1352
2.1932
3.Etmiş idi ömrümün.....eyle fena
4.....beyte ârami.....nide
5.Matemini.....asırlar
6. Mefkura.....etmezdi....
7.....yaz tarih ettin fevtine cevher.....
8.Rahmet ede Mevla sana ey ..

³⁰ Emine Güzel, *Osmanlı Erkek Mezar Taşlarında Serpuş Biçimleri*, Çizgi Kitabevi, Konya 2019. s.117.

³¹ Bu mezar taşının okunmasında Mahmut Küçük'ten yardım alınmıştır.

9.Hoca Mehmed Rahmi Efendi zade Koca Müfti

10.El Hac Mehmed Zekai Efendi ruhuna Fatiha

Latin Harfleriyle;

1.1352

2.1932

3.MULADAKOCA

4.MÜFTİDEMEKLE

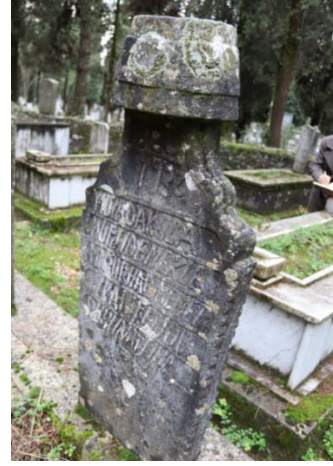
5.MARUFHACİMEHMET

6.ZKAİEFENDİ

7.RUHUNAFATİHA



Resim 7: 38.Ada 2.Parsel 7.Numaralı
Baş Ucu Mezar Taşı (2022)



Resim 8: 38.Ada 2.Parsel 7.Numaralı
Baş Ucu Mezar Taşı Arka Yüzü (2022)

2.5.38.Ada 3.Parsel 1.Numaralı Mezar Taşı

Mezar taşının;

1-Kime ait olduğu; Ali Rıza'ya ait

2-Ölçüleri; Başucu mezar taşının ölçüleri; boy:65 cm, en:26x23 cm, kalınlığı:6 cm'dir.

Ayakucu mezar taşının ölçüleri; boy:52 cm, en:24x20cm, kalınlığı:8 cm'dir.

3-Tarihi; 1386(?)

4-Malzemesi; Her iki mezar taşı, malzeme olarak mermerdendir.

5-Tanımı; Mezarın baş ve ayak şâhidesi bulunmaktadır. Mezar kitabesi altı pafta içerisine kazıma tekniği kullanılarak Osmanlı Türkçesi ile yazılmıştır. Latin harfleriyle yazılan kitabede 1386 tarihi verilmiştir.

6-Yazı Tipi; Sülüs yazı stili

7-Süslemesi; Arap Harfleri ile yazılı olan mezar taşı Hamidiye fesli başlıklı. Latin harfli olan başlık ise üçgen şeklindedir.

8-Yazısı ve çevirisi;

Kitabesi;

هو الخلاق الباقي

مغله لي دباغ اصنافي

آغا اوسته لرنندن طوپال اوغلي

صالح آغانك مخدومي مرحوم

ومغفور له على رضا نك روحچون فاتحه

.....

Okunuşu;

- 1.Hüve'l Hallaku'l - Baki
- 2.Muğlalı debbağ esnafı
- 3.Ağa ustalarından Topaloğlu
- 4.Salih Ağa'nın mahdumu merhum
- 5.Ve mağfur lehu Ali Rıza'nın ruhiçün Fatiha
- 6.Fi sene 28 Şevval

Latin Harfleriyle;

- 1.1386 (?)
- 2.TOPAL OĞ
- 3.LU SALİH
- 4.MAHdUMU
- 5.ALİRİZA



Resim 9: 38.Ada 3.Parsel 1.Numaralı
Baş Ucu Mezar Taşı (2022)



Resim 10: 38.Ada 3.Parsel 1.Numaralı
Ayak Ucu Mezar Taşı (2022)

2.6.40.Ada 2.Parsel 14.Numaralı Mezar Taşı

Mezar taşının;

1-Kime ait olduğu; Demirci Ali kerimesi Fadime'ye ait

2-Ölçüleri; Başucu mezar taşının ölçüleri; boy:65 cm, en:26x25 cm, kalınlığı:6 cm'dir.

Ayakucu mezar taşının ölçüleri; boy:65 cm, en:26x25 cm, kalınlığı:6 cm'dir.

3-Tarihi; H.1350/M.1931

4-Malzemesi; Her iki mezar taşı, malzeme olarak dökme çimento ile yapılmıştır.

5-Tanımı; Mezarın baş ve ayak şahidesi bulunmaktadır. Mezar taşı kitabesi altı çerçeve içerisine kabartma tekniği kullanılarak Osmanlı Türkçesi ile yazılmıştır.

6-Yazı Tipi; Sülüs yazı stili

7-Süslemesi; Dilimli kemerli tepeliğe sahip taşın alınlığı üzerine stilize üç dal işlenmiştir.

8-Yazısı ve çevirisi;

Kitabesi;

هو الخلاق الباقي

زيارتدن مراد بر دوعادر

بوكون بكا ايسه يارن سكاادر

دى ميرجى على كرمه سى

فاديمه روحنه فاتحه

۱۹۳۱

Okunuşu;

1.Hüve'l Hallaku'l Baki

2.Ziyaretten murad bir duadır

3.Bugün bana ise yarın sanadır

4.Demirci Ali kerimesi

5.Fadime ruhuna Fatiha

6.1931

Latin Harfleriyle;

1.ZİYARETTEN

2.MURADBİRDOA

3.DIRBUGÜNBA=

4.NAİSEYARIN

5.SANADİRDEMİR

6.CİALİKERİMESİ

7.FADİMERUHU

8.NAFATİHA



Resim 13: 40.Ada 2.Parsel 14.Numaralı
Baş Ucu Mezar Taşı (2022)



Resim 14: 40.Ada 2.Parsel 14.Numaralı
Ayak Ucu Mezar Taşı (2022)

2.7.44.Ada 2.Parsel 1.Numaralı Mezar Taşı

Mezar taşının;

1-Kime ait olduğu; Nadiye Hanım'a ait

2-Ölçüleri; Başucu mezar taşının ölçüleri; boy:92 cm, en:30x24 cm, kalınlığı:6 cm'dir.

Ayakucu mezar taşının ölçüleri; boy:92 cm, en:30x24 cm, kalınlığı:6 cm'dir.

3-Tarih; H.1351/M.1932

4-Malzemesi; Her iki mezar taşı, malzeme olarak dökme çimento ile yapılmıştır.

5-Tanımı; Mezarın baş ve ayak şahidesi bulunmaktadır. Mezar kitabesi altı pafta içerisine kabartma tekniği kullanılarak Osmanlı Türkçesi ile yazılmıştır.

6-Yazı Tipi; Sülüs yazı stili

7-Süslemesi; Dilimli kemerli tepeliğe sahip taşın alınlığı üzerine çizgisel hareketler işlenmiş ve alınlık kısmında kalp şekline benzer yan yana iki açıklık mevcuttur. Dilimli kemer ile açıklıkların arasında palmye ağacı biçiminde dalları her iki yana açılan, kazıma yöntemi ile yapılmış eğreti bir süslemesi vardır.

8-Yazısı ve çevirisi;

Kitabesi;

هوالباقی

طاهر اوغلی

مصطفی کریمه سی

نادیه خانیم

روحنه فاتحه

۱۹۳۲

Okunuşu;

1.Hüve'l – Baki

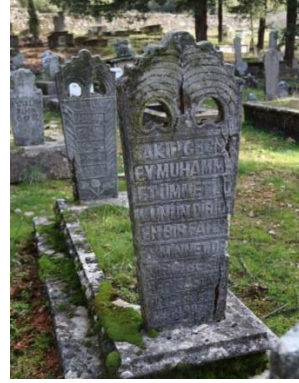
2. Tahir oğlu

3. Mustafa kerimesi

4. Nadiye Hanım
 5. Ruhuna Fatıha
 6. 1932
- Latin Harfleriyle;
- 1.BAKIP GEÇME
 - 2.EY MUHAMM
 - 3.ET ÜMMETİ Ö
 - 4.LÜNÜN DİRİD
 - 5.EN BİR FATİH
 - 6.A MİNNETİ DE
 - 7.MİRCİ BEKİR
 - 8.REFİKASIN
 - 9.DİYE.....
 - 10.1932



Resim 11: 44.Ada 2.Parsel 1.Numaralı
Baş Ucu Mezar Taşı (2022)



Resim 12: 44.Ada 2.Parsel 1.Numaralı
Ayak Ucu Mezar Taşı (2022)

2.8.52.Ada 2.Parsel 1.Numaralı Mezar Taşı

Mezar taşının;

1-Kime ait olduğu; Vesile Hanım'a ait

2-Ölçüleri; Başucu mezar taşının ölçüleri; boy:1.01 m, en:27x21 cm, kalınlığı:6 cm'dir.

Ayakucu mezar taşının ölçüleri; boy:95 cm, en:27x20 cm, kalınlığı:6 cm'dir.

3-Tarihi; H.1350/M.1931

4-Malzemesi; Her iki mezar taşı, malzeme olarak dökme çimento ile yapılmıştır.

5-Tanımı; Mezarın baş ve ayak şâhidesi bulunmaktadır. Mezar kitabesi çerçeve pafta içerisine kabartma tekniği kullanılarak Osmanlı Türkçesi ile yazılmıştır. Kitabenin üst kısmı tahrip olduğu için okunamamaktadır.

6-Yazı Tipi; Sülüs yazı stili

7-Süslemesi; Dilimli kemerli tepeliğe sahip mezar taşının alınlığı üzerine bitkisel motif işlenmiştir.

8-Yazısı ve çevirisi;

Kitabesi;

هی.....بولنمدی دردینک بر جاره سی

کنج یاشنده تکمیل ایسه و غده سی

هنوزیکرمی یاشنه کرمیه.....

.....

قصاب ایوب کرمه سی

درده لی زاده خلیل

افندی رفقه سی وسیل

خانم روحنه فاتحه

۱۱ نیسان ۱۹۳۱³²

Okunuşu;

1.Hay.....bulunmadı derdinin bir çaresi

2.Genç yaşında tekml ise vadesi

3.Heniz yirmi yaşına girmeye....

4.....

5.Kasap Eyüp kerimesi

6.Derdeli zade Halil

7.Efendi refikası Vesile

8.Hanım ruhuna Fatiha

9.11 Nisan 1931

Latin Harfleriyle;

1.1931

2.DERDİME DE

3.RMAN ARA

4.DIM BULAM

5.ADIM TAKD

6.İR HÜDA B

7.ÖYLE İMİŞ

8.TA EZELD

9.EN BİLEME

10.DİM

11.EYÜP

³² Bu mezar taşının okunmasında Mahmut Küçük'ten yardım alınmıştır.

12.KERİMESİ

13.VESİLE H.



Resim 15: 52.Ada 2.Parsel 1.Numaralı
Mezar Baş Ucu Taşı (2022)

Resim 16: 52.Ada 2.Parsel 1.Numaralı
Ayak Ucu Mezar Taşı (2022)

2.9.54.Ada 2.Parsel 1.Numaralı Mezar Taşı

Mezar taşının;

1-Kime ait olduğu; Ali Rıza'ya ait

2-Ölçüleri; Başucu mezar taşının ölçüleri; boy:1.02 m, en:30x24 cm, kalınlığı:6 cm'dir.

Ayakucu mezar taşının ölçüleri; boy:1.18 m, en:27x17 cm, kalınlığı:5 cm'dir.

3-Tarihi; H.1340/M.1922

4-Malzemesi; Her iki mezar taşı, malzeme olarak dökme çimento ile yapılmıştır.

5-Tanımı; Mezarın baş ve ayak şâhidesi bulunmaktadır. Mezar kitabesi altı pafta içerisine kabartma tekniği kullanılarak Osmanlı Türkçesi ile yazılmıştır.

6-Yazı Tipi; Sülüs yazı stili

7-Süslemesi; Latin harfli başlık türü Hamidiye fes, Arap harfli olan başlık ise üçgen şeklindedir.

8-Yazısı ve çevirisi;

Kitabesi;

۱۹۲۲

حسین بك اوغلی

حاجی اسما عیل

مخدلومی علی

رضا رحونه

فاتحه

Okunuşu;

1.1922

- 2.Hüseyin Bey oğlu
 - 3.Hacı İsmail
 - 4.Mahdumi Ali
 - 5.Rıza ruhuna
 - 6.Fatiha
- Latin Harfleriyle;
- 1.HÜSEYİN
 - 2.BEYOĞLU
 - 3.HACIİSMAYİL
 - 4.MAHTUMU
 - 5.ALİRİZA
 - 6.RUHUNA
 - 7.FATİHA
 - 8.1922



Resim 17: 54.Ada 2.Parsel 1.Numaralı
Baş Ucu Mezar Taşı (2022)



Resim 18: 54.Ada 2.Parsel 1.Numaralı
Ayak Ucu Mezar Taşı (2022)

2.10.54.Ada 2.Parsel 2.Numaralı Mezar Taşı

Mezar taşının;

1-Kime ait olduğu; Ayşe Hanım'a ait

2-Ölçüleri; Başucu mezar taşının ölçüleri; boy:50 cm, en:33x33 cm, kalınlığı:6 cm'dir.

Ayakucu mezar taşının ölçüleri; boy:50 cm, en:30x30 cm, kalınlığı:6 cm'dir.

3-Tarihi; H.1326/M.1909

4-Malzemesi; Her iki mezar taşı, malzeme olarak dökme çimento ile yapılmıştır.

5-Tanımı; Mezarın baş ve ayak şâhidesi bulunmaktadır. Mezar kitabesi beş pafta içerisine kabartma tekniği kullanılarak ve Osmanlı Türkçesi ile yazılmıştır.

6-Yazı Tipi; Sülüs yazı stili

7-Süslemesi; Başucu mezar taşının formu üçgen. Kitabenin ayakucu taşının tepelik kısmında ay yıldız motifi yer alır.

8-Yazısı ve çevirisi;

Kitabesi;

هو الباقي

بكر افندی زاده

محمد افندی زوجه سی

عائشه روحونه فاتحه

۱۳۲۶

Okunuşu;

1.Hüve'l Baki

2.Bekir efendi zade

3.Muhammed efendi zevcesi .

4.Aişe ruhuna Fatiha

5.1326

Latin Harfleriyle;

1.BeKİR eFeNDİ

2.ZADe MUHAMMeT

3.eFeNDİ

4.ZeVCeSİ

5.AYŞe HANIM

6.RUHUNA FATİHA



Resim 19: 54.Ada 2.Parsel 2.Numaralı
Baş Ucu Mezar Taşı (2022)



Resim 20: 54.Ada 2.Parsel 2.Numaralı
Ayak Ucu Mezar Taşı (2022)

2.11.54.Ada 2.Parsel 3.Numaralı Mezar Taşı

Mezar taşının;

1-Kime ait olduğu; Güşün Hanım'a ait

2-Ölçüleri; Başucu mezar taşının ölçüleri; boy:50 cm, en:33x33 cm, kalınlığı:6 cm'dir.
Ayakucu mezar taşının ölçüleri; boy:50 cm, en:30x30 cm, kalınlığı:6 cm'dir.

3-Tarihi; H.1332/M.1914

4-Malzemesi; Her iki mezar taşı, malzeme olarak dökme çimento ile yapılmıştır.

5-Tanımı; Mezarın baş ve ayak şâhidesi bulunmaktadır. Mezar kitabesi beş pafta içerisine kabartma tekniği kullanılarak Osmanlı Türkçesi ile yazılmıştır.

6-Yazı Tipi; Sülüs yazı stili

7-Süslemesi; Her iki mezar taşının formu üçgen olup kitabenin üzerinde süsleme yoktur.

8-Yazısı ve çevirisi;

Kitabesi;

هو الباقي

ترزی محمد اغلی ترزی

محمد زوجه سی

کل ثم رحونه فاتحه

۱۳۳۲

Okunuşu;

1.Hüve'l Baki

2.Terzi Mehmed Ağa oğlu terzi

3.Mehmed zevcesi

4.Gülsüm ruhuna Fatiha

5.1332

Latin Harfleriyle;

1.TERZİ

2.MEHMETOĞLU

3.TERZİMEHMET

4.ZEVCEİ

5.GÜSÜNHANIM

6.RUHUNAFATİHA



Resim 22: 54.Ada 2.Parsel 2.Numaralı
Ayak Ucu Mezar Taşı (2022)



Resim 22: 54.Ada 2.Parsel 2.Numaralı
Ayak Ucu Mezar Taşı (2022)

2.12.54.Ada 2.Parsel 4.Numaralı Mezar Taşı

Mezar taşının;

1-Kime ait olduğu; Ümmühan Hanım'a ait

2-Ölçüleri; Başucu mezar taşının ölçüleri; boy:50 cm, en:33x33 cm, kalınlığı:6 cm'dir.

Ayakucu mezar taşının ölçüleri; boy:50 cm, en:30x30 cm, kalınlığı:6 cm'dir.

3-Tarihi; H.1326/M.1909

4-Malzemesi; Her iki mezar taşı, malzeme olarak dökme çimento ile yapılmıştır.

5-Tanımı; Mezarın baş ve ayak şâhidesi bulunmaktadır. Mezar kitabesi beş pafta içerisine kabartma tekniği kullanılarak Osmanlı Türkçesi ile yazılmıştır.

6-Yazı Tipi; Sülüs yazı stili

7-Süslemesi; Her iki mezar taşının formu üçgen olup kitabenin üzerinde süsleme yoktur.

8-Yazısı ve çevirisi;

Kitabesi;

هو الباقي

چفجی قدیرلرک

قدیرزوجه سی

.....

روحنه فاتحه

Okunuşu;

1.Hüve'l Baki

2.Çifçi Kadirlerin

3.Kadir zevcesi

4.....

5.Ruhuna Fatiha

Latin Harfleriyle;

1.ÇİFÇİ

2.KADİRLERİN

- 3.KADİR
- 4.ZEVCESİ
- 5...HANNİM
- 6.RUHUNA FATİHA(?)



Resim 21: 54.Ada 2.Parsel
4.Numaralı Baş Ucu Mezar Taşı
(2022)



Resim 21: 54.Ada 2.Parsel
4.Numaralı Ayak Ucu Mezar Taşı
(2022)

2.13.54.Ada 3.Parsel 1.Numaralı Mezar Taşı

Mezar taşının;

1-Kime ait olduğu; Halil İbrahim Usta'ya ait

2-Ölçüleri; Başucu mezar taşının ölçüleri; boy:1.18 m, en:27x17 cm, kalınlığı:5 cm'dir.

Ayakucu mezar taşının ölçüleri; boy:98 cm, en:27x25 cm, kalınlığı:6 cm'dir.

3-Tarihi; H.1351/ M.1932

4-Malzemesi; Her iki mezar taşı, malzeme olarak dökme çimento ile yapılmıştır.

5-Tanımı; Mezarın baş ve ayak şahidesi bulunmaktadır. Mezar kitabesi yedi çerçeve içerisine kabartma tekniği kullanılarak Osmanlı Türkçesi ile yazılmıştır.

6-Yazı Tipi; Sülüs yazı stili

7-Süslemesi; Latin Harfli mezar taşındaki fes, çeşit olarak Hamidiye tipi, Arap harfli olan mezar taşı tepe kısmı üçgen biçiminde sonlandırılmıştır. Başlığın hemen altında boyunluk kısmında bir dal tasvir edilmiştir. Ayakucu kitabesi dilimli kemerli alınlığa sahip taşın alınlığı üzerine stilize iki dal işlenmiştir.

8-Yazısı ve çevirisi;

Kitabesi;

هو الباقي

حاجی حمزه
اوغلوبابوشجی
خلیل ابراهیم
اوسته روحنه
فاتحه
۱۹۳۲

Okunuşu;

- 1.Hüve'l Baki
- 2.Hacı Hamza
- 3.Oğlu Babuşcu
- 4.Halil İbrahim
- 5.Usta ruhuna
- 6.Fatiha
- 7.1932

Latin Harfleriyle;

- 1.HACİHAMZA
- 2.OĞLU
- 3.BABUŞCU
- 4.HALİL
- 5.İBRAHİM
- 6.USTA
- 7.RUHUNA
- 8.FATİHA
- 9.1932



Resim 25: 54.Ada 3.Parsel 1.Numaralı
Baş Ucu Mezar Taşı (2022)

Resim 26: 54.Ada 3.Parsel 1.Numaralı
Ayak Ucu Mezar Taşı (2022)

2.14.54.Ada 3.Parsel 2.Numaralı Mezar Taşı

Mezar taşının;

1-Kime ait olduğu; Habibe'ye ait

2-Ölçüleri; Ayakucu taşında zincirek motifi yer alır. Başucu mezar taşının ölçüleri; boy:89 cm, en:27x24 cm, kalınlığı:6 cm'dir. Ayakucu mezar taşının ölçüleri; boy:88 cm, en:27x24 cm, kalınlığı:5 cm'dir.

3-Tarihi; H.1351/M.1932

4-Malzemesi; Her iki mezar taşı, malzeme olarak dökme çimento ile yapılmıştır.

5-Tanımı; Mezarın baş ve ayak şahidesi bulunmaktadır. Mezar kitabesi on bir pafta içerisinde kabartma tekniği kullanılarak Osmanlı Türkçesi ile yazılmıştır.

6-Yazı Tipi; Sülüs yazı stili

7-Süslemesi; Dilimli kemerli tepeliğe sahip taşın alınlığı üzerine çiçekler alt kısmında beşi bir yerde şeklinde çiçekler stilize edilmiştir.

8-Yazısı ve çevirisi;

Kitabesi;

هو الباقي

زيارتدن مراد دعادر

بوكون بكا ايسه ياريك سكار

مندر اغلو حاجي

حمزه زوجه سي

حبيعه رحيمون

فاتحه

۱۹۳۲

Okunuşu; ,

1.Hüve'l Baki

2.Ziyaretden murad duadır

3.Bugün bana ise yarın sanadır 4.Minder oğlu hacı

5.Hamza zevcesi

6.Habibe ruhiçün

7.Fatiha

8.1932

Latin Harfleriyle;

1.MİNDEBLİHA

2.CİHAMZAZE

3.VCESİHABİBE



Resim 27: 54.Ada 3.Parsel 2.Numaralı

Baş Ucu Mezar Taşı (2022)

Resim 28: 54.Ada 3.Parsel 2.Numaralı

Ayak Ucu Mezar Taşı (2022)

2.15.56.Ada 2.Parsel 1.Numaralı Mezar Taşı

Mezar taşının;

1-Kime ait olduğu; Topaloğlu Hacı Mehmet'e ait

2-Ölçüleri; Başucu mezar taşının ölçüleri; boy:1.10 m, en:30x30 cm, kalınlığı:4 cm'dir.

Ayakucu mezar taşının ölçüleri; boy:1.18 m, en:35x32 cm, kalınlığı:6 cm'dir.

3-Tarihi; H.1345/M.1927

4-Malzemesi; Her iki mezar taşı, malzeme olarak mermerdendir.

5-Tanımı; Mezarın baş ve ayak şâhidesi bulunmaktadır. Mezar kitabesinde on satır kazıma tekniği kullanılarak, Osmanlı Türkçesi yazılmıştır.

6-Yazı Tipi; Talik yazı stili

7-Süslemesi; Arap Harfli mezar taşındaki fes, çeşit olarak Hamidiye tipi, Latin harfli olan mezar taşı tepe kısmı üçgen biçiminde sonlandırılmıştır.

8-Yazısı ve çevirisi;

Kitabesi;

اه موت ۱۹ نيسان ۱۹۲۷

کمسیه باقی دکدر بو جهان

حق بیوردی کل من علیها فان

بو یله ایکن الدانوب قالمه ندر

عاقیبت بو قیردر هب مکان

رم..... غافل اولمه عاکل اول ای داد

دائم الله توکل اول همان

فاتحه او قو باغشلا روحمی

ایلسون مقبول رب مستعان

..... اوغلی حاجی

Okunuşu;

1. Ah mevt 19 Nisan 1345(0)?
2. Kimseye baki değildir bu cihan
3. Hak buyurdu Küllü min aleyha faan
4. Böyle iken aldanıp kalmak nedir
5. Akibet bu kabirdir hep mekan
6. Gafil olma akil ol ey daderim
7. Dâim Allah'a tevekkül ol heman
8. Fatıha oku bağışla ruhumu
9. Eylesin makbul Rabb-i Müstean
- 10..... oğlu Hacı

Latin Harfleriyle;

- 1.TOPAL OĞLU
- 2.HCI MEHMET
- 3.RUHUNA FATİHA
- 4.1927 NİSAN 19



Resim 29: 56.Ada 2.Parsel 1.Numaralı
Baş Ucu Mezar Taşı (2022)



Resim 30: 56.Ada 2.Parsel 1.Numaralı
Ayak Ucu Mezar Taşı (2022)

2.16.56.Ada 2.Parsel 1.Nummaralı Mezar Taşı

Mezar taşının;

1-Kime ait olduğu; Badem Hanım'a ait

2-Ölçüleri; Başucu mezar taşının ölçüleri; boy:94 cm, en:31x23 cm, kalınlığı:5 cm'dir.

Ayakucu mezar taşının ölçüleri; boy:94 cm, en:31x23 cm, kalınlığı:5 cm'dir.

3-Tarihi; H.1352/M.1933

4-Malzemesi; Her iki mezar taşı, malzeme olarak dökme çimento ile yapılmıştır.

5-Tanımı; Mezarın baş ve ayak şahidesi bulunmaktadır. Mezar kitabesi üç pafta içerisine yedi satır şeklinde kabartma tekniği kullanılarak Osmanlı Türkçesi ile yazılmıştır.

6-Yazı Tipi; Sülüs yazı stili

7-Süslemesi; Dilimli kemerli tepeliğe sahip taşın alınlığı üzerine bitkisel motif işlenmiştir. Arap Harfleriyle yazılı olan mezar taşının alt kısmında kökleri bir yerden çıkan üç yaprak benzeri bitkisel süsleme görülüyor

8-Yazısı ve çevirisi;

Kitabesi;

هو الخلا ق الباقي

.....

.....

سليمان افندی

كرمه سي بادم خانم

رحونه فاتحه

١٩٣٣

Okunuşu;

1.Hüve'l Hallaku'l Baki

2.....

3.....

4.Süleyman Efendi

5.Kerimesi Badem Hanım

6.Ruhuna Fatiha

7.1933

Latin Harfleriyle;

1.1933

2.BOZUKLU

3.HACI SULE

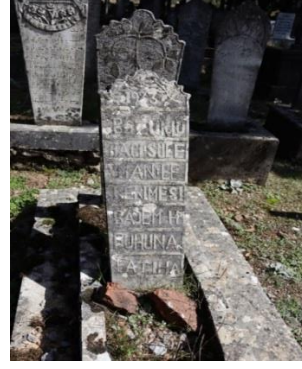
4.YMAN EF

5.KERİMESİ

6.BADEM H

7.RUHUNA

8.FATİHA



Resim 31: 56.Ada 2.Parsel 1.Numaralı
Baş Ucu Mezar Taşı (2022)

Resim 32: 56.Ada 2.Parsel 1.Numaralı
Ayak Ucu Mezar Taşı (2022)

2.17.58.Ada 2.Parsel 1.Numaralı Mezar Taşı

Mezar taşının;

1-Kime ait olduğu; Emin Ağa'ya ait

2-Ölçüleri; Başucu mezar taşının ölçüleri; boy:1.00 m, en:29x26 cm, kalınlığı:9 cm'dir.

Ayakucu mezar taşının ölçüleri; boy:1.15m, en:31x26 cm, kalınlığı:4 cm'dir.

3-Tarihi; H.1317/M.1902

4-Malzemesi; Her iki mezar taşı, malzeme olarak mermerdendir.

5-Tanımı; Mezarın baş ve ayak şâhidesi bulunmaktadır. Mezar kitabesi dokuz ayrı pafta içerisinde kabartma tekniği Osmanlı Türkçesi ile yazılmıştır.

6-Yazı Tipi; Talik yazı stili

7-Süslemesi; Arap Harfli mezar taşındaki fes, çeşit olarak Hamidiye tipi, Latin harfli olan mezar taşının tepelik kısmında ay yıldız motifi yer alıyor.

8-Yazısı ve çevirisi;

Kitabesi;

سنه ۱۳۱۷ رومی

ندائ ارجعی فرمانی

کلنجه باش نییب ترک ایندی

نظیرسزدی تعاون تقوی

مقامن قیل سن بحشتی

ثریا سادهجی برترخی

حاجی کریشجی زاده او جوزجی

حاجی شریف رحونه فاتحه

Okunuşu;

1.Sene Rumi 1317

- 2.Neda-i ırcı ferman-1.....
 - 3.Gelince baş eyip terk etti
 - 4.Nazırsızdı teavun..... takva
 - 5.Makamın kıl sen bahşetti
 - 6.Süreyya sadece bir tarihi
 - 7.....
 - 8.Hacı Kirişçi zade Ucuzcu
 - 9.Hacı Şerif ruhuna Fatiha
- Latin Harfleriyle;
- 1.HÜDA BAKİ
 - 2.ZİYARETTEN
 - 3.MURAT BİR
 - 4.DUADIR BU
 - 5.GÜN BANA İ-
 - 6.SE YARIN SA-
 - 7.NA TUCCAR...
 - 8.....OĞULLA-
 - 9.RINDAN UCU-
 - 10.ZCU HACI
 - 11.ŞERİF RUHU-
 - 12.NA FATİHA
 - 13.23 / 2/ 931



Resim 33: 58.Ada 2.Parsel 1.Numaralı
Baş Ucu Mezar Taşı (2022)



Resim 34: 58.Ada 2.Parsel 1.Numaralı
Ayak Ucu Mezar Taşı (2022)

2.18.60.Ada 2.Parsel 1.Numaralı Mezar Taşı

Mezar taşının;

1-Kime ait olduğu; Feriştah Hanım'a ait

2-Ölçüleri; Başucu mezar taşının ölçüleri; boy:1.05 m, en:26x23 cm, kalınlığı:6 cm'dir.
Ayakucu mezar taşının ölçüleri; boy:1.05 m, en:26x35 cm, kalınlığı: 6 cm'dir.

3-Tarihi; H.1349/M.1931

4-Malzemesi; Her iki mezar taşı, malzeme olarak dökme çimento ile yapılmıştır.

5-Tanımı; Mezarın baş ve ayak şahidesi bulunmaktadır. Mezar kitabesi beş çerçeve içerisine kabartma tekniği kullanılarak Osmanlı Türkçesi yazılmıştır.

6-Yazı Tipi; Sülüs yazı stili

7-Süslemesi; Dilimli kemerli tepeliğe sahip mezar taşının alınlığı üzerine üç tane çiçek ve dal motifi işlenmiştir.

8-YAZISI ve çevirisi;

Kitabesi;

حاجی کریشچی اوغلی

خفظ حمدي افندی

زوجه سی فرشته

خانم رحونه فاتحه

۱۹۳۱

Okunuşu;

1.Hacı Kirişçi Oğlu

2.Hafız Hamdi Efendi

3.Zevcesi Feriştah

4.Hanım ruhuna Fatiha

5.1931

Latin Harfleriyle;

1.HACIKİRİ

2.ŞCİOĞLU

3.HAFIZHAM

4.DİEFNDİ

5.ZEVCESİ

6.FERİŞTAH

7.RUHUNAFATİHA

8.1931



Resim 35: 60.Ada 2.Parsel 1.Numaralı
Baş Ucu Mezar Taşı (2022)

Resim 36: 60.Ada 2.Parsel 1.Numaralı
Ayak Ucu Mezar Taşı (2022)

2.19.60.Ada 4.Parsel 1.Numaralı Mezar Taşı

Mezar taşının;

1-Kime ait olduğu; Naile Hanım'a ait

2-Ölçüleri; Başucu mezar taşının ölçüleri; boy:97 cm, en:30x29 cm, kalınlığı:6 cm'dir.

Ayakucu mezar taşının ölçüleri; boy:1.03 cm, en:30x29 cm, kalınlığı:6 cm'dir.

3-Tarihi; H.1347/M.1932

4-Malzemesi; Her iki mezar taşı, malzeme olarak dökme çimento ile yapılmıştır.

5-Tanımı; Mezarın baş ve ayak şahidesi bulunmaktadır. Mezar kitabesi sekiz pafta içerisine kabartma tekniği kullanılarak Osmanlı Türkçesi ile yazılmıştır.

6-Yazı Tipi; Sülüs yazı stili

7-Süslemesi; Dilimli kemerli tepeliğe sahip mezar taşının alınlığı üzerine iç içe geçirilmiş beşi bir yerde kenarlarında iki dal motifi işlenmiştir.

8-Yazısı ve çevirisi;

Kitabesi;

هو الخلا ق الباقي

بكر افندی زاده محمد

افندی كرمه سی و

قول اغلو قوندره جی

شكری زوجه سی

نائله خانم

رحونه فاتحه

سنه ۱۳۴۷

Okunuşu;

1.Hüve'l Hallaku'l Baki

2.Bekir Efendi Zade Muhammed

3.Efendi kerimesi

4.Kuloğlu Kunduracı

5.Şükrü zevcesi

6.Naile Hanım

7.Ruhuna Fatiha

8.Sene 1347(?)

Latin Harfleriyle;

1.BEKİREF.ZADE

2.MUHAMMETEF.

3.KERİMESİVE

4.KULOĞLU

5.KUNDURACI

6.ŞÜKRÜUSTA

7.ZEVCESİ

8.NAİLEHANIM

9.RUHUNAFATİHA

10.1.6.1932



Resim 37: 60.Ada 4.Parsel 1.Numaralı
Baş Ucu Mezar Taşı (2022)

Resim 38: 60.Ada 4.Parsel 1.Numaralı
Ayak Ucu Mezar Taşı (2022)

2.20.60.Ada 4.Parsel 2. Numaralı Mezar Taşı

Mezar taşının;

1-Kime ait olduğu; Faden Hanım'a ait

2-Ölçüleri; Başucu mezar taşının ölçüleri; boy:97cm, en:26x20 cm, kalınlığı:6 cm'dir.

Ayakucu mezar taşının ölçüleri; boy:86 cm, en:26x20 cm, kalınlığı:6 cm'dir.

3-Tarihi; H.1338 /M.1920

4-Malzemesi; Her iki mezar taşı, malzeme olarak dökme çimento ile yapılmıştır.

5-Tanımı; Mezarın baş ve ayak şahidesi bulunmaktadır. Mezar kitabesi sekiz çerçeve içerisine kabartma tekniği kullanılarak Osmanlı Türkçesi ile yazılmıştır.

6-Yazı Tipi; Sülüs yazı stili

7-Süslemesi; Dilimli kemerli tepeliğe sahip taşın alınlığı üzerine çiçek ve dal motifi hemen altında beşi bir yerde motifi işlenmiştir.

8-Yazısı ve çevirisi;

Kitabesi;

هو الخلا ق الباقي

قره ملا زاده رفعت

افندنيك رفيقه سي

فادن خانمك

روحچون

فاتحه

۱۸ تشرین ثانی ۱۳۳۸

Okunuşu;

1.Hüve'l Hallâku'l Bakî

2.Kara Molla Zade Rıfat

3.Efendinin refikası

4.Faden hanımın

5.Ruhiçün

6.Fatiha

7.1338 Teşrini sâni 18

Latin Harfleriyle;

1.KARAMOLLA

2.ZADERİFAT

3.EFENDİNİN

4.REFİKASI

5.FADEN

6.HANIM

7.RUHİÇÜN

8.FATİHA

9.1338TEŞRİN

10.SANİ



Resim 39: 60.Ada 4.Parsel 2. Numaralı
Baş Ucu Mezar Taşı (2022)

Resim 40: 60.Ada 4.Parsel 2. Numaralı
Ayak Ucu Mezar Taşı (2022)

2.21.60.Ada 4.Parsel 3.Numaralı Mezar Taşı

Mezar taşının;

1-Kime ait olduğu; Mehmed Rifat Efendi'ye ait

2-Ölçüleri; Başucu mezar taşının ölçüleri; Başucu mezar taşının ölçüleri; boy:1.00 m, en:26x20 cm, kalınlığı:6 cm'dir. Ayakucu mezar taşının ölçüleri; boy:88 cm, en:26x20 cm, kalınlığı:6 cm'dir.

3-Tarihi; H.1338/M.1920

4-Malzemesi; Her iki mezar taşı, malzeme olarak dökme çimento ile yapılmıştır.

5-Tanımı; Mezarın baş ve ayak şâhidesi bulunmaktadır. Mezar kitabesi sekiz çerçeve içerisine kabartma tekniği kullanılarak Osmanlı Türkçesi ile yazılmıştır.

6-Yazı Tipi; Sülüs yazı stili

7-Süslemesi; Arap Harfli mezar taşındaki fes, çeşit olarak Hamidiye tipi başlığın hemen altında ay yıldız motifi yer almaktadır. Ayakucu taşının formu gemi teknesi olup tepelik kısmında çiçek ve dal motifi bulunur.

8-Yazısı ve çevirisi;

Kitabesi;

هو الخلاق الباقي

قره ملا زاده

محمد رفعت

افندك

روحیچون

رضاء الله فاتحه

۷ مارت سنه ۱۹۳۸

۸ رجب سنه صلی ۱۳۴۰

Okunuşu;

- 1.Hüve'l Hallâku'l Bakî
- 2.Kara Molla Zade
- 3.Mehmed Rıfat
- 4.Efendinin
- 5.Ruhiçün
- 6.Rızaen lillehi Fatiha
- 7.7 Mart sene 1938
- 8.8 Recep salı sene 1340

Latin Harfleriyle;

- 1.KARAMOLLA
- 2.ZADERİFAT
- 3.EFENDİNİN
- 4.RUHİÇÜN
- 5.FATİHA
- 6.1338=MART



Resim 41: 60.Ada 4.Parsel 3.Numaralı
Baş Ucu Mezar Taşı (2022)



Resim 42: 60.Ada 4.Parsel 3.Numaralı
Ayak Ucu Mezar Taşı (2022)

3.Değerlendirme ve Sonuç

İncelediğimiz Muğla Eski Şehir Mezarlığı'nda, 1928 yılında yapılan Harf Devrimi'nden sonra Osmanlı dönemine ait 21 mezar taşı tespit edilmiştir. Mezar taşlarının bazen ön yüzü Latin harfleriyle bazen de Arap harfleriyle işlenmiştir. Genellikle başucu taşında Arap harfli Osmanlı Türkçesi kullanılırken, ayakucu taşında ise Latin harflerine dayanan yeni Türk alfabesiyle defnedilen şahsa ait kısa bilgiler yer almaktadır. 1 Kasım 1928'de harf inkılabıyla ilgili kanunun kabul edilmesiyle birlikte yeni Türk alfabesi kullanılmaya başlanmıştır. 1 Ocak 1929 tarihinden itibaren geçerli olmak üzere eski

harflerin kullanışı resmen yasaklansa da, Muğla Şehir Eski Mezarlığı'ndaki mezar taşlarında 1941 yılına kadar kısmen de olsa Arap harfli Osmanlı Türkçesinin kullanıldığı bilgisine ulaşılmıştır. Özellikle 20. yüzyıl başlarına tarihlenen bazı mezar taşlarının, Cumhuriyet'in ilanından sonra ayakucu veya arka tarafına mevcut metnin Latinize edilmiş hali yazılmıştır. Latin harfleriyle yazının mezar taşına sonradan yazılma sebepleri ise şu şekilde açıklanabilir; Mezar taşlarının kaybolma ihtimaline karşı önlem ve varisleri tarafından Arap harfleriyle yazılan yazının anlaşılması, böylece dua etme imkânının sürdürülmesi.

İncelenen mezar taşlarının 15 tanesi malzeme olarak dökme çimento 5 tanesi mermer 1 tanesi yerel taştır. Dökme çimento kullanımı mezar taşlarında çatlaklıklara ve erken dökülmelere sebep olmuştur. Muğla'nın çok yağış alan bir şehir olması ve olumsuz hava şartlarından dolayı mezarlıktaki Osmanlı dönemine ait mezar kitabelerinin çoğunda aşınmalar görülmektedir. Arap alfabeli mezar taşlarının özgün biçimlerini kaybettiği ve sadece bazı harfleri okunabildiği için çalışmaya dâhil edilmemiştir. Mezar taşlarında çoğunlukla celi sülüs yazı çeşidine yer verilmiştir. İki tane erkek mezar taşında celi ta'lik yazı türü kullanılmıştır. 19 mezar kitabesinde hat yazıları kabartma tekniğinde yazılırken 3 mezar kitabesinde ise kazıma tekniği ile yazılmıştır.

İncelediğimiz kitabelerin başucu ve ayakucu taşında Osmanlı dönemi ile Cumhuriyet dönemi arasında süsleme farkı dikkat çekmektedir. Osmanlının son döneminde süslemeler sadelik göstermiş erkek mezar taşlarında genellikle fes, ay-yıldız motifi kullanılırken, kadın mezar taşlarında dilimli kemer, üç dal, çiçek motifleri yer almıştır. Farklı olarak kadın mezar taşlarının alınlık kısmında beşi bir yerde tasvir edilmiştir.

Söz konusu 15 mezar taşında bize sadece defnedilen kişinin ismi, lakabı, mesleği, ölüm tarihi gibi net ve kısa bilgiler verilirken, bunlardan 6 mezar kitabesinde farklı beyitlere yer verilmiştir. Mesela, "Ziyaretten murad bir duadır. Bugün bana ise yarın sanadır." beyti sıklıkla kullanılmıştır. Kitabeler genellikle Hüve'l Bakî (Bakî olan O'dur.), Hüve'l Hallâku'l Bakî cümleleriyle başlamaktadır.

Latin harflerinin kullanımı mezar taşının kime ait olduğuna dair açıklık getirmektedir. Cumhuriyetten sonra Arap harflerinin kullanımı yasaklanması halkın bir o kadar Arap harflerinden uzak durmasına ve mezar taşlarının bu dönemden sonra okumakta zorluk çekmesine sebep olmuştur. Hatta mezar kitabelerinde Latin harfleri bulunmamasına rağmen halk, Arap harfleriyle yazılmış başucu taşına ilerleyen zamanda Latin harfleriyle mevtanın ismini, lakabını ve ölüm tarihini üzerine kazımıştır. 54.ada 2.parsel 2.numaralı mezar taşında büyük harf ve küçük harfin karışık, imla kurallarına aykırı işlenmesi, 56.ada 2.parsel 1.numaralı mezar taşında ise Latin harflerden A harfinin yazılmayıp 'HCI' şeklinde yazılması daha Latin harflerinin kavranmadığını ve acemice ele alındığını göstermektedir.

Kaynakça

- Bozkurt, Nebi. “Mezarlık”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/519-522. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Çakmak, Şakir. *Muğla Cami ve Mescitleri*. Muğla: Muğla Belediyesi Kültür Yayınları:12, 2013.
- Demirci, Kürşat. “Kabir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/33-35. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Eminoğlu, Mehmet. *Osmanlı Vesikalarını Okumaya Giriş*. Ankara: TDV Yayınları, 14. Baskı, 2015.
- Eroğlu, Zekai. *Muğla Tarihi*. İzmir: Muğla Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları:13, 2018.
- Eyice, Semavi. *Mezarlıklar ve Hazireler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1996.
- Güzel, Emine. *Osmanlı Erkek Mezar Taşlarında Serpuş Biçimleri*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2019.
- Harman, Ömer Faruk. “Hâbil ve Kâbil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/376-378. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Karamağaralı, Beyhan. *Ahlat Mezar Taşları*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları:1394, 1992.
- Kuban, Doğan. *100 Soruda Türkiye Sanatı Tarihi*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1973.
- Laqueur, Hans-Peter. *Hüve'l-Baki İstanbul'da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları*. çev. Selahattin Dilidüzgün. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2. Baskı, 1997.
- Laqueur, Hans-Peter. “Mezar Taşlarında Harf Devrimi”. *IX. Türk Tarih Kongresi: Bildiriler*. III/1373-1385. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989.
- Mete, Zekai. “XV. ve XVI. Yüzyıllarda Muğla ve Yöresi”. Muğla: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Mete, Zekai. “Muğla”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/376-379. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Tekeli, İlhan. *Tarih İçinde Muğla*. Muğla: Muğla Belediyesi Yayınları:1, 2006.
- Yazıcı, Muhammed. “16. Yüzyılda Batı Anadolu Bölgesi'nde (Muğla, İzmir, Aydın, Denizli) Türkmen Yerleşimi ve Demografik Dağılım”. Muğla: Muğla Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Yıldız, Hakkı Dursun. “Abbasiler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/31-48. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Elektronik Kaynaklar

- Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi. “Muğla Hakkında”. Erişim 07 Nisan 2022. <https://www.mu.edu.tr/tr/genel-bilgiler/bilgiler/mugla-hakkinda>
- Diyanet İşleri Başkanlığı. *Kur'an Yolu*. Erişim 23 Nisan 2022. <https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Türk Tarih Kurumu Başkanlığı. “Tarih Çevirme Kılavuzu”. Erişim 1 Şubat 2022. <https://www.ttk.gov.tr/tarih-cevirme-kilavuzu/>.

Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin Tenbîhü'l-Gâfilîn Adlı Eserinin Hadis İlimleri Açısından Değerlendirilmesi

Evaluation of Ebul-Leys Es-Semerkind's Tenbîhü'l-Gâfilîn in Terms of Hadith

Talat SAKALLI

Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi
Prof. Dr., Suleyman Demirel University Faculty of Theology
Basic Islamic Sciences Department
Isparta/Türkiye
talatsakalli@sdu.edu.tr | orcid.org/0000-0002-8858-1158

Hediye GÜLTEKİN

Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Bölümü Doktora Öğrencisi
Suleyman Demirel University Social Sciences Institute
Department of Basic Islamic Sciences Doctorate Student
Isparta/Türkiye
hediye2001@gmail.com | orcid.org/0000-0001-9816-6460

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 23 Eylül / September 2022

Kabul Tarihi | Accepted: 5 Kasım / November 2022

Yayın Tarihi | Published: 20 Aralık / December 2022

Atıf | Cite as: Talat Sakallı, Hediye Gültekin, “Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin Tenbîhü'l-Gâfilîn Adlı Eserinin Hadis İlimleri Açısından Değerlendirilmesi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49 (Aralık 2022/2), 63-87.

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.

Copyright © Published by Suleyman Demirel University Faculty of Theology Isparta/Turkey

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

Mail: ilahiyatdergisi@sdu.edu.tr

Ebü'l-Leys Es-Semerkandî'nin Tenbîhü'l-Gâfilîn Adlı Eserinin Hadis İlimleri Açısından Değerlendirilmesi¹

Öz

Hicri dördüncü yüzyılda muhaddisler daha çok hadisleri konularına göre ayrıştırdıkları eserler kaleme almışlar ve bu ayrıştırma sürecinde bu kitaplarda sadece merfû değil, mevkuf ve maktu' rivayetleri de bir araya getirmişlerdir. Daha çok ahkâm hadislerini içerse de biyografi, tarih, zühd ve ahlâka dair rivayetlerin de toplandığı musanneflerle ahlâk ve fezâil konularındaki rivayetleri toplayan vaaz kitapları, bu ayrıştırma döneminde oluşturulmuş hadis edebiyatı türlerinden bazılarıdır. Mev'ıza eserleri, İslam ahlakına sahip olmak isteyenlere verilecek nasihatleri ve vaazlarda kullanılan sünnet malzemesini bir araya getirir. Bu kitaplarından biri de Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin (v.373/983) *Tenbîhü'l-Gâfilîn* adlı eseridir. Maverâünnehir bölgesinde yaşayan Ebü'l-Leys, o dönemdeki çoğu âlim gibi temel İslam ilimlerinin her alanında eser vermiş velût bir müelliftir; Hanefî mezhebine mensuptur ve daha çok fakihliği ile öne çıkmıştır. *Tenbîh*'inde ise konu başlıkları altında hadisleri ve selef ulemasının sözlerini derlemiştir. Bu makalenin amacı bu eserin içerdiği *ahbârı* hadis ilimleri açısından incelemek ve eserin Hanefî hadis anlayışına yaptığı katkıyı ortaya koymaktır. Hanefîliğin Semerkant ekolünde hadis usulüne dair elimizde kısıtlı kaynağın olması, bu ekolün usule dair görüşlerini tespit etme açısından eseri kıymetli hale getirmektedir. Hanefî hadis usulü, yaşadığı uzun süreli çalkantılardan sonra ancak Debûsî (v.430/1039) ile muteber bir kaynağa ulaşmıştır. Dolayısıyla Ebü'l-Leys'in hadis faaliyetleri hakkında eserlerini tahlil ederek yapılacak bir incelemenin önemi açıktır. Ebü'l-Leys'in Mâverâünnehir fıkıh ekolü içerisinde muhaddis olarak anılmadığı halde hadisle ve hadis ilimleri ile de ilgilendiği bu eserle anlaşılmıştır. *Tenbîh*'de merfû hadisler, Hanefî geleneğin aksine, senedlerle zikredilmiştir. Görüldüğü kadarı ile tenkide muhtaç olan bu senedlerin zikredilmesi, eseri, diğer muadilleri arasında farklı bir yere koymaktadır.

Tenbîh'in doğru bir şekilde değerlendirilebilmesi için yazıldığı ortamın ve müellifin ilmi kişiliğinin de tahlili gereklidir. Eserin pek çok ilim açısından mübit bir ortam sağlayan Mâverâünnehir bölgesinde, huzur ve asayişin olduğu, düşünce hürriyetine önem veren bir siyasi otoritenin güvencesinde yazıldığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte bölge, batıl mezheplerin kol gezdiği, Hanefîliğin ise bu batıl mezheplere karşı devlet eliyle desteklendiği bir bölgedir. Vazifesini müdrik âlimler ise yeni Müslüman olarak bölgeye yerleşen ahaliye İslam'ın asli itikadını öğretmek yanında dünyevileşen Müslümanlara da asr-ı saadetini hatırlatan telifler yapmaya gayret etmişlerdir. Ebü'l-Leys'in de nebevî bir metot olan vaaz üslubunu uydurma haberlerden ve efsanevî kıssalardan arındırmaya çalıştığı ve muhataplarına pratik yaşantıya geçirilmesi kolay bilgiler sunduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Tenbîhü'l-Gâfilîn, mev'ıza, hadis, Hanefîlik.

¹ Bu makale yazarın "Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Hadis Anlama ve Değerlendirme Yöntemi" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

Evaluation of Ebul-Leys Es-Semer kand's Tenbîhü'l-Gâfilîn in Terms of Hadith

Abstract

In the fourth century AH, *muhaddis* mostly composed works in which they separated the hadiths according to their subjects, and during this separation process, they brought together not only *marfuu* but also *mawquf* and *maqtuu* narrations in these books. Although they mostly contain the hadiths of *ahkam*, the *musannafs* in which the narrations about biography, history, asceticism and morality are collected, and the sermon books that collect the narrations on morality and *fazâil* are some of the hadith literature types created in this separation period. *Mawiza* works bring together the advice to be given to those who want to have Islamic moral values and the sunnah material used in sermons. One of these compilation works is Abu'l-Leyth es-Samarkandi's (373/983) *Tanbeehü'l-Gaafileen*. Abu'l-Leyth, who lived in the Transoxiana region, is a prolific author who, like most scholars of that period, has written in every field of basic Islamic sciences; He is a member of the Hanafi sect and has come to the fore with his jurisprudence. In his *Tanbeeh*, he compiled the hadiths and the words of the predecessor scholars under the titles. The aim of this article is to examine the *akhbar* in this work in terms of hadith sciences and to reveal the contribution of the work to the understanding of Hanafi hadith. The fact that we have limited resources on the hadith method in the Samarkand school of Hanafism makes the work valuable in terms of determining the views of this school on the method. Hanafi hadith method reached a reliable source only with Dabusi (430/1039) after the long-term turmoil it experienced. Therefore, the importance of a study of Abu'l-Leyth's hadith activities by analyzing his works is obvious. It is understood from this work that Abu'l-Leyth was also interested in hadith and hadith sciences, although he was not mentioned as a *muhaddis* in Transoxiana school of fiqh. *Marfuu* hadiths in *Tanbeeh* are mentioned with the texts, contrary to the Hanafi tradition. Mentioning these texts, which obviously need criticism, puts the work in a different place among its other equivalents.

In order for *Tanbeehü'l-Gaafileen* to be evaluated correctly, it is necessary to analyze the environment in which it was written and the scientific personality of the author. It is understood that the work was written in the Transoxiana region, which provides a fertile environment for many sciences, under the guarantee of a political authority that gives importance to freedom of thought and peace and security. However, the region is a region where superstitious sects roam and Hanafism is supported by the state against these superstitious sects. On the other hand, the ulama, who understand their duty, tried to teach the people who settled in the region as new Muslims, the clean creed of Islam, as well as to write pieces that remind the worldly Muslims of the asr-i saadah. It is seen that Abu'l-Leyth also tried to purify the preaching style, which is a prophetic method, from fabricated news and legendary stories, and offered accessible information to his interlocutors to put into practice.

Keywords: Abu'l-Leyth es-Samarkandî, *Tanbeehü'l-Gaafileen*, mawiza, hadith, Hanafism.

Giriş

Bu çalışma, hicri dördüncü yüzyılda yazılan bir vaaz ve nasihat kitabı olan *Tenbihü'l-Gâfilîn*'i, hadis ilimleri ve içerdiği hadislerin değeri açısından değerlendirmek üzere yapılmıştır. Eserin müellifi Ebü'l-Leys, Nasr b. Muhammed, es-Semerkindî'dir (v. 373/983). Mâverâünnahir bölgesinde yaşayan Ebü'l-Leys, fakihliği ile öne çıkan ancak temel İslam ilimlerinin hemen her alanında eser vermiş velut bir âlimdir. Hicri dördüncü yüzyılda meslekte muhaddis olanlar gibi fakihler, zahid ve sufiler de hadis derlemeleri yazmışlardır.² Bu eserlerde hadisler, konularına göre ayrıştırılmıştır. Hanefî bir zahid-fakih olan Ebü'l-Leys de *Tenbih*'inde hadislerin ve selef ulemasının sözlerinin ahlak, mev'âız ve fezâile dair olanlarından bir kısmını bir araya getirmiştir. Ebü'l-Leys'in, yetiştiği Mâveraünnehir fıkıh ekolü içerisinde, hadisle ve hadis ilimleri ile de ilgilendiği bu eserle anlaşılmıştır. Bu eseri dikkate değer bulmamızın sebebi, Mâverâünnahirli bir Hanefî âlime ait olmasıdır. Hadislerden oluşmuş bu vaaz kitabında dönemin Hanefîlerin hadise ve hadis ilimlerine yaklaşımları ile ilgili ipuçları aranacaktır. Böylece Ebü'l-Leys'in, yaşadığı dönemde muhaddis olarak anılmadığı halde, kendisinden yaklaşık dört asır sonra Zehebî (v.748/1348) tarafından *muhaddis* olarak tanıtılmasının haklılığı da ortaya konacaktır.

Asırlardır neredeyse müellifinden daha meşhur olmuş bu eserin, yazıldığı dönem ve çevre içerisinde hadis ilimlerine yaptığı katkıyı tespit etmeden ve eserdeki hadis/haber içeriğini değerlendirmeden önce müellifi ve dönemini tanıtmak, düşüncelerimizin temelini oluşturması açısından uygun görülmüştür. Bu sebeple Ebü'l-Leys'i ve onun yaşadığı dönemde Horasan-Mâveâünnehir bölgesini kısaca inceleyelim.

Horasan-Mâverâünnehir

Mâverâünnehir, Ceyhun Irmağı'nın kuzeyine verilen isimdir.³ Horasan ise İran'ın kuzeydoğusundaki geniş platonun adıdır ve Mâverâünnehir'den Ceyhun Nehri ile ayrılır. Bu nehir, İranî devlet ve milletlerle kuzeyden gelen çoğu Türk kökenli milletler arasında psikolojik bir sınır olmuştur.⁴ İslam fetihlerinden sonra bu iki bölge birlikte düşünülmüş ve zaman zaman tek bir eyalet varsayılmıştır.⁵ Mâverâünnehir, ilk fethedildiği yıllarda idari olarak Horasan'a bağlı olmuş, Sâmânîler döneminde ise Horasan'dan ayrı özel bir statü kazanmıştır.⁶

Mâverâünnehir bölgesi, Turan topraklarından sayılmış, nüfusunun kalabalık, topraklarının verimli oluşu sebebiyle, Türk hâkimiyetindeki eyaletler arasında genellikle birinci sırayı aldığı

² Bilal Saklan, *Hadis Tarihinde Muhaddis Sâfîler*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2012, s. 199.

³ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, c. V, s. 45-47.

⁴ Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, DİB Yayınları, Gaye Matbaacılık, Ankara, 1981, s. 13; Aydın Usta, *Türkler ve İslamiyet, İlk Müslüman Türk Devleti Sâmânîler*, Yeditepe Yayınları, İstanbul, 2021, s. 11.

⁵ Osman Gazi Özgüdenli, "Mâverâünnehir", DİA, c. XXVIII, s. 177; Hüseyin Kahraman, *Mâtürîdîlikte Hadis Kültürü*, Arasta Yayınları, Bursa 2001, s. 6; Aydın Usta, *Türkler ve İslamiyet, İlk Müslüman Türk Devleti Sâmânîler*, s. 18.

⁶ Osman Gazi Özgüdenli, "Mâverâünnehir", DİA, c. XXVIII, s. 177.

söylenmiştir.⁷ Bölge, konar-göçer Türk kavimlerinin yerleşik düzene geçtiği ve ilk şehirleri kurduğu bölgedir.⁸ Köprülü, bölgede çok eski zamanlardan beri hüküm süren Soğdluları “Türkleşmiş bir ulus” ve “yerli ve sonraları çok Acemleşmiş Türk sülaleler” diye tarif ve tavsif etmiştir.⁹

Kaynakların verdiği bilgilere göre, Ebü'l-Leys, Mâverâünnehir bölgesinin Semerkant ilinde doğmuş, Horasan bölgesinin Belh ilinde vefat etmiştir. Onun, bu yörede 160 sene saltanat sürmüş olan Sâmânîler'in (819-1005) siyasi hâkimiyet döneminin sonlarında yaşadığı anlaşılmaktadır.¹⁰ Bu yıllarda Abbasi Devleti uhdesinde önce el-Fazl b. Cafer Mutî-Lillah (v.364/974) sonrasında oğlu Abdülkerim b. Mutî Tâi-Lillah (v.393/1003) halife olmuştur.¹¹ Ancak bu dönemde devletin idari olarak zayıfladığı ve toprakları üzerinde özerk diye tabir edilebilecek devletlerin kurulduğu görülmektedir. Samanî Devleti de bunlardandır. Halifeye bağlı olsa da hâkimiyet sahası nispeten serbest olan bu devlet, Orta Asya'da kurulan ilk bağımsız Müslüman-Türk devletidir.¹² Semerkant ise Buhara ile birlikte Mâverâünnehir bölgesinin en büyük iki şehrinden biridir.

Samanî Devleti döneminde bölgede, beylikler arasında hâkimiyet savaşları olmasına rağmen, ilmî ve sosyal hayat düzeyinde huzur ve asayiş sağlanmıştır.¹³ İlim ve kültürde zirveye ulaşan ve değişik ilim dallarında adından söz ettiren büyük âlim ve mütefekkirler, etkileri hâlâ devam eden kelimî ve fikhî ekollerin kurucusu ve bölgede temsilcisi olup sonrasını da etkileyen büyük ilim adamları yetiştirmiştir.¹⁴ Semerkant şehri de bölgede İslam ilimlerinin geliştiği merkezlerden biri olmuştur.

Bu coğrafyanın söz konusu yüzyılda ilmi ve kültürel anlamda zirveye çıkmasının sebeplerinden birisi, zengin etnik ve kültürel yapısıdır. Bölgenin eski zamanlardan beri değişik dinî düşünce ve fikrî akımlara açık olduğu görülmektedir. İran, Hindistan ve Çin arasında bulunduğu için ekonomik olduğu kadar kültürel temasları sebebiyle de bu açık fikirliliğe zemin hazırlayan bir sahada olduğu anlaşılmaktadır.¹⁵ O dönemde Sâmânî topraklarında Mecusi, Budist, Yahudi ve Hıristiyanlar olsa da halkın çoğunun Müslümanlardan oluştuğu görülmektedir.¹⁶

⁷ Vassiliy Viladimiroviç, Barthold, “*Moğol İstilasına Kadar Türkistan*”, haz. Hakkı DursunYıldız, Kronik Kitap, İstanbul, 2019, s. 89.

⁸ Metin Yurdağür, *Mâverâünnehir'den Osmanlı Coğrafyasına Ünlü Türk Kelâmcıları*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2017, s. 27.

⁹ Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 20.

¹⁰ İshak Yazıcı, “*Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*”, Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1982, s. 19.

¹¹ İshak Yazıcı, “*Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*”, s. 21.

¹² Aydın Usta, *Türkler ve İslamiyet, İlk Müslüman Türk Devleti Sâmânîler*.?????

¹³ Aydın Usta, “Sâmânîler”, DİA, c. XXXVI, s. 64-68.

¹⁴ Osman Aydın, “*Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi*”, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001, s. 364.

¹⁵ Osman Aydın, “*Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi*”, s. 364.

¹⁶ Aydın Usta, “Sâmânîler”, DİA, c. XXXVI, s. 64-68.

Ebü'l-Leys es-Semerkandî

Ebü'l-Leys es-Semerkandî, mütekaddimundan¹⁷ ehl-i sünnetten, Hanefî fikhının en önemli ve öncü isimlerinden¹⁸ bir fakih¹⁹, müfessir²⁰, mütekellim ve aynı zamanda bir sufidir.²¹ Adı kaynaklarda, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. İbrahim es-Semerkandî olarak geçmektedir.²² “İmâmü'l-Hudâ”²³, “el-Fakîh”²⁴, ve “ez-Zâhid”²⁵ lakapları ile anılmaktadır. Kaynaklarda geçen karinelerden onun Semerkant veya civarında doğduğu anlaşılmaktadır.²⁶ Türk olması kuvvetle muhtemeldir.²⁷ Ölüm tarihi ihtilafli olsa da Belh'te²⁸ 373/983²⁹ tarihinde vefat ettiği kabul edilmiş³⁰ ve orada hocası Ebû Câfer el-Hinduvânî'nin (v.362/973) kabrinin yanına defnedilmiştir.³¹

Ebü'l-Leys'in hayatını genelde Mâverâünnehir bölgesindeki şehirlerde geçirdiği anlaşılmaktadır. Babasının da âlim olduğu ve hadis rivayet ettiği söylenmiştir.³² Hocalarının büyük kısmı bu bölgedeki şehirlerdendir. Mâverâünnehir fikh ekolü içerisinde yetiştiği söylenebilir. Şer'î meselelerde fetva veren, meselede müctehid, üçüncü tabakadan bir fakih olduğu bilinmektedir.³³ Aynı zamanda Semerkant ve Belh'te müderrislik yaptığı, ahlak ve irşada dair konularda vaazlar verdiği de

¹⁷ Murteza Bedir, Eyyüp Said Kaya, “Mütekaddimîn ve Müteahhirîn”, DİA, c. XXXII, s.186.

¹⁸ İshak Yazıcı, “Semerkandî, Ebü'l-Leys”, DİA, c. XXXVI, s. 473.

¹⁹ Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed (v. 748/1348), *Sîyer-u Â'lâmi'n-Nübelâ' (I-XXV)*, (nşr. Şuayb el-Arnaût-Hüseyn el-Esed), Beyrut, 1405/1985, c. XVI, s. 322; İshak Yazıcı, “Semerkandî, Ebü'l-Leys”, DİA, c. XXXVI s. 473.

²⁰ Kehhâle Ömer Rıza (1905-1987), *Mu'cemü'l-Mü'ellifîn: Terâcimü Muşannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye, (I-XV)*, Dimaşk, 1381/1961, c. XIII, s. 91.

²¹ Zehebî, *Sîyer*, c. XVI, s. 322.

²² Zehebî, *Sîyer*, c. XVI, s. 322.

²³ Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed el-Mısırî (v. 775/1373), *el-Cevâhirü'l-Muğıyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye, (I-V)*, (nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv), Kahire, 1413/1993, c. III, s. 544. ; İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kâsım el-Mısırî (v. 879/1474), *Tâcü't-Terâcim*, (nşr. İbrahim Sâlih,) Dimaşk,1412/1992, s. 79; Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Alî el-Mısırî (v. 945/1539 [?]), *Tabakâti'l-Müfessirîn, (I-II)* (thk. nşr. Ali Muhammed Ömer), Kahire, 1392/1972, c. II, s. 345; Kehhâle, *Mu'cem*, c. XIII, s. 91.

²⁴ Zehebî, *Sîyer*, c. XVI, s. 322; *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-(Tabakâti'l-)Meşâhîr ve'l-Â'lâm. (I-LIII)* Beyrut, 1407, c. XXVI, s. 583; Kureşî, *el-Cevâhir*, c. III, s. 544; Dâvûdî, *Tabakâti'l-Müfessirîn*, c. II, s. 345.

²⁵ Zehebî, *Sîyer*, c. XVI, s. 322.

²⁶ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, c. II, s. 57; Ebü'l-Leys, *Tefsir*, (I-III), (thk. Zekeriyya Abdülmecid en-Nütî, Adil Ahmed Abdü'l-Mevcüd, Ali Muhammed Muavvad), Beyrut, 1435/2014.), neşredenin girişi, I, 1-62; s. 6.

²⁷ Ebü'l-Leys, *Uyûnü'l-Mesâil ve Hizaneti'l-Fıkh* (bir arada), (nşr. Selâhaddin en-Nâhî), neşredenin girişi, 1-76, Bağdat 1385/1965, s. 13.

²⁸ Zehebî, *Sîyer*, c. XVI, s. 322; Ebü'l-Leys, *Uyûn* (nşr. Selâhaddin en-Nâhî), neşredenin girişi, s. 13.

²⁹ Kureşî, *el-Cevâhir*, c. III, s. 545; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 79; Dâvûdî, *Tabakâti'l-Müfessirîn*, c. II, s. 345; Fuat Sezgin, (v. 2018) *Geschichte des Arabischen Schrifttums, (I-XIII)*, Leiden, 1967-2000. c. III, s. 104.

³⁰ İshak Yazıcı, “Semerkandî, Ebü'l-Leys”, DİA, c. XXXVI, s. 473.

³¹ Ebü'l-Leys, *Uyûn* (nşr. Selâhaddin en-Nâhî), neşredenin girişi, s. 13; Zaher Alqudah, “Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin “en-Nevâzil” Adlı Eserindeki ‘Kitabu'l-Hıyel’ Bölümünün Edisyon Kitiği”, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010, s. 8.

³² Ferit Dinler, “Ebü'l-Leys es-Semerkandî ve Mukaddimetü's-Salat İsimli Eserinin Tahkiki”, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, s.7.

³³ İshak Yazıcı, Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu, s.48. İbn Dokmak'ın yazma eseri, “Nazmü'l-Cümân fi Tabakâti Ashabi İmamîne'n-Numân”dan nakille...

eserlerinin üslubundan anlaşılmaktadır.³⁴ Tespit edilebildiği kadarı ile babası Muhammed b. İbrahim et-Tûzî'den (v. ?)³⁵, Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdillâh el-Hinduvânî el-Belhî'den (v. 362/973)³⁶ ve Muhammed b. Fadl b. Ünîf el-Buhârî'den (v. 361/971)³⁷ hadis dinlemiştir. Ebû Bekr Muhammed b. Abdurrahman et-Tirmizî (v. ? Hicrî IV. asır)³⁸ ve Lokmân b. Hakîm b. Fadl el-Fergânaî (v. ? Hicrî IV. asır) de ondan hadis nakletmiştir.

Ebü'l-Leys, fakih olarak meşhur olmasının yanı sıra temel İslam ilimlerinin hemen her alanında eser vermiş çok yönlü bir âlimdir.³⁹ Yaşadığı dönemde muhaddisler arasında meşhur olmadığı halde,⁴⁰ Zehebî'nin (ö.748/1348), onu "el-muhaddis" olarak da anması⁴¹ dikkat çekicidir. Arapçanın yanında Farsçayı ve İbraniceyi⁴² de iyi derecede bildiği anlaşılmaktadır.⁴³

Ebü'l-Leys'in eserlerinde, üslubunun akıcılığı, dilinin sadeliği ve tasnifteki başarısı dikkat çekmektedir. Halkın seviyesine inerek anlaşılması zor olan meselelerin daha kolay öğrenilmesini sağlayacak açıklamalar yapmıştır. Teliflerinde dağınık ve zor konuları, toparlayarak sunmuştur. Onun ahlak ve akaid hakkında kaleme aldığı eserlerin üslup ve muhtevâsından, yaşadığı dönemde sadece tedrisle ilgilenmediği, bunun yanında halka yönelik vaaz ve irşad faaliyetlerinde de bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu alanda başka eserlerinin de olması bu faaliyetlerinin delilidir.⁴⁴ Bu eserlerin içeriğine bakıldığında onun iyi bir vaiz olduğu görülmektedir. Yumuşak ifadelerle ahlaki esaslar üzerinde durmuş ve vaazlarını mutlaka Kur'an ve sünnete dayandırarak yapmıştır.⁴⁵ Onun *Sahîh-i Buhârî*'den seçilmiş hadislerden oluşan bir eseri olduğu da zikredilmektedir.⁴⁶

Ebü'l-Leys'in tüm eserlerine yansıyan zühd anlayışı, kendisinin sufi bir kişiliğe sahip olduğunu da ortaya koymaktadır.⁴⁷ Onun bu yönü yalnız takva ve ahlak konulu eserlerinde değil, fıkıh ve tefsir alanındaki eserlerinde de görülmektedir.⁴⁸ Telif ettiği eserleri Endülüs'ten Endonezya'ya kadar yayılmış ve asırlar boyunca İslâm dünyasının birçok bölgesinde Müslüman toplumların İslâm

³⁴ Ebü'l-Leys, *Uyûn* (nşr. Selâhaddin en-Nâhî), neşredenin girişi, s. 13. Ferit Dinler, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî ve Mukaddimetü's-Salat İsimli Eserinin Tahkiki", s.8.

³⁵ Ebü'l-Leys, *Tefsîr*, (I-III), (thk. Zekeriyya Abdülmecid en-Nûtî, Adil Ahmed Abdü'l-Mevcüd, Ali Muhammed Muavvad), Beyrut, 1435/2014; c. I, s. 79, 81; İshak Yazıcı, "Semerkandî, Ebü'l-Leys" DİA, c. XXXVI, s. 473.

³⁶ Kureşî, *el-Cevâhir*, c. III, s. 544; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 79.

³⁷ Zehebî, *Sîyer*, c. XVI, s. 322; Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn ve Bustânü'l-Ârifîn* bir arada (trc. Abdülkadir Akçiçek,) Bedir Yayınları, İstanbul, 1977, s. 128.

³⁸ Zehebî, *Sîyer*, c. XVI, s. 322; *Târîh*, c. XXVI, s. 583.

³⁹ Kureşî, *el-Cevâhir*, c. III, s. 545; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 79.

⁴⁰ İshak Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 62.

⁴¹ Zehebî, *Sîyer*, c. XVI, s. 322.

⁴² Zaher Alqudah, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin "en-Nevâzil" Adlı Eserindeki 'Kitabu'l-Hiyel' Bölümünün Edisyon Kritisiz", s. 13.

⁴³ İshak Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 63.

⁴⁴ Ebü'l-Leys'e ait *Kitab fi'l-Mev'ıza* (Süleymaniye Kütüphanesinde 160 Varak), *Kurratü'l-Uyûn ve Müfferihü'l-Kalbi'l-Mahzûn* (Mısır, 1304/1886), *Dekâiku'l-Ahbâr fi Zikri'l-Ceneti ve'n-Nâr* (Süleymaniye Kütüphanesi 100 varak), *Bustânu'l-Ârifîn* (Mısır, 1306/1888) adlı eserler de mev'ıza kitabı olarak kaydedilir.

⁴⁵ Ebü'l-Leys, *Uyûn* (nşr. Selâhaddin en-Nâhî), neşredenin girişi, s. 49.

⁴⁶ Fuat Sezgin, *GAS*, c. I, s. 450.

⁴⁷ İshak Yazıcı, "Semerkandî, Ebü'l-Leys" DİA, c. XXXVI, s. 473.

⁴⁸ Mehmet Emin Yurt, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Tefsiru'l-Kur'an'ında Esbâb-ı Nüzûl", Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011, s. 8.

anlayışlarını ve dinî hayatlarını derinden etkilemiştir.⁴⁹ Eserlerinin halk arasında hüsnükabul görmesinin bir sebebi de onun çok yönlü ilmi kişiliğini yaşantısına yansıtması olmalıdır.⁵⁰ Günümüze ulaşan ve kendisine ait olduğu kesin olan eserlerden bazıları şunlardır:⁵¹ *Hizânetü'l-Fıkh, Uyûnu'l-Mesâil, Kitabu'n-Nevâzil, Mukaddimetü's-Salât, Tefsiru'l-Ku'rani'l-Kerim, Tenbîhü'l-Gâfilîn, Bustânü'l-Ârifîn.*

Ebü'l-Leys'in muhaddisler arasında şöhret kazanmamasının sebebinin genelde senedi ihmal etmesi olduğu iddia edilmiştir.⁵² Ancak müellif, *Bustânü'l-Ârifîn*'in girişinde “kitabı okumayı arzu edenlerin yüklerini hafifletmek, bu mevzuda çalışanlara kolaylık sağlamak ve insanların menfaatlerini gözetmek maksadıyla senedleri hazfettim.” şeklinde bir açıklama yapmış⁵³ ve bazı eserlerinde sened zikretmemeyi özellikle tercih etmiştir. Bu ifadelerinden hadis senedlerinin meslek dışı okuyucular için bir zorluk olduğu kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır. Ehl-i hadisin isnad işini çok önemseydiği bir dönemde yaşadığı halde senedlerin zikredilmesi ile ilgili bu farklı tutumu onun zayıf bulunmasının sebeplerinden biri olabilir. Buna rağmen *Tenbîh*'in tenkide muhtaç da olsa senedli haberlerden oluştuğu görülmektedir. Çoğu ittisal açısından sorunlu olan bu senedlerin bu şekilde zikredilmesi Hanefî ulemanın *sahih kitaplardan hadis nakline* cevaz verdiği ve metin tenkidini öncedelediğini göstermesi açısından önemlidir. Zira bu rivayetlerin en azından bir kısmının diğer sahih hadis kaynaklarında geçtiği görülmektedir.⁵⁴

Ebü'l-Leys, muhaddis olarak anılmadığı halde, Hanefî fakih ve muhaddislerin hadis usulüne ait konulara dair mükteşebatinin henüz derli toplu bir kaynağa dönüşmediği bu asırda, *Bustân*'ın ilk bölümlerinde bu alanda bazı konuları tartışmıştır. Önce konularla ilgili ihtilafli görüşleri, sonra da kendi tercih ettiği görüşü ortaya koyarak, bu hususta takip ettiği ve benimsediği kuralları belirtmiştir.⁵⁵

Ebü'l-Leys eserlerini kendisinden önceki muhakkik muhaddisler derecesinde bir hadisçi hassasiyeti ile oluşturmamıştır. Ancak zühd ve ahlaka dair olanlar başta olmak üzere tüm eserlerinde hadislere sıklıkla yer vermiştir. Bu rivayetlerini aldığı kaynakların içinde muteber hadis kaynakları, önemli bir yer tutmaktadır.⁵⁶ Bu durum onun rivayetlerin kaynaklarının seçiminde özenli davrandığını göstermektedir.

Mâverâünnehir'in bu mütebahhir Hanefî âlimi, eserlerinde, konularla ilgili farklı görüşleri zikrettikten sonra kendisine ait görüşü de belirterek bu hususta takip ettiği ve benimsediği kuralları ortaya koymuştur.⁵⁷ “Cedelci bir münazır” nitelemesine haiz⁵⁸ Ebü'l-Leys'in tefsirinde ve fıkıh

⁴⁹ İshak Yazıcı, “Semerkandî, Ebü'l-Leys” DİA, c. XXXVI, s. 473.

⁵⁰ Ferit Dinler, “*Ebü'l-Leys es-Semerkandî ve Mukaddimetü's-Salat İsimli Eserinin Tahkiki*”, s.14.

⁵¹ Kureşî, *el-Cevâhir*, c. III, s. 545; Kehhâle, *Mu'cem*, c. XIII, s. 91; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 79.

⁵² İshak Yazıcı, “*Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*”, s. 62.

⁵³ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, (thk. Abdülvâris Muhammed Ali), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1439/2018, Mukaddime, Arçç. s. 5. Trkç. s.701.

⁵⁴ Mehmet Emin Yurt, “*Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Tefsiru'l-Kur'an'ında Esbab-ı Nüzûl*”, s.39.

⁵⁵ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, s.13.

⁵⁶ Mehmet Emin Yurt, “*Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Tefsiru'l-Kur'an'ında Esbab-ı Nüzûl*”, s. 39.

⁵⁷ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Arçç. s.13.

⁵⁸ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, c. II, s. 57.

eserlerinde de görülen⁵⁹ bu üslubu, onun, hakkaniyetli ve bilimsel bakış açısına sahip olduğuna işaret etmektedir.

Mev'ıza eserlerinde zikrettiği hadisler, daha çok ahlaki kuralları öne çıkaran tergib-terhib türü hadislerdir. Bu hadisleri bir muhaddis olarak değil bir ahlakçı/eğitimci olarak ele almış ve sünneti amele dönüştürme gayesini öne çıkarmıştır. O da diğer sufiler gibi⁶⁰ hadislerin uygulanmasını, rivayet edilmesinden daha çok önemsemiştir. Özellikle mev'ıza eserlerinde hadislerin fikhını ve ihtiva ettikleri mana derinliğinin kavranmasını, hadis usulü kaidelerine öncelediği anlaşılmaktadır.⁶¹

Makalenin konusunu teşkil eden *Tenbîhü'l-Gâfilîn*'i değerlendirmeden önce hadis edebiyatı içerisinde bir tür olan vaaz kitaplarının hadis ilimleri açısından durumuna kısaca değinmekte fayda vardır.

Vaaz ve Nasihat Kitapları ve Bu Kitapların Hadis İlimleri Açısından Durumu

Kelime olarak Kur'ânî bir temele dayanan⁶² Vaaz geleneği Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanında başlamıştır. Hem o (s.a.s.) hem de ondan sonra gelen sahâbîlerin bazıları da vaaz etmişlerdir.⁶³ Kur'an'da geçmiş peygamberlerin hayatlarından bazı kesitlerin⁶⁴ ve eski ümmetlere dair bazı haberlerin⁶⁵ anlatılmasından sonra vaaz ve nasihat edildiği gibi, Hz. Peygamber (s.a.s.) de vaazlarının arasında zaman zaman geçmiş ümmetlerin ibretli kıssalarına yer vermiştir.⁶⁶ Bu hikâyelerden yağmura tutulup bir mağaraya sığınan ve mağarada mahsur kalan üç kişinin kurtulmaları hikâyesi,⁶⁷ İsrail oğullarından Allah'ın imtihan ettiği kel, kör, abraş üç kişinin hikâyesi⁶⁸ ve rahip Cureyc'in henüz beşikte iken konuşturduğu çocuk hikâyesi⁶⁹ hadis literatürüne girmiş kısma örnekleridir.

Sahâbîler ise İslam'ın yayılma devresinde kıssalardan ziyade Kur'an ayetlerinin anlamlarını ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sahih sünnetini anlatmayı tercih etmişlerdir. Hz. Ömer, mescitte resmi görevli olarak ısrarla vaaz etmek isteyen Temim ed-Dârî'ye (v.40/661) anlatılarının sıhhatini gözledikten sonra izin vermiş ve bu izni verirken işin önemine ve zorluğuna dikkat çekmiştir.⁷⁰ Hz. Ömer'in boğazını sıkarak gibi yaparak vaizliği hayvan boğazlamaya benzetmesi, bu işin büyük sorumluluk gerektirdiğini düşündüğünden olmalıdır. Mekke vaizi olarak tanınan Ubeyd b. Umeyr'e (v.68?/693?)⁷¹ Hz. Aişe'nin vaaz ve nasihatini kısa tutmasını tavsiye ettiği rivayetlerden⁷² sahâbenin bu

⁵⁹ İshak Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 342.

⁶⁰ Muhittin Uysal, "Tespit ve Yorum Bakımından Tasavvuf Kitaplarında Bulunan İhtilafli Haberler", Basılmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999, s. 38.

⁶¹ İshak Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 279.

⁶² Bakara, 66, 231, 275; Âli İmran, 138; Nisâ, 58; Mâide, 46; Araf, 145; Yunus, 57; Hud, 120; Nahl, 90, 125; Nur, 17, 34.

⁶³ İbn Mâce, Fiten, 1; Mücteba Uğur, "Va'z, Kıssacılık ve Hadiste Kussâs", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1986, cilt: XXVIII, s. 291-326, s. 295.

⁶⁴ Yusuf, 12/111; Kasas, 28/3-40, Kasas, 28/76-82; vd.

⁶⁵ Yasin, 36/15; Kalem 68/17-32, vd.

⁶⁶ Ebu Davud, İlim, 13.

⁶⁷ Buhârî, Büyü, 98, Müslim, Zikir, 100.

⁶⁸ Buhârî, Enbiya, 51; Müslim, Zühd, 10.

⁶⁹ Buhârî, Mezâlim, 35.

⁷⁰ Müsned, III, 449; Halit Özkan, "Temim ed-Dârî", DİA, c. XL, s. 419.

⁷¹ Zehebî, Siyer, c. IV, s. 156.

faaliyetlere şartlı olarak müsaade ettiği anlaşılmaktadır. Sahabe ve tabiîn içinde Müslüman olmadan önce Ehl-i kitabın haberlerine vakıf olanların olduğu bilinmektedir. Abdullah b. Selam (v.43/663), Vehb b. Münebbih (114/732) ve Ka'bu'l-Ahbâr (v.32/652) eski ümmetlere dair haberlerin çoğunun kaynağı durumundadırlar. Bu sahâbîler kendilerine sorulduğunda eski kitaplardan bazı şeyler anlatmışlardır.⁷³

Sahabe ve tabiîn devrinde normal seyrinde giden bu vaaz faaliyeti, zamanla amacını aşar hale gelmiştir. Hz. Osman'ın şehid edilmesiyle başlayan siyasî ve fikrî karışıklıklar ve bu karışıklıklardan sonra ortaya çıkan çeşitli fırka ve mezheplerin kendi görüşlerini destekleme ihtiyacı, hem uydurma hadislerin zuhuruna sebep olmuştur hem de etkili konuşma faaliyetlerini beraberinde getirmiştir. Siyasi hitabelerle ideolojik vaazlar yapılmasıyla eş zamanlı olarak halka vaaz veren vaizler de çoğalmış, kıssacılık da buna paralel olarak yaygınlaşmıştır. Bu süreçte vaaz ve kıssa anlatımı, dönemin siyasî ve iktisadî şartlarına bir tepki şeklinde ortaya çıkan zühd hareketinden de etkilenmiş, âbid ve zâhid olarak bilinen vaizler ortaya çıkmıştır. Bu vaizlerin vaazlarında önceleri Kur'an ayetleri ve nebevi hadisler, sonrasında sahabe ve tabiîn sözleri rivayet edilirken zamanla öz kültüre ait hikâye, şiir ve menkıbeler de anlatılmaya başlanmıştır.

Abbasîler döneminin başlarında İslam toplumu, hem fikri ve kültürel açıdan hem de siyasi ve sosyal bakımdan önemli değişimler yaşamıştır. Bu yüzyıllar muhtelif kavim ve milletlerin birbiri içine girip karıştığı, çeşitli kültürlerin bulunduğu bir dönemdir. Fetihler sebebi ile çok geniş bir sahaya yayılan Müslümanlar eski Yunan, İran ve kısmen de Hint kültürüyle karşılaşmışlar, bu kültürlerle ilgi duymuşlar ve onların ürettiği eserleri Arapçaya tercüme etmişlerdir.⁷⁴ Bu kültürel etkileşim sürecinde, ayetlerin, hadislerin, sahabe ve tâbiîn sözlerinin yanı sıra Ehl-i kitaptan Müslüman olanların eski din kitaplarından alıntılarla aktardığı ilginç bilgiler, eski hikâye ve efsaneler de vaaz ve nasihat sadedinde rivayet edilmiştir.

Hz. Peygamber'den ve sahabîlerden gelen ve zamanla bazı dönüşümler geçiren vaaz geleneği, hicri ikinci yüzyıldan itibaren telif edilen eserlerle bir kültüre dönüşmüş, mev'ıza kitapları böylece yazılmaya başlanmıştır. Daha çok ayet ve hadisler ile sahabe ve tâbiîn sözlerinin aktarıldığı bu eserlerde diğer kültürlerden edinilen İsrâiliyat ile uydurma rivayetler de yer bulmuştur. Sufi-vaizler hadislerin anlaşılması için yaptıkları izahlara kalplere tesir edecek sufiyane açıklamalar ve keşf yolu ile elde ettikleri bilgileri de ilave etmişlerdir.⁷⁵ Yahudi ve Hristiyan dinlerinin kaynaklarından etkilenen bazı sufiler, Hz. Musa ve Hz. İsa'ya izafe edilen bazı sözleri de vaazlarında kullanmışlardır.⁷⁶

⁷² Müsned, VI, 217.

⁷³ İbrahim Hatiboğlu, "İsrâiliyat", DİA, c. XXIII, s. 195.

⁷⁴ Hasan Cirit, *Halkın İslam Anlayışının Kaynakları-Vaaz ve Kıssacılık, Çamlıca Yayınları*, İstanbul, 2002. s.145.

⁷⁵ Mahmut Yeşil, *Vaaz Edebiyatında Hadisler*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2001, s. 64.

⁷⁶ Muhittin Uysal, "*Tespit ve Yorum Bakımından Tasavvuf Kitaplarında Bulunan İhtilafli Haberler*", s. 75.

Bu rivayetlerin vaaz kitaplarının dışında tarih, tefsir ve hadise dair eserlerde de yer almasında rolleri büyük olan vaiz ve kıssacılar, İslam âlimleri tarafından ilmî yetersizlikleri, doğru sözlü olmamaları, şahsî çıkar peşinde koşmaları, konuşmalarında abartılı ifadelerle yer vermeleri, siyasîlere veya muhtelif cereyanlara alet olmaları ve hadis uydurmaları yüzünden tenkit edilmişlerdir.⁷⁷

Bunun yanında, sahih ahbârî bir araya getirerek Hz. Peygamber'in (s.a.s.) nebevî bir eğitim metodu olarak kabul edip uyguladığı vaaz geleneğini sürdürmek amacını güden âlimler de mev'ıza türünden eserler yazmışlardır. Bu vaaz kitaplarının yazılma amacı, dini tahsil yapmadığı halde dindar yaşamak isteyen Müslümanlara, bilinmesi zaruri ve herkese gerekli kısımları öğretmektir. İslam dininin üzerinde kurulduğu ve Kitap ve Sünnete uygun, şüpheden arı sağlam bir itikat oluşturmak, yalnız Allah rızası için şartlarına uygun olarak yapılacak sâlih amelleri ve ibadetleri öğretmek, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) gönderilmesinin ana gayesi olan güzel ahlakı birey ve toplum hayatında tesis etmek şeklinde özetlenebilecek prensiplerin öğrenilip öğretilmesine ve uygulanmasına yönelik olarak kaleme alınan bu kitaplar, sünnetlerin unutulmaması ve bidatlere kapı açılmaması gibi önemli bir misyon da yüklenmiş, yaygın eğitimin vazgeçilmez bir vasıtası olmuştur.⁷⁸ Halkın eğitimi, irşadı, yetiştirilmesi ve yönlendirilmesi açısından oldukça önemli olan bu eserlerde Müslümanların yaşantısında fiilen uygulanabilecek sünnet birikimi bir araya getirilmiş, bireysel ve toplumsal hayatın çeşitli alanları ile ilgili olan hadisler toplanmıştır. Müslümanlara faziletli Müslüman olmanın yolları, Allah korkusu, Peygamber sevgisi, dünya ve ahiret saadetinin yolları bu eserlerle anlatılmıştır.

Hiç şüphesiz mev'ıza kitaplarının asıl malzemesi ayetler ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sözleridir. Vaizler, vaazlarında ve bu türden kaleme aldıkları eserlerinde, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kendisinden dinlenenlerin daha anlayışlı, daha fakih diğer kişilere ulaştırılmasının faydasına işaret eden hadisine⁷⁹ dayanarak çokça hadis aktarmışlardır. Vaaz geleneğinin geçirdiği süreç sebebi ile mev'ıza kitaplarının sahihliği kesin olmayan anlatıları da ihtiva ettiği doğrudur. Bu sebeple bu kitapların uydurma haberlerle dolu olduğu kanaati yaygındır. Bununla beraber, temel İslam ilimleri ile meşgul olan ciddi âlimlerin de vaaz eserleri kaleme aldığı bilinmektedir.⁸⁰ Temel İslam ilimlerinin farklı alanlarında tebarüz etmiş âlimlerin ayet ve hadisleri yorumlama yöntemlerinin ve hadisleri sıhhat açısından değerlendirme kriterlerinin farklı olması,⁸¹ tergîb-terhib alanında zayıf hadis rivayetine belli şartlarla müsaade edilmesi, Ehl-i kitaptan alıntı yapmaya izin veren rivayetler, bazı hakîm zatların sözlerinin de değerler eğitimi açısından dikkate alınması gibi konular, vaaz eserlerinde toplanan birikime sıhhat açısından olumsuz tesir etmiş olmalıdır. Hadisin teknik meseleleri ile

⁷⁷ Hasan Cirit, "Kussas", DİA, c. XXVI, s. 463.

⁷⁸ Mücteba Uğur, "Va'z, Kıssacılık ve Hadiste Kussâs," s. 292.

⁷⁹ Buhârî, İlim, 37.

⁸⁰ Mahmut Yeşil, *Vaaz Edebiyatında Hadisler*, s. 241.

⁸¹ Yavuz Köktaş, *İlk Dönem Süfileri ve Hadis -Hakîm et-Tirmizî Örneği-*, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2010, s. 21.

uğraşmayı muhaddis âlimlere bırakarak hadis muhtevası ile amel etmeyi önceleyen⁸² zahidlerin tavrı da vaaz kitaplarında yer alan içeriğin niteliğinde etkili olmuş gibi görünmektedir.

Hadis ilmi ile işgal eden âlimlerin vaaz kitapları haberlerinin sıhhati açısından diğerlerinden daha iyi durumdadır. Bu muhaddis vaizler sünnet malzemesinin avam halka anlatılması için kaleme aldıkları bu eserlerine uydurma haberleri almamak hususunda daha dikkatli davranmışlardır. Ancak bu kitaplar içinde de kitabın tümüne oranla az olsa da uydurma haberler gelebilmiştir.

Vaaz kitaplarının ve tasavvuf edebiyatının hadis ve haberlerinin değerlendirilmesi açısından gözden geçirilmesi, çok yönlü ve kapsamlı incelemeleri gerektirmektedir. Bu konularda tarih boyunca yazılan pek çok eserin yanı sıra⁸³ son dönemde yapılmış önemli çalışmalar da vardır.⁸⁴ Bu çalışmalarda da zahid ve abidlerin hadisin sadece rivayeti ile meşgul olunmasına karşı oldukları, bu kişilerden bazılarının iyi niyetlerle de olsa hadis uydurma yoluna gittikleri tespit edilmiş, bazılarının da tabakat kitaplarında *makbul* ve *sıka* olarak değerlendirildikleri anlaşılmıştır.⁸⁵ O halde abid ve zahid vaizlerin hepsinin hadis uydurduğunu veya zayıf ve mevzû haberleri terviç ettiğini söylemek eksik bir yargı olacaktır.

Vaaz edebiyatının en bilinen örneklerinden biri olan *Tenbîhü'l-Gâfilîn* de etkisi ve şöhreti uzun yüzyıllar sürmüş bir mev'ıza eseridir. Ebü'l-Leys'in ittisal açısından sorunlu da olsa çoğunlukla senedleri zikrederek aktardığı bine yakın hadisi ihtiva eden bu eser, vaaz edebiyatı içerisinde özellikli bir yerde durmaktadır. Gelişim döneminde hadisleri anlama gayretinin fıkıh usulünün kaidelerine dayandırıldığı⁸⁶ düşünülünce *Tenbîh*, müellifinin fakih olması dolayısı ile de dikkat çekicidir.

Asağıdaki bölümde eser, hadis ilimleri açısından değerlendirilecektir.

***Tenbîhü'l-Gâfilîn*'in Genel Özellikleri**

Ebü'l-Leys'in başta merfû hadisler olmak üzere selef âlimlerinden yapılan rivayetleri derlediği eseri *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, İslam ülkelerinin hemen hemen tamamınca bilinen vaaz ve nasihat içerikli bir kitaptır.⁸⁷ Fuat Sezgin, (v.2008) eseri “Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hadislerini esas alan bir mev'ıza, hikmet, takvâ ve ahlâk kitabı” şeklinde tarif etmektedir.⁸⁸ Müellife ait mev'ıza kitaplarının en meşhuru kabul edilir ve bu sahada yazılan kitapların ilklerinden sayılabilir.⁸⁹ Kaynaklarda eserin Ebû Bekir

⁸² Muhittin Uysal, “*Tespit ve Yorum Bakımından Tasavvuf Kitaplarında Bulunan İhtilaflı Haberler*”, Giriş, s. XV.

⁸³ İbn Cevzî'nin (v.597/1200) *Kitâbü'l-Kussas ve'l-Müzekkirîn*, Zeynü'd-din el-İrakî'nin (v.806/1404) *el-Bâis ale'l-Halas min Havadisi'l-Kussas* adlı eserleri bu alanda yazılmış eserlerden sadece ikisidir.

⁸⁴ Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Muhittin Uysal, *Tespit ve Yorum Bakımından Tasavvuf Kitaplarında Bulunan İhtilaflı Haberler*, Hasan Cirit, Halkın İslam Anlayışının Kaynakları- Vaaz ve Kıssacılık vd.

⁸⁵ Muhittin Uysal, “*Tespit ve Yorum Bakımından Tasavvuf Kitaplarında Bulunan İhtilaflı Haberler*”, s. 472.

⁸⁶ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, OTTO, Ankara, 2014, s. 176.

⁸⁷ İshak Yazıcı, “Semerkandî, Ebü'l-Leys”, DİA, c. XXXVI, s. 475.

⁸⁸ Fuat Sezgin, GAS, c. III, s. 104.

⁸⁹ Mahmut Yeşil, *Vaaz Edebiyatında Hadisler*, s. 85-140.

Muhammed b. Abdurrahman et-Tirmîzî ve Lokman b. Hâkim el-Fergani tarafından rivayet edildiği zikredilmektedir.⁹⁰

Eser İslâm dünyasında çokça okunmuş, asırlarca İslâm coğrafyasının en uç bölgesi olan Endülüste, yerli İspanyol Müslümanlarının konuştuğu Aljamia (Aljamiado) lehçesine de çevrilmiştir.⁹¹ Eserin bir bölümünün İtalya’da Nepal Kütüphanesi’nde, eser hakkında yapılan Farsça bir çalışmanın ve İspanyolca tercümesine ait bir özetin de Paris Kütüphanesinde olduğu haber verilmektedir.⁹² Eserin bu şöhretinden dolayı pek çok yazma nüshası bulunduğu gibi⁹³ müteaddit defalar da basılmıştır.⁹⁴ Eser Osmanlı döneminde birçok kişi tarafından Türkçeye ve Farsçaya tercüme edilmiştir.⁹⁵ Yahyaoğlu Murtaza tarafından yapılmış bir Türkçe çevirisi Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde bulunmaktadır.⁹⁶ Seyyid Muhammed Emin Paşa b. Mustafa Mazhar tarafından da Türkçe’ye çevrilmiştir; bu tercüme Süleymaniye Kütüphanesine kayıtlı görünmektedir.⁹⁷ Cumhuriyet döneminde değişik isimlerle, kısmen de özetlenerek dilimize çevirisi yapılmıştır. *Bustânü’l-Ârifîn* ile birlikte Abdülkadir Akçiçek tarafından “Gafilleri Uyarın Kitap” adı ile Cumhuriyet Türkçesine yapılan ilk tercümesi, 1977 yılında İstanbul’da Bedir Yayınları tarafından basılmıştır.⁹⁸ Ebû Bekir b. Yusuf er-Ruhâvî tarafından yapılan Türkçe tercümesi, Mehmet Akif Alpaydın tarafından Latin harflerine çevrilerek aslı ile beraber neşredilmiştir.⁹⁹ Daha sonraları, başka tercüme ve neşirleri de yapılmıştır.¹⁰⁰

Ebû’l-Leys, eserin girişinde yazdığı kısa mukaddimede eseri yazmasındaki amacı şöyle belirtmiştir:

“Allah Teâla Kitab’ında,“(Resulüm!) İnsanları Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et.” buyurmaktadır. Abdullah b. Mesud’tan rivayet edilen şu haberle bunun sünnet olduğu da bize ulaşmıştır: “Nebi (s.a.s.) bize bir gevşeklik gelmesinden korkarak bazı zamanlarda öğütler verirdi.” Ben de bu ayet ve hadisi okuyunca, Allah’ın (cc) edebi bilmekten, ilimden, hikmetli öğütleri kavramaktan, (nazar) sâlih kulların hayatlarına vukuftan, müctehidlerin görüşleri üzerine

⁹⁰ Zehebî, *Târîh*, c. XXVI, s. 583; Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah, (v.1067/1657), *Keşfu’z-Zunûn an Esâmi’l-Kütüb ve’l-Fünûn*, (I-II), (nşr. Şerafettin Yaltkaya-Kilisli Muallim Rifat), İstanbul 1362/1943, c. I, s. 487; Kureşî, *el-Cevahir*, c. II, s. 718.

⁹¹ İshak Yazıcı, “Semerkandî, Ebû’l-Leys”, *DİA*, c. XXXVI, s.475.

⁹² Fuat Sezgin, *GAS*, c. I, s. 450; İshak Yazıcı, “*Ebû’l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*”, s.109.

⁹³ Süleymaniye Kütüphanesi, Pertevniyal Bölümünde 1017,1018 numara ile kayıtlı olan nüsha bir örnektir. Yazma kütüphane dokümanlarında yapılacak basit bir arama ile eserin pek çok nüshası görülebilir.

⁹⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfu’z-Zunûn*, c. I, s. 487.

Eser, müstakil olarak 1311’de Kahire’de basılmıştır. Daha sonraki baskıları *Bustânü’l-Ârifîn* ile birlikte yapılmıştır. (Kalküta 1869; Kahire 1303, 1306, 1309, 1315, 1319; Bombay 1304; Beyrut 1403/1983; Dimaşk 1405/1985) Yakın tarihlerde de Beyrut ve Kahire’de tekrar defalarca basılmıştır.

⁹⁵ Bursalı, Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (haz. A. Fikri Yavuz, İsmail Özen), Meral Yayınevi, İstanbul, trhsz. c. II, s. 86.

⁹⁶ İshak Yazıcı, “*Ebû’l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*”, s.109;

Yazmanın kütüphane kayıt numarası: Koğuşlar, 1038.

⁹⁷ Mehmet Akif Alpaydın, *Tenbihu’l-Gâfilîn Osmanlı Türkçesi Tercümesi* (trc. Ebû Bekir b. Yusuf er-Ruhâvî), neşreden giriş, s.10; Süleymaniye Kütüphanesi, Serez Bölümünde 01616-379958 numara ile kayıtlıdır.

⁹⁸ İshak Yazıcı, “Semerkandî, Ebû’l-Leys”, *DİA*, c. XXXVI, s. 475.

⁹⁹ Mehmet Akif Alpaydın, *Tenbihu’l-Gâfilîn Osmanlı Türkçesi Tercümesi Neşri*.

¹⁰⁰ Salih Uçan, Çelik Yayınları, Yaman Arıkan, Hüseyin Okur, Semerkand Yayınları, vd.

çalışmaktan (ictihad) bir nasip verdiği kişilere düşen bir görev olduğunu gördüm. Bu kitabımda dikkatle okuyup anlamaya çalışanlara iyi gelecek, faydalı, hikmetli sözleri ve nasihatleri topladım.”¹⁰¹

Ebü'l-Leys, mukaddiminin devamında okuyuculara ve bu kitaptan aktararak vaaz edecek diğer kişilere (belki de öğrencilerine) bu bilgileri önce nefislerine tatbik etmelerini, iyice benimsedikten sonra başkalarına tavsiye ve nasihat etmelerini salık vermektedir.¹⁰² Bunun için de yine ayetlerden delil getirmektedir:

“Bazı müfessirler, “Kitaptan öğrendiğiniz kadarı ile Rabbe mensup kimseler olun. (Al-i İmran, 3/79) ayetine, “Kitaptan halka öğrettiğiniz ile amel edin.” şeklinde mana verdiler. Bu manada gelen bir diğer ayet de “Hatırlat, çünkü hatırlatmalar müminlere fayda verir.” (Zâriyât, 51/55) denmektedir.”

Vaazın niçin gerekli olduğunu ise şu şekilde açıklamaktadır:

“Hikmetli sözleri, mev’ızayı ve selefin hallerini dinlemekten ve bunlar üzerinde düşünmekten yüz çevirenler, şu iki durumla karşılaşılır: Az bir ameli çok zannedip kendilerine yeter bulurlar veya çok amel yaptıklarını zannedip kendilerini beğenmeye başlarlar; böylece gayretleri boşa gider. Oysa bu anlatılanlarla ilgili düşünüp ibret alsalar, taat ve ibadet için gayret ederler, o sâlih zatların derecelerine ulaşamadıklarını fark ederler.”

Görüldüğü üzere müellif bu girişinde vaaz ve nasihat vermenin Kitap ve Sünnet’teki delilini göstermiş, kendisini de ilmi yönü ile tanıtarak bu işi ehil kişilerin yapması gerektiğine vurgu yapmıştır. Ayrıca hikmeti ve öğütlerden fayda bulmak için onları dikkatle okumak ve üzerinde düşünmek (nazar) gerektiğini de vurgulamıştır. İnsanın ibadet ve taatini artırmak, kendini beğenmek gibi huylardan korunmak için bu mev’ızaya muhtaç olduğunu düşünmektedir.

Tenbîhü'l-Gâfilîn’de, Müslümanların bilmesinde fayda olduğu düşünülen birçok konu doksan dört konu başlığında (bab) ele alınmıştır. Daha çok “şahıs fıkhı” denilen kişinin kendine ait amelleri, güzel ahlak prensipleri ve bunların ceza ve mükâfat anlamındaki karşılıklarının ikaz üslubu ile zikredildikleri görülmektedir. İlmihal bilgilerinden sayılacak bazı konulara, sosyal hayatın gerektirdiği muamelata da değinilmiş ama bunların kurallarından ziyade faziletleri üzerinde durulmuştur. Abdestin fazileti, beş vakit namaz, haccın fazileti, gaza ve cihad, namazı huşu içinde kılmak gibi konular hem kuralları hem de faziletleri sıralanarak ele alınmıştır. Çirkin ve ahlak dışı davranışlara karşı Müslümanlar uyarılmış, ahlaka uygun ve güzel davranışlar teşvik edilmiştir. İbadetlerin faziletleri anlatılarak bu konularda daha dikkatli olunmasının gereğine işaret edilmiştir. Eserde belli bir konu düzenlemesinin olmadığı dikkat çekmektedir. Çoğu kere ayetlerin ve merfû hadislerin delil olarak kullanıldığı eserde müellif zaman zaman izahlar yapmıştır. Eserde sadece merfû ve mevkuף hadisler yoktur. Tâbiîn sözleri zahid ve ariflerin nakilleri, hatta Ehl-i kitaptan aldığı anlaşılabilir Hz. İsa’nın sözleri bile eserde yer bulmaktadır. Hasan-ı Basrî (v.110/728), Yahya b. Muaz (v.258/872), Fudayl b.

¹⁰¹ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Dâr’u İbn Hazm, Beyrut, 1434/2013, Müellifin Önsözü, Arapç s. 7, Trkç s. 1-2.

¹⁰² Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Müellifin Önsözü, Arapç s. 7, Trkç s. 1-2.

Iyad (v.187/803), Şakik Belhî, (v.194/810) Malik b. Dinar (v.131/748) eserde rivayetleri aktarılan kişilerdendir. Hikmetli tavsiyelerin kaynağı zaman zaman “bazı hikmetli kişiler, bazı zahid kişiler” şeklinde de zikredilmiştir.

Eserin sonunda “hikâyât” adı ile bir başlık açılmış, bu babda bazı hikâyeler anlatılmıştır. Bu hikâyeler hadis formatında zikredilmiştir ancak mağaraya sığınan üç gencin hikâyesiyle rahip Cüreyc’in hikâyesi dışındaki hikâyelerin kaynaklarının hadis külliyatı olmadığı anlaşılmaktadır. Harun Reşid’in bahsedildiği bir hikâye, İbnü’l-Cevzi’nin (v.597/1201) *el-Muntazam*’ında tespit edilmiştir. Yüzü siyah olduğu için babasının kızını vermek istemediği gencin hikâyesinin anlatıldığı zayıf hadis ise *Üsdü’l-Gâbe’de* geçmiştir.¹⁰³ Bu hikâyelerin asıl kaynaklarına ulaşamamıştır. Burada dikkate değer olan bir eğitim metodu olması hasebiyle kıssa anlatmaktan geri durmayan Ebü’l-Leys’in bu rivayetleri ilgili konu başlığında zikretmemesidir. Bu tasniften Ebü’l-Leys’in kıssa anlatmak ile ahbârdan bazı rivayetleri nakletmeyi birbirinden ayırmak gerektiğini düşündüğü, dinleyicilerin hevesi ve arzusu varsa ibret alınacak hikâyeleri aktarmakta da bir beis görmediği anlaşılmaktadır.

Ebü’l-Leys’in Vaaz ile İlgili Görüşleri

Eserin hadis ilimleri açısından durumunu incelemeye geçmeden önce, Ebü’l-Leys’in vaaz meclisleri ile ilgili düşüncelerini anlamak için onun bir diğer eseri olan *Büstânü’l-Ârifin’de* bu konu ile ilgili olarak açıkladığı görüşlerini de tahlil etmek faydalı olacaktır:

Büstân’ın dokuzuncu babı “*vaaz meclisinin mubah olması*”, onuncu babı “*vaaz eden müzekkirin edepleri*”, on birinci babı ise “*vaaz dinleyenlerin edepleri*” başlıklarını taşımaktadır. Ebü’l-Leys, konunun ilk bölümüne ayırdığı dokuzuncu babda, âlimlerden bazılarının vaaz meclisi yapmayı kerih gördüğünü, bazılarının ise bunda bir beis görmediğini ifade etmiş, her iki görüşün de delillerini kaydetmiştir. Konunun sonunda vaaz meclisinde beis görmeyenlerin görüşünün daha sahih olduğuna kanaat getirmiş, bu kanaatinin gerekçesini de “Bu, şer’i bilgilerin öğrenilmesi içindir.” şeklinde açıklamıştır. İkinci bölümü teşkil eden onuncu babda, vaizin ilk önce kendi özünde sâlih olmasının ve şüpheli şeylerden sakınmasının gereğine vurgu yapmıştır. Vaaz eden kimsenin Kur’an tefsirini, ahbârı ve fukahânın görüşlerini, nasih ve mensuhu bilmesinin şart olduğunu belirtmiş, kendi ictihadına göre sahih olmayan hadisleri tahdis etmemesi gerektiğini söylemiştir. Sözü fazla uzatmamayı, cemaatin ilgisini takip etmeyi, gerekirse küçük nüktelerle onların dikkatini çekmeyi, yumuşaklıkla ve tevazu ile davranmayı, kibirli, sert ve katı olmamayı, yüzünü tek bir şahsa değil de herkese dönmeyi, korku ve ümidi dengeli bir şekilde hissettirmek gerektiğini de vaazın edepleri olarak saymıştır. Vaizin bu vaaz için bir şey talep etmesini tamahkârlık saymış ve bundan da men etmiştir. Son bölümün yazıldığı on birinci babda ise, vaaz dinleyenlerin edeplerinden bahsetmiş, onların vaize yönelmeleri ve onu dikkatle dinlemeleri gerektiğini söylemiştir. Vaaz sırasında başka bir şeyle meşgul olunmasını ve uyuklanmasını yasaklamıştır. Okunan hadislerden sonra “Doğru söyledin.” şeklindeki sözlerle anlatılan

¹⁰³ İbnü’l-Esîr (v.630/1233), *Üsdü’l-Gâbe fî Ma’rifeti’s-Sahâbe*, (nşr.Halil Me’mun, Şihâ), Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, 1997, c. I, s. 424.

teşvik etmenin ve adı geçtikçe Hz. Peygamber'e (s.a.s.) salavat getirmenin güzel bir davranış olduğunu hatırlatmıştır.¹⁰⁴

Ebü'l-Leys'in bu görüş ve açıklamalarından şu sonuçlar çıkarılabilir:

- Vaaz kurumunu önemsemekte ve onun şer'i ilimlerin tedrisi için iyi bir yöntem olduğunu düşünmektedir.
- Etkili bir eğitim yöntemi olması için vaizde bazı şartların bulunmasını şart koşturmuştur. Bu şartlardan vaazları ilmi yetkinliği olup söylediklerini uygulayanların yapmasını gerekli bulduğu anlaşılmaktadır.
- Vaaz dinleyenlerin de dikkatli olmaları ve öğrenmeyi hedeflemeleri tavsiye edilmektedir.

Konunun tamamı gözden geçirilince Ebü'l-Leys'in bu görüşlerinden iki çıkarım yapılabilir: Birincisi vaazlarda kaynak ve delil olarak mutlaka ayet ve hadisler zikredilmeli, nükte ve hikâyelere ihtiyaç durumunda yer verilmelidir. İkincisi zikredilen hadislerin sıhhat durumu vaaz eden âlimin ictihadı ile belirlenir. Tefsir, ahbâr ve fıkıhı, nasih ve mensuhu bilecek düzeyde bir âlimin bu konu ile ilgili ictihadı da geçerlidir.

Ebü'l-Leys'in vaaz kurumu ile ilgili görüşleri anlaşıldıktan sonra *Tenbîhü'l-Gâfilîn* hadis ilimleri açısından daha gerçekçi değerlendirilebilecektir. Öncelikle onun şart koştuğu üzere yetkin bir âlim olduğu hatırlanmalıdır. Bir rivayet tefsiri kaleme aldığı, nevâzil ve hilaf ilmine dair önemli öncü eserler yanında ilmihal türünün de ilk örneklerini yazan Hanefî mezhebine mensup müctehid bir fakih ve eserlerinde kelâm ilmine dair görüşler ortaya koyan bir mütekellim olduğu ehline bilinmektedir. Bir fakih olarak ahbârın fikhını anlamayı da önemsemiş, üzerinde düşünülmesi için hikmetli sözlere de eserde bolca yer vermekte bir beis görmemiştir. Ebü'l-Leys'in *Tenbîh*'teki nasihat ve irşad üslubu Hz. Peygamber'in (s.a.s.) üslubu ile birebir aynıdır. Vaazlarında Kur'an ayetlerini okumak,¹⁰⁵ kısa cümlelerle ve hikmetli sözlerle önemli tavsiyelerde bulunmak,¹⁰⁶ dini konularda açıklama yapmak, nasihat içeren hikâyeler anlatmak,¹⁰⁷ güzel öğütler vermek,¹⁰⁸ bazen müjdelemek ve bazen korkutmak¹⁰⁹ onun Hz. Peygamber (s.a.s.) ile örtüşen uygulamalarıdır. Hz. Peygamber (s.a.s.) gibi Ebü'l-Leys de bu vaazlarında tedrisi öncelikle amaçlamıştır.

***Tenbîhü'l-Gâfilîn*'in Hadis İlimleri Açısından Durumu**

Kanaatimizce bu kitabı vaaz kitapları içinde ayrı bir yere koyan müellifin ilmî kişiliğidir. Asıl tebarüz ettiği alan fıkıh olsa da onun eserlerinden geniş bir hadis bilgisine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Hadisi sadece bir delil olarak kullanmamış, zaman zaman hadisin teknik meselelerine dair görüşler de ortaya koymuştur.¹¹⁰ Buna rağmen *Tenbîhü'l-Gâfilîn* de diğer mev'ıza eserleri gibi,

¹⁰⁴ Ebü'l-Leys, *Büstânü'l-Ârifîn*, Arpç. s. 15-17, Trkç s.717-721.

¹⁰⁵ Dârimî, Salat, 200; Ahmed b. Hanbel, V. 100.

¹⁰⁶ Ahmed b. Hanbel, V, 412.

¹⁰⁷ İbn Mâce, Fiten, 1.

¹⁰⁸ Nahl, 16/125; Alâ, 87/9; Zâriyât, 51/55, vd.

¹⁰⁹ Bakara,2/119,213; İsra, 17/105; Ahzab, 33/46, vd.

¹¹⁰ Ebü'l-Leys, *Büstânü'l-Ârifîn*, Arpç. s. 7-20, Trkç. s. 703-728.

ahbârın zafiyeti sebebi ile eleştirilmiştir. Kitapta geçen bu ahbârdan bir kısmı, faziletli davranışları ve evrensel ahlak öğretilerini ihtiva eden öğütler ve hikmetli sözlerdir. Çoğunlukla selefin tecrübelerini yansıtan bu sözler vaazı dinleyenlerin iç muhasebesi için gerekli görülmüş, hadislerin anlamını pekiştirmek için aktarılmıştır. Yukarıda belirtilen ilmi yetkinliğinden kaynaklı olsa gerek Ebü'l-Leys'in kitabına Müslümanın itikadî görüşlerini bozmayacak ve dinin asıl naslarına ters düşmeyecek tavsiyeleri ve hatırlatmaları aldığı görülmektedir. Bu muhtevanın, tavsiyeler ve öznel yargılar olarak nakledilmesinde bir sakınca olmasa gerektir. Zira hikmetli sözlerin Hz. Peygamber'e (s.a.s.) nispet edilmedikleri sürece anlatılması ve aktarılması yasaklanmamıştır.¹¹¹

Eserin muhtevasının diğer bölümünü ise merfû ve mevkuf hadisler oluşturmaktadır. Zafiyeti sebebi ile eleştirilen ve hatta uydurma olduğu iddia edilen haberlerden oluşan bu kısmın ise, tenkide muhtaç olduğu görülmektedir. Nitekim Zehebî (v.748/1347) özel olarak *Tenbîhü'l-Gâfilîn* ile ilgili bir şey söylemese de Ebü'l-Leys'den bahsederken onun mevzû hadisleri terviç ettiğini söylemiştir.¹¹²

Ebü'l-Leys'in yaşadığı bölge, hem büyük muhaddislerin yetiştiği ve eserlerini verdiği, hem de eş zamanlı olarak sufi yaklaşımların ve pek çok bâtil mezhebin ortaya çıktığı bir coğrafyadır. Dönemin idarecileri dikkat ve itina ile Ehl-i sünnet yaklaşımlarını yaymak ve öğretmek için medreseler kurmuş, korumak ve savunmak için eserler yazdırmıştır. Doğru haberin tespitine ve bunun için bilgi felsefesine dair çalışmalar da bu coğrafyada Hanefî âlimler tarafından yapılmıştır. Ebü'l-Leys'in ilmi seviyesi göz önüne alındığında bu çalışmalardan habersiz olduğunu düşünmek muhaldir.

Hadis edebiyatının pek çok ürününün yazıldığı ve yazılmaya devam ettiği, şifahî rivayetlerin de halen aktarıldığı, hadis yolculuklarının kısmen sürdüğü bu dönemde bir müderris ve vaiz olan Ebü'l-Leys'in de hadis âlimleri ile bir araya gelmiş ve hadis dinlemiş olması ve sahih haberlere ulaşmak için mesai yapmış olması kuvvetle muhtemeldir. Bu kanaatin sebebi, onun bir diğer eseri olan *Bustânü'l-Ârifîn*'de ortaya koyduğu görüşleridir. *Bustân*'ın ilk babları, hadis ilimlerinin bazı konularına ayrılmıştır. Ebü'l-Leys haberlerin sıhhatini önemsemiş ve bu sıhhat için de râvîlerin durumuna dikkat çekmiştir. Eserde "ilmi sıkı kişilerden almak" adı ile bir bab açmıştır; bu babda ilmin, dinin koruyucusu olduğu, bu sebeple de *canı emanet edecek kadar güvenilen kişilerden* alınması gerektiği vurgulanmıştır. Konu içinde geçen "sıkı" ve "emin" sıfatları, cerh-tadil açısından önemlidir.¹¹³ Yukarıda bahsedildiği üzere diğer bir babda da vaizlerin kendi ictihadlarında sahih olmayan hiçbir sözü (hadisi) tahdis etmemelerinin (söylememelerinin) gerektiğini söyleyerek bu yönde bir uyarı yapmıştır.¹¹⁴ Bu onun kendi ictihadında sahih bulduğu sözleri tahdis ettiğinin de bir delilidir. Selef ulemasının bu noktadaki hassasiyetine vurgu yaptığı nakiller, kendisinin de bu husustaki dikkatini ortaya çıkaran örneklerdir:

¹¹¹ Buhârî, İtisam, 25; İbn Mâce, Zühd, 15; Tirmizî, İlim, 19.

¹¹² Zehebî, *Siyer*, c. XVI, s. 332.

¹¹³ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Arpç. s. 14, Trkç. s. 716. Burada "ilim" kelimesi ile "hadis"i kast ettiği anlaşılmaktadır.

¹¹⁴ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Arpç s.16, Trkç s. 719.

“İbn Mübarek şöyle anlatıldı: Onun bir oğlu vardı, öldü. Taziye için ona bir mecûsî geldi ve ona “Cahilin beş gün sonra göstereceği sabrı akıllı ilk gün gösterir.” dedi. İbn Mübarek bunu aktarırken “Mecûsî’nin sözü olarak yazın” dedi.”

Ebü’l-Leys de bu rivayeti aynen nakletmiştir. Böylece hem Abdullah b. Mübarek’in bu husustaki itinasına dikkat çekmiş hem de cümleyi esas sahibine (Mecûsî’ye) isnad etmiştir.¹¹⁵ “Sahih olduğu bilinen meşhur bir kitaptan” hadisleri rivayet etmeye cevaz vermesi,¹¹⁶ onun hadisleri aldığı kitapların sahliliğini önemsediğini göstermektedir. Böylece hadisleri eserine *vicade* yolu ile aldığı da anlaşılmaktadır. Eserlerinde ortaya koyduğu bu düşüncelerinden onun uydurma hadisler hususunda hassas bir âlim olduğu anlaşılmaktadır.

Tenbihü’l-Gâfilîn’de bine yakın merfû hadis vardır. Eserde hiç sened zikredilmeden rivayet edilen hadislerin yanı sıra ittisal açısından sahlil bulunmayacak senedlerle aktarılan hadislerin de olduğu doğrudur. Hadisler muhtasaran nakledilmiştir; bunun yanında aynı metin içinde birkaç hadisin manası bir arada zikredilmiştir. Bu durumda hadislerin hadis tekniği açısından zayıf bulunmasının haklılık payı vardır. Eserde toplam sayıya oranla az olduğu görülmekteyse de uydurma rivayetler de bulunmaktadır.

Ebü’l-Leys’in yukarıda dikkat çektiğimiz hassasiyetine rağmen, esere zayıf hadisleri hatta mevzû kabul edilen haberleri almasını izah edecek bazı tahminler yürütülebilir. Ebü’l-Leys’in, yaşadığı coğrafyada yetişen sufi-muhaddislerden etkilendiği anlaşılmaktadır. Hadis ilimlerine dair eserlerin yanında hadis mecmuaları da derleyen bu sufi-muhaddisler,¹¹⁷ hal ve davranışlarındaki güzellik, yaşantılarındaki sadelik, dünyaya değer vermeyen bakış açıları sebebi ile Müslümanlar üzerinde doğal bir güven tesis etmişlerdir. Aralarında iyi niyetle de olsa hadis uyduranlar olduğu/olabileceği hiç hesaplanmadan onların eserlerinden sahlil zannı ile alıntılar yapılması ve bu alıntuların tenkide tabi tutulmamış olması ihtimal dâhilindedir. Bu konudaki bir diğer sebep de sufi-meşrep ulemanın selefi kendilerinden daha hayırlı görmeleridir. Yaşadıkları çevrelerde adı hayırla anılan selef âlimlerini tenkid etmeye gerek görmeden, onların kitaplarından hadisler alınmış olabilir. Tad’if sebeplerinin muntazam kurallarla düzenlenmemiş olması, hadisler hakkındaki hükmün ictihadî olması, sahlil senedlerle yalan hadisler aktarılması, asıl mesleği hadis olmayan âlimlerin hadislerin illetlerine muttali olamaması gibi¹¹⁸ bir dizi sebebin daha bu uydurma hadislerin esere girmesinin saiklerinden olması muhtemeldir. Ayrıca müellifin, işittiği sözlerin hükmünü verirken ihtiyatlı davranmayı tercih ettiği de unutulmamalıdır. O, herhangi bir hadis/söz haber hakkında acele ile karar verilmesinden yana değildir. Bu yaklaşım, yine *Bustân*’da geçen şu haberden anlaşılmaktadır: “Akıllı kimse bir söz (hadis) duyduğu zaman kulağı ile işitip gözü ile görmedikçe, o söz (hadis) için doğrudur

¹¹⁵ Ebü’l-Leys, *Tenbihü’l-Gâfilîn*, Arpç s. 187, Trkç s. 278.

¹¹⁶ Ebü’l-Leys, *Uyünü’l-Mesâil*, (thk. Seyyid Muhammed Mühennâ), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1419/1998, s. 223.

¹¹⁷ Bilal Saklan, *Hadis Tarihinde Muhaddis Sâfîler*, s.199-207.

¹¹⁸ Bilal Saklan, *Hadis Tarihinde Muhaddis Sâfîler*, s. 215-220.

Araştırmada bu konu ile ilgili geniş açıklamalar bulunabilir.

veya yalandır demesin. Çünkü doğrudur derse yalan çıkabilir, yalandır derse doğru çıkabilir. Bu durumda ona düşen “o söz (hadis) bana ulaşmadı, onu bilmiyorum” demesidir.”¹¹⁹

Eserle ilgili değerlendirmelerde hem ekoller arasında hem de disiplinler arasında hadis usulünün meseleleri ile ilgili yöntem ve anlayış farkının görülebildiğini dikkate almak gerekmektedir. Ehl-i hadis, meslekleri gereği, hadis ilimlerinin teknik meselelerini çok önemsemiş, seneddeki ittisali öncelemiştir, senedin durumuna bakarak hadisleri tad’if etmiştir.¹²⁰ Ehl-i re’yin ise hadiste sened sıhhatinin yanı sıra hadisin fikhını da teknik meselelerden daha çok önemseydiği bilinmektedir.¹²¹ Sûfilerin ise hadis değerlendirme yöntemi daha özel şartları haizdir. Onların üçüncü asırda başlayan ve dördüncü asırda daha da netleşen bir şekilde sahih sünnete yöneldikleri, görüş ve düşüncelerini Kur’an ve Sünnet temeline oturtmaya gayret ettikleri gözlenmektedir.¹²² Onlarda oluşmaya başlayan bu hassasiyet, bir zahid-fakih olan Ebü'l-Leys'in de hadis usulü ile ilgili görüşler koymasının sebeplerinden biri gibi görünmektedir.

Eserde dikkat çekici noktalardan birisi de hüküm ifade eden konularda sahih hadislerin tercih edilmesi, terğib ve terhib konularında, sıhhat kıstaslarının yumuşatılmasıdır.¹²³ Mesela “abdestin fazileti” konusunda zikredilen on tane haberin sekizi sahih, ikisi hasendir. Sahih haberler, *Kütüb-i tis'a'da* geçmektedir. Hasen hadislerin biri sadece Ebu Davud'da geçmektedir. Birini de Elbâni tashih etmiştir.¹²⁴ “İhlas” konusunda ise on beş tane haber rivayet edilmiştir. Bunların yedi tanesi sahih olup, *Kütüb-i tis'a'da* geçmektedir. Sekiz tanesi ise zayıftır. Zayıf hadislerin ikisinin kaynağı Taberânî ve Beyhakî'dir; diğerleri Elbânî tarafından tad'if edilmişlerdir.¹²⁵ “Ölüm dehşeti ve şiddeti” konusunda zikredilen on beş hadisin, üç tanesi sahih, iki tanesi hasen, yedi tanesi zayıf, iki tanesi de mevzudur. Bir tanesi ise kaynaklarda bulunamamıştır. Mevzû hadislerin birisi Ebu Nuaym'ın (v.430/1038) *Hilye'sinde* geçmiş ve Zehebî tarafından va'z edilmiştir. İkincisi ise Abdullah b. Mübârek'in (v.181/797) *Zühd'ünde* geçmiş ve yine aynı kişi tarafından va'z edilmiştir.¹²⁶ “Beş vakit namaz” konusunda yirmi üç tane merfû hadis zikredilmiştir. Bunların on beş tanesi sahihtir ve *Kütüb-i tis'a'dan* aktarılmıştır. İki tanesi hasendir, altı tanesi zayıftır. Konuda mevzû hadis aktarılmamıştır.¹²⁷ Ancak, bu hükümlerin icthadî olduğu da bilinmelidir.¹²⁸ Dîpnotta verilen tahkikli baskı üzerinde yapılan hızlı bir taramada otuza yakın hadisin mevzû olduğu görülmüştür. Eserde ise daha çok zayıf hadisler zikredilmiştir. Bu zayıf hadislerin zafiyet dereceleri ancak hadisler üzerinde tek tek yapılacak

¹¹⁹ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Arç s.73, Trkç s.819.

¹²⁰ Muhammed Ebü Zehv, *Hadis ve Hadisçiler*, (trc. Selman Başaran-M. Ali Sönmez), Ensar Yayınları, İstanbul, 2016, s. 289.

¹²¹ İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebü Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, DİB Yayınları, Ankara, 2018, s. 93-133.

¹²² Bilal Saklan, *Hadis Tarihinde Muhaddis Sûfiler*, s.183.

¹²³ Ferit Dinler, “Ebü'l-Leys es-Semerkandî ve Mukaddimetü's-Salat İsimli Eserinin Tahkiki”, s. 60.

¹²⁴ Ebü'l-Leys, *Tenbihü'l-Gâfilîn*, Arç. s. 173-177, Trkç. s. 280-285.

¹²⁵ Ebü'l-Leys, *Tenbihü'l-Gâfilîn*, Arç s. 9-16, Trkç. s. 3-17.

¹²⁶ Ebü'l-Leys, *Tenbihü'l-Gâfilîn*, Arç. s. 17-24, Trkç. s.18-29.

¹²⁷ Ebü'l-Leys, *Tenbihü'l-Gâfilîn*, Arç. s. 177-188, Trkç. s. 286-302.

¹²⁸ Bu tahrirler, *Tenbihü'l-Gâfilîn'in* 2005 yılında Beyrut'ta yapılan baskısından alınmıştır. Ferîd Abdülaziz el-Cündî tarafından tahkik edilen baskıda Nâsîrüddîn el-Elbânî'nin icthadları esas alınmıştır.

etütlerle belirlenebilir. Zayıf veya mevzû hadisler içerisinde halk arasında meşhur olmuş sözlerin olması da ayrıca dikkat çekicidir: “Bir kişi bir kusuru ayıplarsa o kusurdan dolayı ayıplanmadan ölmez.”, “İlim Çin’de de olsa talep ediniz.”, “Mescidimdeki bir vakit namaz Kâbe hariç diğer mescitlerde kılınan bin vakit namaz yerine geçer.”, “Bir saatlik tefekkür bir yıllık ibadetten evladır.” gibi...

Ebü'l-Leys, diğer bir eseri olan *Büstan*'da haberlerin senedlerini özellikle zikretmediğini belirttiği halde¹²⁹ *Tenbihü'l-Gâfilîn*'de özellikle merfû haberlerde senedleri zikretmiştir. Ancak eserde tam muttasıl sened bulmak zordur. Bir diğer ifadeyle senedlerin hemen hepsi, ittisal açısından sorunludur. Ravilerin sadece bir kısmının adlarının anıldığı bu senedler, büyük ihtimalle vicade yolu ile bulunmuştur. Ancak senedlerin müntehası genelde verilmiştir. Bu haberler Hz. Peygamber'e (s.a.s.) veya sahabî râviye veya diğer zevata dayandırılır. Böylelikle hadisin merfû veya mevkuf mu olduğu görülebilmekte, tâbiîlerden, hakîmlerden, sufilerden birinin bir sözü veya İsrailiyattan bir haber olup olmadığı anlaşılmaktadır.

Eserin hadislerinin tek tek incelenmesi, bu makalenin sınırlarını aşacak büyüklükte bir çalışmadır. Mahmut Yeşil, vaaz edebiyatı içinden seçtiği dokuz kitabın hadislerini sıhhati açısından değerlendiren bir tez çalışması yapmış ve bu çalışmada diğer eserlerle birlikte *Tenbih*'i de ele almıştır. Bu çalışmayı daha sonra yapılması umulan çalışmalara bir başlangıç olarak kabul ederek, araştırmacının bulguları aşağıda özetlenmiştir:

Yeşil, eserde 764 tane hadis olduğunu söylemiştir.¹³⁰ Eserde geçen açıklamalarda şahit olarak yazılan hadislerin sayılıp sayılmamasına göre bu miktarın değişiklik göstermesi mümkündür. Araştırmacı tahric çalışmasının sonucunda şu değerlendirmeleri yapmıştır:

Hadislerin 465 tanesi (%60,8) Kütüb-i Tis'a'da yer alan hadislerdir. Bunlardan 140 tanesi Buharî, 170 tanesi Müslim, 153 tanesi Ebû Dâvud, 249 tanesi Tirmizî, 100 tanesi Nesâî, 194 tanesi İbn Mâce, 94 tanesi Dârimî, 51 tanesi Malik ve 338 tanesi Ahmed b. Hanbel hadisidir. 211'i (%27,6) başka kaynaklarda bulunmuştur. 88 tanesi ise (%11,5) başvuru kaynaklarda bulunamamıştır. Hadislerin 465 tanesi makbuldür. Makbul hadislerin 113 tanesi müttetekun aleyhtir. 192'si sahih, 75'i hasen-sahih, 68'i hasen, 17'si ise garib hadistir. 245 tanesi merduddur. Merdud hadislerin 136'sı zayıf, 21'i mevzûdur. 88 hadis kaynaklarda bulunamamıştır. 54 hadis hakkındaki hüküm meçhuldür; bunların 40'ında hüküm verilmemiş, 14'ünde de ihtilaf edilmiştir.¹³¹

Görülen o ki eserin hadislerinin yarısından fazlası kabul edilebilir durumda olsa da en az üçte biri zayıftır. Özellikle hicri III. ve IV. yüzyılda zahid-vaizlerin kaleme aldığı eserlerde ve camilerde halka açık yaptıkları vaazlarda tergib-terhib maksadıyla hadis uydurdukları teessüfle hatırlanırsa bir vaaz eserindeki bu zafiyet oranı şaşırtıcı değildir. Ancak eserdeki uydurma (mevzu) haber oranının yüzde üç civarında olması, bu yöndeki ithamların abartılı olduğunu göstermektedir.

¹²⁹ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Arpç. s. 5, Trkç. s.701.

¹³⁰ Bu makalenin yazımı esnasında başvuru kaynak tahkikli baskıda ise hadis sayısı, 1001'dir.

¹³¹ Mahmut Yeşil, *Vaaz Edebiyatında Hadisler*, s. 149-150.

Kitabı asıl dikkat çekici hale getiren, kaynaklarda bulunamayan rivayetlerdir. Bu rivayetler tedvin döneminin çoktan tamamlandığı dördüncü yüzyılda mevcut kaynakların hiç birisinde bulunmadığı için, hadis edebiyatında elimize ulaşmamış kaynakların varlığına işaret edebilir. Eğer öyle ise ve bu rivayetler asılsız değilse *Tenbîh*, ihtiva ettiği bu *kaynağı belirsiz* haberlerin geçtiği en eski kitap kimliğine bürünecek ve bu açıdan da kıymetli hale gelecektir. Tabii ki bu kaynağı müphem haberlerin hadis ilimleri kuralları çerçevesinde değerlendirilmesi gereklidir.

Sonuç

Ebü'l-Leys, Nasr b. Muhammed, es-Semerkandî, (v.373/983) dördüncü yüzyılda Mâverâünnehir bölgesinde yaşamış ve fakihliği ile tebarüz etmiş bir âlimdir. Bunun yanında müfessirdir ve kelâmî konularla da ilgilenmiştir. Mutasavvıflardan sayılmış, mev'âiz ve ahlak alanında da eserler vermiştir. Bu eserlerden biri de bir mev'ıza kitabı olan *Tenbîhü'l-Gâfilîn*'dir.

Ebü'l-Leys yaşadığı dönemde muhaddisler arasında anılmamıştır; ancak daha sonra Zehebî onu bir muhaddis olarak nitelendirmiştir.¹³² Gerçekten de yazdığı rivayet tefsirinde ve ilmihal türü eserlerinde olduğu gibi, ahlak ve mev'ıza kitaplarında da birçok hadis rivayet etmiştir. Eserleri mütalaa edildiğinde onun geniş bir hadis kültürüne sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Hanefî hadis geleneğinde hadisler çoğunlukla senedleri zikredilmeden aktarılmıştır. Merfu haberlerde ise senedin müntehasından birkaç kişi veya sadece sahabe ravisi zikredilmiştir.¹³³ Ebü'l-Leys ise *Bustân*'ın başında yazdığı mukaddimede açıkça senedlerin okuyucu için bir külfet olduğunu belirtmiştir.¹³⁴ Buna rağmen *Tenbîh*'de sened zikretmiştir. Bu tercih, akla iki sebep getirmektedir:

Ebü'l-Leys içinde yaşadığı toplumda batıl pek çok mezhebe muttali olmuştur. Yine henüz Müslüman olan milletlerin eski din ve inanışlarından kurtulmadıklarını, bu inançların temsilcilerinin de bölgede aktif olduğunu görmüştür. Bu sebeple ehl-i sünnet içinde kalan, ehl-i hadis ile Hanefî mezhebi mensuplarının aralarındaki ihtilafları azaltmak arzusu ile bu kitabında ehl-i hadise yakınlaşmak için sened aktarmayı tercih ettiği düşünülebilir. Diğer bir sebep ise, Tasavvuf ilmi ile Kur'an ve Sünnetin örtüşürülmesi gayretidir. Eserde çoğu zühde dair konular ele alınırken sufilerin İslam dışı bir mecraya kaymamaları ve eski mistik kültürlerin etkilerinde kalmamaları için sünnetin asli yolu ortaya konmuştur.

Diğer eserlerinde olduğu gibi *Tenbîh*'te de onun sufimesrep üslubu ilk bakışta fark edilmektedir. Buna rağmen, Ebü'l-Leys, kitabın muhataplarının vaaz dinleyen avam halk olduğunu göz ardı etmeden onları zorlayacak birtakım tasavvufî izahlardan özellikle uzak durmuştur. Sade ve akıcı bir dille selef-i sâlihînin yaşadığı zühd hayatını, hadislere dayandırarak anlatmıştır.

Tenbîh'deki hadislerin yaklaşık üçte ikisinin *Kütüb-i Tis'a*'da geçtiği anlaşıldığına göre, Ebü'l-Leys'in hadis aldığı kaynakların temel hadis kitapları olduğu anlaşılmaktadır. Eserde hüküm ifade eden konularda daha ziyade makbul rivayetler aktarıldığı halde zühde dair konularda ve ahlak

¹³² Zehebî, *Siyer*, c. XVI, s. 322.

¹³³ Hüseyin Kahraman, *Mâtürîdîlikte Hadis Kültürü*, s. 49.

¹³⁴ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Arpç. s. 5, Trkç. s.701.

ilkelerinin öğütlenmesinde, tergîb ve terhib konularında zayıf haberler de yer bulmuştur. Bir fakih olduğu için, fikhî çalışmaları sürecinde hadis ve fıkıh külliyyatından edindiği ahkâm hadislerinin sahih, hayatının daha ileriki dönemlerinde yaptığı çalışmalarda sūfîlerin kaleme aldığı zühd ve rekâik kitaplarından rivayet ettiği hadislerin ise zayıf olduğu tahmin edilebilir. Anlaşılan Ebü'l-Leys, bu kitapları, telif edenlerin kimliğine bakarak tashih etmiş, hadisler üzerinde tek tek araştırma yapmamıştır. Onun, Hanefî yaklaşıma uygun olarak, senedin ve ravîlerin durumunu önemsemekle birlikte, muhtevasının tenkit ve tetkikini öncelikle olduğu görülmektedir. Muhataplarına hadislere dayalı bir yaşam biçimi ve nebevî ahlak ilkeleri ile şekillenen bir benlik eğitimi öğütlerken, hadis ilimlerinin teknik meselelerini ihmal ettiği anlaşılmaktadır.

Tenbîhü'l-Gâfilîn'in sahih hadislerden oluşturulmuş bir hadis kaynağı olmadığı açıktır. Hadislerin yaklaşık üçte birlik kısmı, zayıftır. Ancak mevzu hadislerin kitabın tümüne oranla çoğunlukta olduğunu söylemek de isabetli görünmemektedir. Aksine eserin yazıldığı dönem itibarı ile vaaz geleneğinde kullanılan asılsız malzeme ile mücadele sadedinde, o malzemeye alternatif olarak telif edildiği bile söylenebilir.

Onun yaşadığı dönemde eser veren sūfîlerin hemen hepsi gibi¹³⁵ Ebü'l-Leys de sünnete ittiba konusunu önemsemiş, *Tenbîh*'de "Sünnetle amel" adında açtığı bir başlıkta bu konuyu özel olarak ele almıştır. Bu onun sünnete önem atfeden ve tasavvufu sünnet çizgisine çekmeye çalışan dönem sūfîlerinin hassasiyet ve gayretlerini dikkate aldığını, ilmi çevrelerin gündemini takip ettiğini göstermesi açısından da önemlidir.

Ebü'l-Leys, hala kadim inançlarının tesirinde kalan yerli mühtedilerin bilgilenme ve kuzeyden gelen ve muhtemelen soydaş olduğu Türk göçerlerin Müslüman olma sürecinin devam ettiği bu coğrafyada, onların İslam'ı öğrenmelerine gayret etmiş olmalıdır. *Tenbîh*'in medreselerin dışında yaygın-eğitim modeli ile yapılması ancak mümkün olan bu öğretim süreci için ders veya vaaz kitabı olarak düzenlenmiş olduğu da akla gelen bir ihtimaldir. Eserin yeni Müslüman olanların eski din ve kültürlerinin, inanışlarının ve uygulamalarının İslam'a taşınmasına ve karışmasına mani olmak, bu yeni dinin kurallarını ve ilkelerini doğru bir şekilde öğreterek onların uyum sürecine katkı sağlamak için yazılmış olması mümkündür. Bu ihtimali düşündüren *Tenbîh*'in kolay ve sade diliyle kısa ve öz muhtevasıdır.

Ebü'l-Leys, kendi döneminde eser veren ve eserleri bugünlere gelen zahid-fakihlerdendir. Özellikle vaaz, nasihat ve ilmihal türündeki bu eserleri ile geniş bir coğrafyada, Müslümanlar tarafından tanınmış ve takip edilmiştir *Tenbîh* onun eserleri arasında en meşhur olanlarından ve müellifinden daha büyük şöhret kazanmıştır. Müslümanlara yazıldığı dönemde olduğu gibi okunduğu asırlar boyunca da Sünnet çerçevesinde, bidatlerden korunmuş, takvaya dayalı, aşırılıktan uzak bir İslamî yaşantı öğütlemiştir.

¹³⁵ Bilal Saklan, *Hadis Tarihinde Muhaddis Sūfîler*, s.183.

Kaynakça

- Aydınlı, Osman, “Fethinden Sâmânîler’in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi”, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.
- Alqudah Zaher, “Ebü’l-Leys es-Semerkandî’nin “en-Nevâzil” Adlı Eserindeki ‘Kitabu’l-Hıyel’ Bölümünün Edisyon Kritiği”, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Barthold Vassiliy Viladimiroviç, “Moğol İstilasına Kadar Türkistan”, haz. Hakkı Dursun Yıldız, Kronik Kitap, İstanbul, 2019.
- Bedir Murteza, Kaya, Eyyüp Said, “Mütekaddimîn ve Müteahhirîn”, DİA, c. XXXII, s.186.
- Bursalı, Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (haz. A. Fikri Yavuz, İsmail Özen), Meral Yayınevi, İstanbul, trhsz.
- Cirit, Hasan, *Halkın İslam Anlayışının Kaynakları-Vaaz ve Kıssacılık, Çamlıca Yayınları*, İstanbul, 2002.
- Davûdî, Şemsüddin Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Mısrî ed-Dâvûdî (v. 945/1539 [?]), *Tabakâtü’l-Müfessirîn, (I-II)* (thk. nşr. Ali Muhammed Ömer), Kahire, 1392/1972.
- Dinler, Ferit, “Ebü’l-Leys es-Semerkandî ve Mukaddimetü’s-Salat İsimli Eserinin Tahkiki”, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Ebü’l-Leys, Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî (v. 373/983) *Uyûnü’l-Mesâil ve Hizanetü’l-Fıkh* bir arada (nşr. Selâhaddin en-Nâhî), Bağdat 1385/1965, neşredenin girişi, s. 1-76.
- , *Tenbihü’l-Gâfilîn ve Bustânü’l-Arifîn* bir arada (trc. Abdülkadir Akçiçek,) Bustanü’l-Arifîn ile birlikte, Bedir Yayınları, İstanbul, 1977.
- , *Tefsîrû’s-Semerkandî, (I-III)*, (thk. Zekeriyya Abdülmecid en-Nûtî, Adil Ahmed Abdü’l-Mevcüd, Ali Muhammed Muavvad), Beyrut, 1435/2014.
- , *Tefsîrû’s-Semerkandî, (I-III)*, (thk. Zekeriyya Abdülmecid en-Nûtî, Adil Ahmed Abdü’l-Mevcüd, Ali Muhammed Muavvad), Beyrut, 1435/2014.), neşredenin girişi, I, s.1-62.
- *Tenbihü’l-Gâfilîn*, Dâr’u İbn Hazm, Beyrut, 1434/2013.
- , *Bustânü’l-Arifîn*, (thk. Abdülvâris Muhammed Ali), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1439/2018.
- , *Uyûnü’l-Mesâil*, (thk. Seyyid Muhammed Mühennâ), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1419/1998.
- *Tenbihü’l-Gâfilîn*, (trc. Ebû Bekir b. Yusuf er-Ruhâvî, haz. Mehmet Akif Alpaydın) Yasin Yayıncılık, İstanbul,2018.
- Ebü Zehv Muhammed, Hadis ve Hadisçiler, (trc. Selman Başaran-M. Ali Sönmez), Ensar Yayınları, İstanbul, 2016.

- Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, OTTO, Ankara, 2014.
- Hatiboğlu, İbrahim, “İsrâiliyat”, DİA, c. XXIII, s. 195.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kâsım el-Mısırî (v. 879/1474), *Tâcü't-Teracim*, (nşr, İbrahim Sâlih,) Dımaşk, 1412/1992.
- Kahraman, Hüseyin, *Mâtürîdîlikte Hadis Kültürü*, Arasta Yayınları, Bursa 2001.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah, (v.1067/1657), *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn, (I-II)*, (nşr. Şerafettin Yaltkaya-Kilisli Muallim Rifat), İstanbul 1362/1943.
- Kehhâle Ömer Rıza, (1905-1987), *Mu'cemü'l-Müellifîn: Terâcimü Muşannifi'l-Kütübi'l-'Arabîyye, (I-XV)*, Dımaşk, 1381/1961.
- Köktaş, Yavuz, *İlk Dönem Sufileri ve Hadis -Hakîm et-Tirmizî Örneği-*, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2010.
- Köprülü, Fuat, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, DİB Yayınları, Gaye Matbaacılık, Ankara, 1981.
- Kureşî, Ebü Muhammed Muhyiddîn el-Mısırî (v. 775/1373), *el-Cevâhirü'l-Muğıyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye, (I-V)*, (nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv), Kahire, 1413/1993.
- Özgüdenli, Osman Gazi, “Mâverâünnehir”, DİA, c. XXVIII, s. 177.
- Özkan, Halit, “Temîm ed-Dârî”, DİA, c. XL, s. 419.
- Saklan, Bilal, *Hadis Tarihinde Muhaddis Sûfîler*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2012.
- Sezgin Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums, (I-XIII)*, Leiden, 1967-2000.
- Uğur, Mücteba, “*Va'z, Kıssacılık ve Hadiste Kussâs*”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1986, cilt: XXVIII, s. 291-326.
- Usta, Aydın, “Sâmânîler”, DİA, c. XXXVI, s. 64-68.
- , *Türkler ve İslamiyet, İlk Müslüman Türk Devleti: Sâmânîler*, Yeditepe Yayınları, İstanbul, 2021.
- Uysal, Muhittin, “*Tespit ve Yorum Bakımından Tasavvuf Kitaplarında Bulunan İhtilafli Haberler*”, Basılmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999.
- Ünal İ. Hakkı, *İmam Ebü Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, DİB Yayınları, Ankara, 2018.
- Yazıcı, İshak, “*Ebu'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*”, Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1982.
- “Semerkandî, Ebü'l-Leys”, DİA c. XXXVI, s. 473.
- Yeşil, Mahmut, *Vaaz Edebiyatında Hadisler*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2001.
- Yurdağür, Metin, *Mâverâünnehir'den Osmanlı Coğrafyasına Ünlü Türk Kelâmcıları*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2017.
- Yurt, Mehmet Emin, “*Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Tefsiri'l-Kur'an'ında Esbab-ı Nüzul*”, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ed-Dımaşkî (v. 748/1348), *Sîyer-u Alâmi'n-Nübelâ (I-XXV)*, (nşr. Şuayb el-Arnaût-Hüseyn el-Esed), Beyrut, 1405/1985.

-----, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakâtü'l-)meşâhîr ve'l-a'lâm. (I-LIII)* Beyrut, 1407.

***Tefsîr-i Mevâkib*'in Meâl Özellikleri Açısından Tahlili**

Analysis of *Tafsîr al-Mawakib* in Terms of Translation Features

Betül SARIKELLE

Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi
Suleyman Demirel University Social Sciences Institute
Department of Basic Islamic Sciences Postgraduate Student
Isparta/Türkiye
betull.sarikelle@gmail.com | orcid.org/0000-0002-5479-4745

Ali BULUT

Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
Assistant Professor, Suleyman Demirel University Faculty of Theology
Tafsir Department
Isparta/ Türkiye
alibulut@sdu.edu.tr | orcid.org/0000-0002-8575-7883

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 31 Mart / March 2022

Kabul Tarihi | Accepted: 29 Kasım / November 2022

Yayın Tarihi | Published: 20 Aralık / December 2022

Atf | Cite as: Betül Sarikelle, Ali Bulut, “*Tefsîr-i Mevâkib*’in Meâl Özellikleri Açısından Tahlili”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49 (Aralık 2022/2), 88-103.

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.

Copyright © Published by Suleyman Demirel University Faculty of Theology Isparta/Turkey

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

Mail: ilahiyyatdergisi@sdu.edu.tr

Tefsîr-i Mevâkib*'in Meâl Özellikleri Açısından Tahlili

Öz

Bu makalede, İsmâil Ferruh Efendi (ö. 1840) tarafından -Hüseyn Vâiz-i Kâşifi (ö. 910/1504)'nin *Mevâhib-i 'Aliyye (Tefsîr-i Hüseyinî)* adlı Farsça tefsirinden- tercüme edilen *Tefsîr-i Mevâkib* adlı eser muhteva analizi yapılmak suretiyle meâl özellikleri açısından değerlendirilmiştir. *Mevâhib-i 'Aliyye*, birçok coğrafyada gördüğü ilgiyle kazandığı ün sebebiyle muhtelif dillere çevrilmiş, aynı zamanda yazılmasının üzerinden çok geçmeden farklı müellifler tarafından Osmanlı Türkçesine tercüme edilmiştir. Tercüme mütercimlerin üsluplarına göre şekillenmiş, bazı ihtisar ve ilavelerle genel olarak okurların o dönemdeki tefsîr ihtiyacını karşılamıştır. Bu tercümeleden biri, Osmanlı Devleti'nin son döneminde birden fazla basımı yapılarak yaygın bir şekilde kullanılan İsmâil Ferruh Efendi'ye aittir. *Tefsîr-i Mevâkib*, hem yazıldığı dönemde tercih edilen muhtasar bir tefsîr olması hem de muhtevası bakımından tercüme/meâl türüne misal teşkil etmesi bakımından büyük öneme hâzidir. Her eserin olduğu gibi *Tefsîr-i Mevâkib*'in de kendine has üslubu bulunduğundan, çalışmamızda eserin meâl ile ilgili öne çıkan hususiyetleri misaller çerçevesinde irdelenmiştir. Öncelikle müfessir Kâşifi'den kısaca söz etmek gerekirse, onun, âyette kast olunan mana için, muhteva ile birlikte kısa kavramsal izahlar yaptığını ve tefsîrinde takip ettiği yöntemin âyetin işaret ettiği manayı kolaylıkla idrak edebilmenin yollarını açtığını söylemek mümkündür. Mütercim İsmâil Ferruh Efendi'nin de *Mevâhib-i 'Aliyye*'den gerçekleştirdiği söz konusu tercümesinde aynı üslubu devam ettirdiği görülmüştür. Buna göre *Tefsîr-i Mevâkib*'de sebep-i nüzûl bilgileri benzer lafızlarla veya bazı ek bilgilerle aktarılmıştır. *Mevâhib-i 'Aliyye*'den nakledilen açıklama niteliğindeki hususlar ele alınırken “yani” lafzı anlamın kuvvetlendirilmesi için kullanılmıştır. Yine “yani” lafzı kullanılarak müphem olan mananın anlam alanı genişletilerek muhtasar bir şekilde âyetle ilgili mâlûmat zikredilmiştir. Bu lafızla bazen bir zamir belirtilmiştir, bazen de müphem manayı ortaya çıkararak okuyucunun anlamı kavramasına imkân sağlanmıştır. Kâşifi'nin bağlamına göre kelimeleri açıklaması hassasiyetini İsmâil Ferruh Efendi de sürdürmüştür. Tercümede bir kelimeye âyetin bağlamına göre muhtelif mefhumlar yüklenerek âyetin mana derinliklerine inme gayesinin bulunduğu bilinmektedir. Bu noktada İsmâil Ferruh Efendi, gerekli gördüğü yerlerde parantez işareti kullanarak âyetlerdeki lafızlar dışında zaid herhangi bir mefhumun âyete dâhil olmamasına özen göstermiş manayı ortaya çıkaracak eklemeler yaparak âyetlerin daha açık ifade edilmesine dikkat etmiştir. Yine o, mananın genişçe izah edilmesine kanaat getirdiği durumlarda meâlin içerisine anlamdan uzaklaşmadan te'vil nitelikli açıklamalar derc etmiştir. *Tefsîr-i Mevâkib*'de Mushaf tertibi itibarıyla ilk sûrelere dair detaylı açıklamaların yer aldığı, ancak son sûrelerde izâhların azaldığı ve böylece sonlara doğru eserin meâl özelliğini taşıdığı müşahade edilmiştir. Neticede meâl-tefsîr iç içe olmakla birlikte meâl mündemiç bazı bilgilerin ve şerhlerin mevcut olması sebebiyle, söz konusu eserin, dinî

* Bu makale, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda devam etmekte olan “Tefsîr-i Mevâkib'in 'Ulûmu'l-Kur'ân Açısından İncelenmesi” adlı Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir.

ilimlerde ihtisas yapmayan insanların -harici kaynağa mümkün olduğunca ihtiyaç duymadan- âyetleri anlamalarına katkı sağlamaya yönelik vasfının öne çıktığını ifade etmek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Tefsîr, Tefsîr-i Mevâkib, Kur'ân, Meâl, Üslup.

Analysis of Tafsir al-Mawakib in Terms of Translation Features

Abstract

In this article, the content of the work called Tafsir al-Mawakib, translated by İsmâil Ferruh Efendi (d. 1840) from the Persian commentary named Mavâhib-i 'Aliyya (Tafsir-i Husayn) by Husayn Vâiz-i Kâşhifî (d. 910/1504). It was evaluated in terms of meaning characteristics by making analysis. Mavâhib-i 'Aliyya was translated into various languages due to the popularity it gained in many geographies, and at the same time, it was translated into Ottoman Turkish by different authors soon after it was written. The translations were shaped according to the styles of the translators, and with some abbreviations and additions, they generally met the tafsir needs of the readers at that time. One of these translations belongs to İsmâil Ferruh Efendi, who was widely used in more than one edition in the last period of the Ottoman Empire. Tafsir al-Mawakib is of great importance in that it is a concise tafsir that was preferred at the time it was written, and that it sets an example for the type of translation in terms of its content. Since Tafsir al-Mawakib has its own style just like every other work, in our study, the prominent features of the work related to the translation have been examined within the framework of examples. First of all, if we need to talk briefly about the commentator Kâşhifî it is possible to say that he made brief conceptual explanations for the meaning meant in the verse, together with the content, and that the method he followed in his tafsir opened the way for easily comprehending the meaning indicated by the verse. It has been seen that the translator İsmâil Ferruh Efendi continued the same style in his translation from Mavâhib-i 'Aliyya. Accordingly, in Tafsir al-Mawakib, the information about the cause of descent is conveyed in similar words or with some additional information. While dealing with the explanatory matters conveyed from Mavâhib-i 'Aliyya, the word "ie" was used to strengthen the meaning. Again, by using the word "that", the meaning of the ambiguous meaning has been expanded and information about the verse has been mentioned concisely. With this wording, sometimes a pronoun is indicated, and sometimes the ambiguous meaning is revealed, allowing the reader to grasp the meaning. İsmâil Ferruh Efendi also continued his sensitivity to explain the words according to the context of Kâşhifî. It is known that the aim of the translation is to go down to the depths of meaning of the verse by attributing various notions to a word according to the context of the verse. At this point, İsmail Ferruh Efendi paid attention to expressing the verses more clearly by making additions that would reveal the meaning, by using parentheses wherever he deems necessary, and not including any additional notions other than the words in the verses. Again, in cases where he thought that the meaning should be explained in detail, he included tawil explanations into the meaning without departing from the meaning. It has been observed that in Tafsir al-Mawakib, there are detailed explanations about the first surahs in terms of the arrangement of

the Qur'an but the explanations in the last surahs have decreased and thus the work has the meaning of meaning towards the end. As a result, it is possible to state that the aforementioned work stands out because of the fact that there are some information and commentaries included with the translation, although the translation and interpretation are intertwined, the quality of the work in question to contribute to the understanding of the verses by people who do not specialize in religious sciences - without needing an external source as much as possible.

Keywords: Tafsir, Tafsir al-Mawakib, Qur'an, Translation, Style.

Giriş

Hüseyin Vâiz-i Kâşifi (ö. 910/1504)'nin *Mevâhib-i 'Aliyye (Tefsîr-i Hüseyinî)* adlı tefsîri, İsmâil Ferruh Efendi (ö. 1840) tarafından 1830'da esere bazı ek bilgi ve ihtisarlarla *Tefsîr-i Mevâkib* ismiyle Türkçeye tercüme edilmiştir.¹ Kâşifi'nin tefsîrine, İslam coğrafyasında oldukça fazla ehemmiyet verilmiş olup birçok dile tercüme edilmiştir. Bunun sebebi ise Kâşifi'nin şahsiyetine duyulan itimat ve eserlerindeki tasavvufî temayülleridir.² İsmâil Ferruh Efendi, "*Mevâhib-i 'Aliyye*"nin aslından kopmamak için tercümesine "*Tefsîr-i Mevâkib*" ismini vermiştir.³ Arapça bilmeyenlerin Kur'an'ı anlamasını kolaylaştırmak ve aynı zamanda Kur'an'ı hatmetmek isteyenler için Kur'an'la birlikte basılan bu tefsîrle birlikte kolay bir şekilde hatim yapılabilmesini sağlama hedefini şu sözlerle ifade etmektedir: "*Hem ilm-i Arabiyyeye intimâ ve intisabı olmayanlara fehm u iz'ânda yüsret ve hem hatm-i şerîf tilâveti murâd idenlere bundan Mushaf-i şerîf misillü hatm itmekte suhûlet olacak vecihle muhtasarca bir tefsîr tercümesi...*"⁴ İsmâil Ferruh Efendi, bu çerçevede *Tefsîr-i Mevâkib*'i, Kâşifi'nin üslubuna riâyet etmeye çalışarak tercüme etme kararı aldığını nakletmektedir. İsmâil Ferruh Efendi, kendisini çocukluktan itibaren Arapça, Farsça ve Türkçe tefsîr kitaplarıyla iştigal eden bir zat şeklinde tavsîf etmektedir.⁵ Bu bağlamda müfessirin üç dile olan hâkimiyetinin, tefsîrin anlam derinliklerine yansyacağını söylemek mümkündür.

İsmâil Ferruh Efendi, *Mevâhib-i 'Aliyye*'yi esas kabul etmesine rağmen Kâşifi'nin *Cevâhirü't-Tefsîr*, Mehmed Efendi'nin (ö. 1111/1699) *Tibyân*, Beyzâvî'nin (ö. 1270/1853) *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf* ve Hâzin'in (ö. 741/1341) *Lubâbu't-Te'vîl fi Me'âni't-Tenzîl* tefsîrlerini de kaynak aldığına işaret etmektedir. Bunların dışında muhtelif tefsîr kaynaklarından da faydalanmaktadır.⁶ Abdulhamit Bırışık, 1246/1830 yılında telif edilen *Tefsîr-i Mevâkib*'in yazma nüshasının İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi'nde Türkçe Yazmalar

¹ Adnan Karaismailoğlu, "Hüseyin Vâiz-i Kâşifi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/16-18.

² Saidbek Boltabayev, "Çağatayca Tefsîr-i Hüseyinî (Mevâhib-i Aliyye) Tercümesi ve Farsça Dil Özellikleri Üzerine" *Jots*, 3/2 (2019), 297; Özcan Tabaklar-Saidbek Boltabayev, "Çağatayca Mevâhib-i Aliyye (Tefsîr-i Hüseyinî) Tercümesi", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 57/57 (2017), 237-258.

³ İsmâil Ferruh Efendi, *Tefsîr-i Mevâkib*, (İstanbul: Matbaa-i 'Âmiri, 1286), 1/2.

⁴ İsmâil Ferruh Efendi, *Tefsîr-i Mevâkib*, 1/2.

⁵ İsmâil Ferruh Efendi, *Tefsîr-i Mevâkib*, 1/2.

⁶ İsmâil Ferruh Efendi, *Tefsîr-i Mevâkib*, 1/2; Recep Arpa, "Tâhirü'l-Mevlevî'nin Tefsîr-i Hüseyinî Tercümesi'nden Bir Numûne," *Usul İslam Araştırmaları*, 21/21 (Haziran 2014), 133.

bölümünün 8949, 7290, 8944. numaralarında bulunduğunu tespit etmiştir.⁷ Tefsîrin muhtelif yayınevleri tarafından 1282/1865 tarihinden itibaren farklı cilt sayısında, çeşitli boy ve şekillerde birçok kez basımı yapılmıştır.⁸

I. Eserdeki Meâl Üslubuna Genel Bir Bakış

Öncelikle ifade etmek gerekir ki gerek lafız gerek manasıyla Allah'ın kelâmı olması sebebiyle Kur'ân'ın tam manasıyla tercüme edilemeyeceği hususunda genel kabul bulunmaktadır. Tercüme, hiçbir vakitte Kur'ân'ın mana ve gayelerini tam bir şekilde ortaya çıkaramamaktadır.⁹ Bu bağlamda Arap diline hâkim olmayan kimseler için birçok dilde “*sözün manalarının tamamıyla değil de biraz noksanıyla ifade edilen*” anlamında kullanılan meâl çalışmaları yapılmaktadır. Kur'ân'ı anlamak için tercümenin gerekliliği hususunda birtakım görüşler olmasıyla birlikte Kur'ân tercümesinin yapılmasını zorunluluk addeden kimselerin delilleri daha isabetli bulunmuştur.¹⁰ Meâl çalışmalarıyla birlikte, Kur'ân hitabının muhataplarına ulaşması hız kazanmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm Türkçeye çevrilirken, temelde harfî tercüme ve tefsîri tercüme olarak iki metod kullanılmaktadır. Lafzî/harfî tercüme, nazm ve tertib bakımından aslına benzeme şartı aranan kelâmı bir dilden başka bir dile nakletmektir. Bu şekilde kelimesi kelimesine yapılan tercümenin hedef dildeki tüm incelikleri yansıtmamasını beklemek, insan eserinde mümkün olamayacağı gibi ilahi hitap karşısındaki sınırlılığı mutlaklıdır.¹¹ Manevi/tefsîri tercüme ise herhangi bir kelâmın orijinal dildeki nazm ve tertib bakımından aslına benzeme şartı aranmaksızın bazı detaylı açıklamalarla mananın diğer bir dile tercüme edilmesidir. Kur'ân'da manası olmayan bir kelime bulunmamasına rağmen kelimeler, derinliğiyle ve bir kelimenin bile birçok veçheyi barındırmasıyla muhtemel manalara hamledilmektedir. Aynı zamanda bazı kelimeleri doğrudan doğruya tercüme etmek mümkünse bile manayı tüm yönleriyle tercümeyi ihtiva etmesinin imkânsızlığı belîğdir.¹² Bu nedenle günümüz tercümelerinde Kur'ân'ın daha çok tefsîri tercüme yönteminin öne çıktığı görülmektedir.¹³

⁷ Abdulhamit Birişik, “Osmanlıca Tefsîr Tercüme ve Kâşifî'nin Mevâhib-i Aliyye'si”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 17/1 (2004), 64.

⁸ Birişik, “Osmanlıca Tefsîr Tercüme ve Kâşifî'nin Mevâhib-i Aliyye'si”, 64; Muhammed Abay, “Türkçe'deki Kur'ân Meâllerinin Tarihi ve Kronolojik Bibliyografyası”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 10/19-20 (2012), 243; Saidbek Boltabayev, “Tasavvufî Şahsiyet Olarak Hüseyin Vâiz Kâşifî Buhara'dan Konya'ya İrfan Mirası ve XIII. yy. Medeniyet Merkezi”, Edt. Dilaver Gürer-Murat Şimşek, *Konya B. Belediyesi Kültür Yayınları*, (2018), 204-212.

⁹ Muhsin Demirci, *Tefsîr Tarihi*, (İstanbul: M.Ü.İ.F. Yayınları, 41. Baskı, 2017), 36; Ayrıca bakınız: Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, (İstanbul: Zehraveyn Yayınevi, ts.), 1/9-10.

¹⁰ Konu hakkında bakınız: Muhsin Demirci, *Kur'ân Tarihi*, (İstanbul: M.Ü.İ.F. Yayınları, 12. Baskı, 2017), 267. Ayrıca Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, (Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.), 1/20; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 34. Baskı, 2019), 243, 244; İsmail Çalışkan, *Tefsîr Tarihi* (Ankara: Bilay Yayınları, 2. Baskı, 2020), 299.

¹¹ ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, 1/20; Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Mektebetu'l-Meârif li'n-Neşr ve't-Tevzî', 3. Baskı, 1421/2000), 324; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi ve Tabakâtu'l-Müfessirîn*, (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2. Baskı, 2018), 1/140-141.

¹² Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 1/ 7.

¹³ Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 324; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, 243, 244; Demirci, *Tefsîr Tarihi*, 34-35.

İsmâil Ferruh Efendi, *Tefsîr-i Mevâkib*'de tefsîrî tercüme metodunu kullanmaktadır.¹⁴ Tercih ettiği metodu anlamak için mukaddimedeki açıklamalarına değinmeden önce dönemin genel temayülü göz önünde bulundurulmalıdır. Osmanlı'nın son dönemde Türkçe tefsîr tercüme, kelime kelime öbekler halinde tercüme edilirdi. Dinî ilimlere dair ihtisas yapmayan insanlar parça parça çevrilen tefsîrleri anlamakta bağlam nispetinde zorluk çekmekteydi. Müfessir, okuyucunun tefsîri anlamadaki güçlüğünü fark etmesini "*Hususana Türkî tercüme kelime kelime beyân ü tabir edilmiş olduğundan cem'u hulâsâ vü rabt avâma emr-i asîr olduğu karin-i idrâk-i fakir olmakla...*"¹⁵ sözleriyle açıklamaktadır. Müfessir, sözü edilen güçlüğü ortadan kaldırmak ve dinî ilimlerde ihtisas yapmayan kimselerin anlamasını kolaylaştırmak adına cümleleri bir bütün olarak tercüme etmektedir. Manaları dönemin üslûbundan farklı bir metotla, öbek öbek çevirmeyip düzenli bir halde yazma gayretinde olduğunu "*alâ kaderi 't-tâkat manâları müretteb tahrîr olunarak*"¹⁶ ibaresiyle nakletmektedir.

Tefsîrin, en-Nisâ sûresine kadar olan bölümünde tefsîrî izâhlar ve sebab-i nüzûller zikredilirken; sonraki sûrelerde kısa açıklamalarla yetinilmesiyle, eserin bir nevi meâl/tefsîr özelliği taşıdığını göstermektedir. Tefsîre geçmeden önce âyetin meâli verilmektedir. Kâşifî'nin tefsîrinin bir tercümesi olması sebebiyle; eserde İsmâil Ferruh Efendi'nin bazen aynı lafızlarla nakilde bulunduğu bazen de kendi yorumunu katarak açıklama yaptığı görülmektedir.

Bundan sonraki başlıklarda, söz konusu eserdeki meâl özelliklerine dair tüm bu hususlar göz önüne alınarak, müfessirin, meâli sunuş yöntemini yansıtan temel bazı hususlar incelenecektir.

II. Nüzûl Sebeplerine İşaret Edilmesi

Esbâb-ı nüzûl, Kur'ân'ın hedeflerinin gerçekleştirilmesi, hükümlerinin tafsilatını ve teşri'inin sınırlarını içermesi bakımından en iyi araç olarak nitelendirilebilir.¹⁷ Zira bu konu, insanların maslahatını gözetken hükümlerdeki hikmetlerin anlaşılmasını sağlamaktadır. Âyetler arasında var olduğu zannedilen işkâlin giderilmesini ve Kur'ân'ın anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır.¹⁸ Aynı zamanda âyetin muhtevastaki hükmün, tahsis edilmesine yardım etmektedir.¹⁹

Tefsîr-i Mevâkib tercümesinin önemli özelliklerinden biri, eserin membaı Kâşifî'nin de bu ilme ihtimam göstermesine uygun olarak esbâb-ı nüzûl bilgisine dair verilerin yer almasıdır. İsmâil Ferruh Efendi, âyetlerin meâlini mütâlâa ettikten sonra anlamlarının altına sebab-i nüzûlü yerleştirdiğini belirtmektedir.²⁰ Eserde, Kâşifî'nin naklettiği sebab-i nüzûllerden birçoğu genellikle aynen nakledilmektedir. Bu noktada İsmâil Ferruh Efendi'nin, *Mevâhib-i 'Aliyye*'den zaid olarak

¹⁴ Recep Arpa, "Tâhirü'l-Mevlevî'nin Tefsîr-i Hüseyinî Tercümesi'nden Bir Numûne," *Usul İslam Araştırmaları*, 21/21 (Haziran 2014), 14.

¹⁵ İsmâil Ferruh Efendi, *Tefsîr-i Mevâkib*, 1/2.

¹⁶ İsmâil Ferruh Efendi, *Tefsîr-i Mevâkib*, 1/2.

¹⁷ Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 95.

¹⁸ ez-Zürkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâhilü'l-İrfân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, (b.y.: Matba'atu İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuh, 3. Baskı, ts.), 1/109; Muhsin Demirci, "Esbâbu'n-Nüzûlün Kur'ân Tefsirindeki Yeri", *M.Ü.İ.V.Y Dergisi*, 11-12 (İstanbul 1997), 18-20.

¹⁹ ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, (b.y.: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1376/1957), 1/22.

²⁰ İsmâil Ferruh Efendi, *Tefsîr-i Mevâkib*, 1/2.

eserine aldığı bilgileri anlamının yolu; mütercimim âyet meâlini zikretmesinin akabinde zeyil mahiyetinde bu açıklamalara yer verdiğinin bilinmesiyledir.²¹ Birçok yönden müstefid olunan esbâb-ı nüzûl ilmine İsmâil Ferruh Efendi'nin de tercümesinde fazlaca yer vermesinin sebebinin bu ilmi bilmenin hikmetleri ve faydaları bağlamında değerlendirmek mümkündür.

Eserde esbâb-ı nüzûl rivâyetlerinin bulunmasına dair el-Enfâl sûresindeki şu âyetle ilgili izâh örnek verilebilir: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ “Ey iman edenler! Allah’a ve Peygamber’e hainlik etmeyin”²² Öncelikle pek çok meâlde “Allah ve Resulüne hıyanet/hainlik etmeyin” şeklinde tercüme edilen “تَخُونُوا” “hainlik etmeyin” lafzının muhtevasına bakılabilir. Buna göre bir mü’minin hıyanet fiilini yapmakla ne zaman nitelendirilebileceği akla gelebilir. İlk defa meâl okunduğunda hainlik etmek/hıyanet etmek ile kast olunan mana, okuyucunun zihnindeki sınırlı kavrama/anlayışa göre şekillenmektedir. Burada okuyucunun zihnindeki anlamdan ziyade, asıl maksadın “farzları yapmayarak, sünnetleri kısaltarak ve sırlarını açığa vurarak hainlik yapmama” şeklindeki anlam alanı netleşmektedir.²³ Bu konuda âyette esas teşkil eden anlamına dair İsmail Ferruh Efendi, “Allah ve Resulüne ta’til-i ferâiz ve taksîr-i sünen ve izhâr-ı esrâr ile hıyânet itmeyin” ifadelerini kullanmaktadır.²⁴ Âyette olmayan kısmı parantezle belirtmekte ve bir mü’min için hıyanet fiilinin farzları terk etmekle, sünnetleri kısaltmak aynı zamanda sırları açığa vurmaya gibi Müslümanlara yakışmayacak birçok tavrın hainlikle nitelendirilebileceğini *Mevâhib-i ‘Aliyye*’den nakletmektedir. Kanaatimizce bu tür kısa açıklamanın eklenmesi, mefhumu anlamak için herhangi bir tefsîre başvurmadan ince nüanslar ile okuyucunun anlamasına kolaylık sağlamaktadır.

Eserde, âyetin meâlinden sonra tefsîr kısmına geçilmekte; sebab-i nüzûl rivâyetleri tefsîr kısmında yıldız işaretiyle verilmektedir. Âyetin sebab-i nüzûlü ise Benî Kurayzâ kabilesine gizli sırları ileten Ebû Lübâbe hakkında olup, onun yaptığı davranışı Müslümanlara hıyanet addederek tevbe etmesi anlatılmaktadır. Ebû Lübâbe, Müslümanların sırrını açığa vurmaya hıyanet etmiş ise de tevbesine icabet edilmiştir. Burada zikri geçen sebab-i nüzûl rivâyeti *Mevâhib-i ‘Aliyye*’den aynı lafızlarla nakledilmektedir.²⁵ Müteakib âyette “وَاعْلَمُوا أَنَّمَا آمَوَ الْكُفْرُ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ /Bilin ki mallarınız ve çoluk çocuğunuz birer deneme aracıdır. Allah katında ise büyük bir mükâfat vardır.”²⁶ buyurulmaktadır. İsmâil Ferruh Efendi, âyetteki evlatların da imtihan vesilesi olacağı hususunda parantez işaretiyle bir önceki nasla ilişkilendirerek Ebû Lübâbe misalini vermektedir.²⁷

Misaldeki gibi nüzûl sebebi bilinerek asıldan hareketle birçok duruma kıyas edildiğinde âyetin anlamı daha geniş bir etki alanına kavuşabilmektedir. Bu açıdan söz konusu tercümenin, *Mevâhib-i*

²¹ Ersin Çelik, “19. Yüzyılda Bir Tefsir Klasiğinin Farsçadan Türkçeye Tercümesi: İsmâil Ferruh Efendi'nin Tefsîr-i Mevâkib Adlı Eseri”, *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XIX. Yüzyıl*, (2021), 254.

²² el-Enfâl 8/27.

²³ Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili*, 4/223.

²⁴ İsmâil Ferruh Efendi, *Tefsîr-i Mevâkib*, 1/305. Krş. Hüseyin Vâiz-i Kâşifi, *Tefsîr-i Hüseyinî* (b.y.: Nur Kitabevi, ts.), 381.

²⁵ Bakınız: Hüseyin Vâiz-i Kâşifi, *Tefsîr-i Hüseyinî*, 381; İsmâil Ferruh Efendi, *Tefsîr-i Mevâkib*, 1/305.

²⁶ el-Enfâl 8/28.

²⁷ İsmâil Ferruh Efendi, *Tefsîr-i Mevâkib*, 1/305.

'Aliyye ile ortak en bariz özelliği esbâb-ı nüzûlün mevcudiyetidir. Tefsîrde, esbâb-ı nüzûlü zikretme sebebi açıkça belirtilmese de sebep-i nüzûl doğrudan verilmekle kalınmayıp âyetteki temel noktalara "tevbih, beyân, tesliye ve cevap zımında âyet-i kerîme inzâl buyruldu"²⁸ gibi açıklamalarla işaret edilmektedir. Zikredilen sebep-i nüzûllerin Vâhidî ve Suyûtî'nin eserlerinde bulunması ise muteber kaynaklardan faydalandığını göstermektedir. Nüzûl sebebi zikredilen âyette, "imân" ve "hıyanet" gibi birbiriyle çelişen kavramların bir arada kullanıldığından; zihinlerde oluşan karmaşıklık âyetin nüzûl sebebi bilindiğinde azalmakta ve anlam açık ve belirgin hale gelmektedir.

III. Bazı Kavramsal Açıklamalara Yer Verilmesi

Kur'ân gibi ilahî bir kelâmın çevirisi için kavramların önemi tartışılmazdır. Çünkü okuyucu tarafından anlaşılmayan ya da eksik/yanlış anlaşılan mana, kişiyi her yönüyle mucize olan Kur'ân'a karşı hata yapmaya sürüklemektedir. Kâşifî'nin kavramsal açıklamalara önem atfetmesiyle birlikte; İsmâil Ferruh Efendi'nin de konuya dair hassasiyet gösterdiği, onun meâlinde lügat manasını verdikten sonra kelimelerden murad olunan manayı açıklamak için kavramsal izâhlara başvurusundan çıkarılabilmektedir. Zira o, meâlde ilk anda anlaşılamayacak özellikteki bazı mefhumlara açıklık getirmek için meâli zikrettikten sonra ıstılah anlamlarını vermektedir, gerektiği yerlerde de muhtelif tefsîrlerden beyanlar eklemektedir.

Konuya dair misal vermek gerekirse; el-Bakara sûresinde geçen "صِبْغَةً"²⁹ kelimesi ile ilgili olarak; bu kelimenin lügat manası (boya) hem *Mevâhib-i 'Aliyye* hem de *Tefsîr-i Mevâkib*'de zikredilmektedir. "Dîn ü millete dahi utlâk olunur." ifadesiyle bu kelimenin "din ve millet" anlamlarında kullanıldığı belirtilmektedir. Bu kelimenin izâhında Kâşifî, Allah'ın boyasının rütbe-i velâyet ve derece-i muhabbet olduğu ve bunların herkesi dostluk rengine dönüştürerek âlemde üstün kıldığını zikretmektedir. Ayrıca "صِبْغَةَ اللَّهِ" ifadesini detaylandırarak rengi bulunmayan bir renk olarak tanımlamakta, bir kişinin diğer boyalardan temizlenmeden Allah'ın boyasıyla boyanamayacağına dair tasavvufî açıklamalara yer vermekte; ardından şiirle istişhada gitmektedir.³⁰ İsmâil Ferruh Efendi ise *Mevâhib-i 'Aliyye* zikredilen bu malûmâta, tasavvufî açıklamalara ve rubaiye yer vermemektedir. Zira onun genel olarak istişhad yapılan bölümleri tercümesine eklemeyeceği görülmektedir.³¹ İsmâil Ferruh Efendi, buna karşın kaynaklarından Zemahşerî'nin izâhını ekleyerek "*Keşşâf'ta "tathîr" manasına haml itmiş, bu "sıbga"dan murad "sünnet/hıtân"dır ki sahibini tathîr ider.*"³² açıklamasında bulunmaktadır. Her iki müfessirin ortak noktası ise, âyetin izahında lügat manasının kullanılmasıyla anlamın yeterli olmayacağı düşüncesiyle ayrıca kavramsal bir açıklamaya yer vermeleridir.

²⁸ İsmâil Ferruh Efendi, *Tefsîr-i Mevâkib*, 1/177.

²⁹ el-Bakara 2/138.

³⁰ Hüseyin Vâiz-i Kâşifî, *Tefsîr-i Hüseyinî*, 41.

³¹ Tercümesini halkın anlaması niyetiyle yazan, Ahmet Cevdet Paşa (ö. 1312/1895)'nın Farsça hocası olan bir ismin bu kısmı tercüme etmemesini sebebini halkın yararını gözetmesine dayandırmak mümkündür.

³² İsmâil Ferruh Efendi, *Tefsîr-i Mevâkib*, 1/37.

Bir diğer misal de “وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ”³³ âyetiyle ilgili izâhlardır. Meâllerde çoğunlukla “çifte ve teke” ibaresiyle çevrilen âyeti anlayabilmek için açıklamaya ihtiyaç duyulmasından hareketle “الشَّفْعِ” “çift” ile kastedilen anlamlar *Mevâhib-i ‘Aliyye*’den şu şekilde nakledilmektedir: “*Cemî’i mahlûkat ki, çift ü ezdâd halk olunmuştur.*”³⁴ Ayrıca tüm yaratılmış varlıkların çift ve zıddıyla kaim olmasına işaret edilerek insanlar ve cinler, ölüm ve hayat, küfür ve iman gibi birtakım misaller verilmektedir. Kâşifi “الشَّفْعِ” için “*Düşünüp ibret alasınız diye her şeyden (erkekli dişili) iki eş yarattık.*”³⁵ âyetini delil getirmektedir. Çift ve tek hakkındaki ilave yorumlarla bunların; anasır, yıldızlar, felekler, burçlar, gezegenler; sabah veya akşam namazı veya cennet dereceleri olabileceği gibi birçok görüşe yer vermektedir.³⁶ Yine “الْوَتْرِ” kelimesinde “قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ” âyetinin ölçüsünce Allah’ın murad edildiği belirtilmektedir.³⁷ Kâşifi, buradaki teklîğe infirad yani sıfat-ı ilahî manasını vererek birçok misalle Allah’ın sıfatlarını değerlendirmektedir. Bu bilgileri İsmâil Ferruh Efendi, tefsîrine almamaktadır.³⁸ *Tefsîr-i Mevâkib*’de bulunmayan bazı hususlar olsa da müfessirin, “çift ve tek” kavramları üzerindeki ihtilaf sebebiyle açıklamaları azaltarak halka indirmediği düşünülebilir. Böylelikle “çifte ve teke” şeklinde meâllendirilen âyetin mefhumu, kelimenin işaret ettiği manayı doğrudan anlayabilme imkânı sağlamaktadır.

IV. “Yani” Lafzıyla Anlamın Kuvvetlendirilmesi

Meâlde en çok karşılaşılan özelliklerden biri “yani” lafzıyla nassın işaret ettiği anlam izâh edilerek meâlde mündemiç açıklamaların verilmesidir. İsmâil Ferruh Efendi, “yani” lafzıyla aktardığı manayı Kâşifi’den muhtasar bir şekilde zikretmektedir. Misal olarak “صُمْ بَكُمْ عُمِي”³⁹ âyetinde münafıkların halini tasvir eden “صُمْ/sağırlardır” ifadesi açıklanırken yani hak sohbeti iştmezler; “صُمْ/dilsizlerdir”, imanı ikrâr etmezler; “عُمِي/körlerdir”, yani dîde-i basiretle (kalp gözüyle) hakkı fark etmezler şeklinde çevrilmiştir.⁴⁰ Tefsîrlerde buna benzer açıklamalar bulunmasına rağmen meâllerde çoğunlukla “sağırlardır, dilsizlerdir ve körlerdir” ibaresiyle sadece âyetin manası verilmektedir. *Mevâhib-i ‘Aliyye*’deki haliyle aktarılan bu beyanları, İsmâil Ferruh Efendi’nin de meâlde birlikte vermesi; âyetten anlaşılması gereken manayı daha belirgin hale getirmektedir. Elbette kaynağından

³³ el-Fecr 89/3.

³⁴ Hüseyin Vâiz-i Kâşifi, *Tefsîr-i Hüseyinî*, 1356; İsmâil Ferruh Efendi, *Tefsîr-i Mevâkib*, 2/501.

³⁵ ez-Zâriyât 51/49.

³⁶ Hüseyin Vâiz-i Kâşifi, *Tefsîr-i Hüseyinî*, 1356.

³⁷ Hüseyin Vâiz-i Kâşifi, *Tefsîr-i Hüseyinî*, 1356; “Çifte ve teke” ibaresinin ifade ettiği mana için birçok te’vil bulunmaktadır. Müfessirin açıklaması rağbet gören açıklamalar arasında yer alır. Bakınız-Karşılaştırınız: Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, (Mekke: Dâru’t-Terbiye ve’t-Turâs, ts.), 24/399; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut-Lübnan: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1426/2005), 10/516; Ebû’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nuketü ve’l-Uyûn*, thk. ‘Abdumaksûd b. ‘Abdirrahîm (Beyrut-Lübnan: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, ts.), 4/264; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyin b. Mes’ûd b. Muhammed el-Ferrâ’ el-Begavî, *Tefsîru’l-Beğavî (Meâlimu’t-Tenzîl)*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr-Osman Cuma Dâmiriyye-Süleyman Müslim el-Harş (b.y.: Dâru Tayyibe, 4. Baskı, 1417/1997), 8/412; Ebû Muhammed ‘Abdülhakk İbn Atıyye, *Muharreru’l-Vecîz fî Tefsîri’l-Kitâbi’l-‘Azîz*. thk. Abdusselâm ‘Abduşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1422), 5/476.

³⁸ Hüseyin Vâiz-i Kâşifi, *Tefsîr-i Hüseyinî*, 1356.

³⁹ el-Bakara 2/18.

⁴⁰ Hüseyin Vâiz-i Kâşifi, *Tefsîr-i Hüseyinî*, 6; İsmâil Ferruh Efendi, *Tefsîr-i Mevâkib*, 1/9.

yansımalar taşımakla birlikte meâller minvalinde değerlendirildiğinde her iki eserde, böyle bir metotla izâhın bulunması; âyetin gerçek anlamında kullanılmayıp tasvir olduğunun belirtilmesi yönünde önemli bir husustur. Bu da okurun sağlam bir anlam ilişkisi kurmasına imkân sağlamaktadır. Müfessirin, “yani” kelimesiyle açıkladığı misallerde parantez işareti kullanmadığı görülmektedir. Açıklamaların âyetten bir parça olmadığını okurun anlayabileceğini düşündüğü için müfessirin, bu işarete ihtiyaç duymadığı kanaatindeyiz.

V. Parantez İşaretiyle Ek Bilgi Verilmesi

Kur’ân’ın aslına uygun bir biçimde tercüme yapabilmek ve zâid mefhumları aktarmak için parantez işareti meâllerde büyük bir öneme sahiptir. Bu durum, aynı zamanda âyeti kolayca anlamaya yöneltmekte ve manayı kuvvetli bir biçimde sunmaktadır. Buna rağmen çok fazla parantez kullanımı anlam akışını bozmaktadır. Meâlin parantez olmaksızın verilmesinin en zayıf yönetsel yetersizliği, bir çeviri yöntemi bulunmadan rastgele yapılmış olmasıdır.⁴¹ Dolayısıyla meâllerdeki parantez kullanımında orta yolu bulmanın gerekliliği ortadadır.

Parantez işaretiyle ek bilgi verilmesi hususunda incelediğimiz tercümedeki durum, misallerle şöylece ortaya konulabilir: Hz. Âdem (a.s.)’in oğulları arasındaki ayrışmayı beyan eden el-Mâide sûresinin 27. âyeti şöyledir: “وَإِذْ قَرَّبْنَا قُرْبَانَ فَتَقَبَّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ” (Ey Peygamber!) Onlara, Adem’in iki oğlunun haberini gerçek olarak oku. Hani ikisi de birer kurban sunmuşlardı da, birinden kabul edilmiş, ötekinden kabul edilmemişti. Kurbanı kabul edilmeyen, “Andolsun seni mutlaka öldüreceğim” demişti. Öteki, “Allah ancak kendisine karşı gelmekten sakınanlardan kabul eder” demişti.”⁴² Bu âyette, iki oğlun Allah’a kurban sunmaları ile devam eden hadise zikredilmektedir. Meâllerde genellikle oğulların ismi verilmemekte, “birinin kabul edilmiş, diğerininki kabul edilmemişti” şeklinde kapalı bir üslupla aktarılmaktadır. Bu husus, tefsîrde “اهل كتابه آدم عليه السلام ايكى اوغلتك قصه سنى حقه ذكر الله (اللقابيل الله هابيل در) بونلر قربانلرینی تقرب جهتیله عرض ایندیلر انلرك بری(ها ملك قربانی) قبول اولوب اخری (قابيلك) قبول اولمدی قابيل هابيله البته بن “Yâ Muhammed! Ehl-i kitâba, Âdem (a.s.)’in iki oğlunun kıssasını hak ile zikr eyle. (Anlar Kâbil ile Hâbil’dir.) Bunlar, kurbanlarını takarrub cihetiyle arz ittiler, Anların biri (Hâbil’in kurbanı) kabul olub, âheri (Kâbil’in) kabul olmadı. Kâbil, Hâbil’e; “Elbette ben seni katl iderim” dîdi. Hâbil; “Allâhu Teâlâ, ancak muttakilerin kurbanını kabûl ider” dîdi.” şeklinde aktarılmaktadır: Her iki tefsîrde bu lafızlarla iki oğul ile Kâbil ile Hâbil’in kastedildiği belirtilmektedir. Zikredilen bilgiler aynı şekilde Kâşifî’de geçmektedir.⁴³ Ancak İsmâil Ferruh Efendi ek beyanları parantez işaretiyle ifade etmektedir. Kıssayı hiç bilmeyen birisi için yeterli düzeyde bilgi sağlaması açısından *Mevâhib-i ‘Aliyye* ve *Tefsîr-i Mevâkib*’de ek beyanların zikredilmesi bu açıdan fayda sağlamaktadır. Kıssanın devamı *Mevâhib-i ‘Aliyye*’deki haliyle nakledilmektedir.

⁴¹ Dücane Cündioğlu, *Kur’an Çevirilerinin Dünyası*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2. Baskı, 2005), 172.

⁴² el-Mâide 5/27.

⁴³ Hüseyin Vâiz-i Kâşifî, *Tefsîr-i Hüseyinî*, 237.

*Mevâhib-i 'Aliyye'*de zikredilen arasöz cihetinden mevzu ile alakalı tefsîrî izâhları, İsmâil Ferruh Efendi de zikretmektedir. Bir misalle açıklama yapmak gerekirse “فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ”⁴⁴ âyeti “Kalplerinde nifak marazı olanları görürsün ki küffarla dostluğa müsâraat ederler. “Korkarız bir inkulâbı dehrle İslâm mağlub olur”⁴⁵ ibaresiyle aktarılmaktadır. Meâllerde “Başımıza bir felâketin gelmesinden korkuyoruz” şeklinde tercüme edilen “Korkarız bir inkulâbı dehrle İslâm mağlub olur” kavlinin Abdullah b. Ubeyy’in kelâmı olduğunu İsmâil Ferruh Efendi, parantezle şu şekilde belirtmektedir: “قليلنده نفاق مرضى اولنلرى كوررسنكه كفارله”⁴⁶ Bu açıdan Kâşifi’nin naklettiği tefsîrî beyanları, İsmâil Ferruh Efendi’nin de meâle derç ettiği görülmektedir. “في”⁴⁶ âyetine dair klasik tefsîrlerde de kalplerinde hastalık mevcut kimseler nitelemesi Abdullah b. Ubeyy ve arkadaşlarına nispet edilmektedir.

İnceleme konumuz olan tefsîrde *Mevâhib-i 'Aliyye'*deki bu izâhların parantezle belirtilmesi; âyetlere zâid herhangi bir unsurun katılmamaya çalışılma hassasiyetini göstermektedir. Bu durum, okuyucuyu yapılan izahın âyetin bir parçasıymış gibi anlaşılacağı yanlışlığından kurtarmaktayken, aynı zamanda halkın ilgisinin celb edilmesi gayesine matuf olduğu söylenebilir.

VI. Bir Kelimeye Âyetin Bağlamına Göre Muhtelif Mefhumlar Yüklenmesi

Bir kelime; bulunduğu konuma, vurgusuna, siyâkına göre aynı cümlede mevcut olsa bile küçük değişikliklerle daha etkili bir anlamı barındırabilir. Bir kelimeye asıl manadan hareketle yeni anlamlar yüklenmesi âyetin bağlamı göz önüne alınarak çeviri yapıldığının göstergesidir. Bu yöntem meâllerde oldukça yaygın kullanılmaktadır. İsmâil Ferruh Efendi de çevirisinde bu üsluptan yararlanarak herhangi bir isim/fiil/sıfatın ifade ettiği manayla birlikte kelimeyi âyetin siyâkına göre kazandığı anlamıyla tercüme etmektedir. Aynı zamanda kelimeyi sıfatlarla birleştirerek anlamı kuvvetlendirmektedir. Kelimeleri açıklarken *Mevâhib-i 'Aliyye'*deki şekliyle aynı mefhumu kullanarak çevirmekte bazen de âyetin bağlamına göre yeniden değerlendirmeye tabi tutmaktadır. İsmâil Ferruh Efendi, bu metottan uzaklaşmadan kelimelerin siyaka göre kazandığı anlamını dikkate almıştır.

Kur’ân’da geçen bir kelimenin kavramsal çerçevede tercümedeki üslubunu görmek açısından; farklı âyetlerde geçen “بَيِّنَةٌ” kelimesi ile ilgili izâhlar misal olarak zikredilebilir. Öncelikle belirtmek gerekirse “بَيِّنَةٌ” kelimesine bulunduğu âyete göre şu manalar verilmiştir: “Nişân-ı zâhir”⁴⁷ “delil ü

⁴⁴ el-Mâide 5/52.

⁴⁵ Hüseyin Vâiz-i Kâşifi, *Tefsîr-i Hüseyinî*, 247; İsmâil Ferruh Efendi, *Tefsîr-i Mevâhib*, I/199.

⁴⁶ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Es'ad Muhammed Tayyib (Suud: Mektebetu Nizâr Mustafa Bâz, 3. Baskı, 1419), 4/1158; el-Mâverdî, *en-Nuketü ve'l-Uyûn*, 2/46; el-Beğavî, *Tefsîru'l-Beğavî*, 3/67; İbn Atıyye, *el-Muḥarrerü'l-Vecîz*, 2/203; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. İbrahim el-İtfiyiş Ahmed el-Berduni (Kâhire: Dâru'l-Kutubî'l-Mısriyye, 2. Baskı, 1384/1964), 4/217; Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil*, thk. Muhammed 'Abdurrahman el-Meraşlî (Beirut: Dâru İhyâi't-Tûrâsi'l-'Arabî-Muessesetu't-Târîhi'l 'Arabî, 1418), 2/131.

⁴⁷ el-Bakara 2/211.

hüccet-i zâhire”,⁴⁸ “*Kur’ân*”,⁴⁹ “*mucize-i zâhire*”,⁵⁰ “*râh-i hakka delalet ider burhân*”,⁵¹ “*hüccet-i zâhire*”,⁵² “*hüccet-i vazıha*”.⁵³ Görüldüğü üzere “بَيِّنَةٌ” ibaresi “*celî* “*açık*” anlamına gelmekle birlikte; âyetin durumuna göre muhtelif anlamlarla izâh edilmektedir. Kastedilen mana âyetin siyâkına göre farklılık arz edebilmekte; genelde “بَيِّنَةٌ” lafzıyla “*Kur’ân*”ın kastedildiği görülmektedir. el-A’râf sûresindeki “بَيِّنَةٌ” kelimesiyle “*mucize-i zâhire*” yani Semûd kavmine karşı gösterilen deve mucizesine işaret edilmekte,⁵⁴ Hûd sûresinde ise bu kelime “*râh-i hakka delalet ider burhân*” ifadesiyle Hz. Peygamber (s.a.v.) ve ashabına delaletle izâh edilmektedir.⁵⁵ Bu nedenle aynı lafız, muhtelif âyetlerde bazı eklerle farklı bir zamire işaretle tefsîr edilmektedir. İsmâil Ferruh Efendi’nin bu hususta aslına sadık kalarak Kâşîfi’den “بَيِّنَةٌ” kelimesini farklı âyetlerde birebir tercümeyle aktardığı görülmektedir. *Tefsîr-i Mevâkib*’de “بَيِّنَةٌ” kelimesi, sadece Beyyine sûresinde “*hüccet-i rûşen*” yerine “*hüccet-i zâhire*” şeklinde açıklamaya yer verilmesi yönünden farklılık arz etmektedir. Genel olarak *açık delil* manasındaki kullanımının tercih edildiği görülmektedir.

Yine aynı şekilde tercümede “فَاسِقٌ” lafzı, *Mevâhib-i ‘Aliyye*’deki gibi “*kebâiri irtikab eden fâsıklar*”,⁵⁶ “*Allah’a itaatten hariçler*”,⁵⁷ “*âsîler ve îmândan hariçler*”,⁵⁸ “*dâire-i dinden hariçler*”,⁵⁹ “*Allah’ın inzâl ettiği ile hüküm itmeyen*”,⁶⁰ “*dâire-i imandan hariçler*”,⁶¹ “*fâsık*”,⁶² “*dâire-i itaatten çıkanlar*”,⁶³ “*haddi tecavüz itmişler*”,⁶⁴ “*dâire-i salâhtan hâriç*”⁶⁵ manalarında izâh edilmiştir. “فَاسِقٌ” kavramına yeni bir anlam derinliği yüklenerek zikredilmekte; yer yer de *fâsık* kelimesinin önüne sıfatlar konularak vurgu belirginleştirilmektedir. *Mevâhib-i ‘Aliyye*’deki âyetin bağlamına, siyâkına, cümledeki konumuna göre lafızlara anlam yüklenmesi ile *Tefsîr-i Mevâkib*’de benzer bir referansla “*iman dairesinden çıkmış kimseler*” anlamında “*fâsık*” kavramını kullanmaktadır. *Mevâhib-i ‘Aliyye*’den çok az değişiklikle Mâide sûresindeki *fisk-fesatta kemâle ulaşmış, haddi aşmış kimseler* gibi muhtelif manalarla beraber; İsmâil Ferruh Efendi de “*fâsık*” kelimesini *itaatten-iman dairesinden/yolundan çıkmış kimseler* anlamında kullanmaktadır.

⁴⁸ el-En’âm 6/57.

⁴⁹ el-En’âm 6/157.

⁵⁰ el-A’râf 7/73-85.

⁵¹ Hûd 11/17.

⁵² el-Beyyine 98/1.

⁵³ Muhammed 47/14.

⁵⁴ İsmâil Ferruh Efendi, *Tefsîr-i Mevâkib*, 1/268.

⁵⁵ İsmâil Ferruh Efendi, *Tefsîr-i Mevâkib*, 1/374.

⁵⁶ el-Bakara 2/26.

⁵⁷ el-Bakara 2/99.

⁵⁸ Âl-i İmrân 3/82.

⁵⁹ Âl-i İmrân 3/110.

⁶⁰ Mâide 5/47.

⁶¹ et-Tevbe 9/ 67.

⁶² en-Nûr 24/55.

⁶³ el-Ahkâf 46/35.

⁶⁴ el-Haşr 59/19.

⁶⁵ el-Münâfikûn 63/6.

VII. Âyetlerin Manalarına Göre Meâllerin Birleştirilip-Ayrılması

Tefsîr-i Mevâkib’in en dikkat çekici hususiyetlerinden biri, âyetlerin numaralandırılmasındaki farklı yöntemdir. Müfessir, âyetleri bölümlere ayırırken kendine has bir üslubu tercih etmektedir. Numaralandırmadaki ve âyetleri bölümlere ayırmadaki bu farklılık tercümeyle yansımakta bazen bir âyet iki kısma ayrılarak ayrı ayrı tercümesi yapılırken bazen de iki âyet birleştirilmek suretiyle tek âyet formunda ele alınmaktadır.

Konuya dair şu âyet misal verilebilir: “ إِذْ أَنْتُمْ بِالْغُدْوَةِ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْغُدْوَةِ الْفُصْوَى وَالرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لِاحْتِلَافِكُمْ فِي الْمِيعَادِ وَلَكِنْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ /Hani siz vadinin (Medine’ye) yakın tarafında; onlar uzak tarafında, kervansa sizin aşağıңызdaydı. (Onlar sayıca sizden öylesine fazla idi ki), şâyet buluşmak üzere sözleşmiş olsaydınız (durumu fark edince) sözleşmenizde ayrılığa düşerdiniz (Savaşa yanaşmazdınız). Fakat Allah, olacak bir işi (mü’minlerin zaferini) gerçekleştirmek için böyle yaptı ki, ölen açık bir delille ölsün, yaşayan da açık bir delille yaşasın. Şüphesiz Allah, elbette hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.”⁶⁶ İsmâil Ferruh Efendi, eserinde el-Enfâl 8/42. âyette geçen “لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ” bölümünden itibaren yeni bir âyet başlangıcı saymaktadır. Yani “ إِذْ أَنْتُمْ بِالْغُدْوَةِ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْغُدْوَةِ الْفُصْوَى وَالرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لِاحْتِلَافِكُمْ فِي الْمِيعَادِ وَلَكِنْ ” âyetini bir âyet; “ لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ ” âyetini de müstakil bir âyet olarak izâh etmektedir. Musannif bu şekilde bir âyeti iki bölümde yani âyetin son kısmını ayrı bir âyet formunda mütâlaa etmektedir. Sonraki sıralama buna göre devam etmekte olup meâlde de aynı metodu uygulamaktadır. Kâşifi ise âyetleri Mushaftaki gibi iki âyet şeklinde bölmeden tefsir etmektedir.⁶⁷

Yine İsmâil Ferruh Efendi, en-Nisâ sûresinin 3. ve 4. âyetlerinin meâlini birleşik olarak yapmaktadır. Buna göre “ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِدُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِمَّنِّي وَتَلْتُمْ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعُولُوا أَلَّا تَعُولُوا /Eğer, (velisi olduğunuz) yetim kızlar (ile evlenip onlar) hakkında adaletsizlik etmekten korkarsanız, (onları değil), size helâl olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın. Eğer (o kadınlar arasında da) adaletli davranmayacağınızdan korkarsanız o takdirde bir tane alın veya sahip olduğunuz (cariyeler) ile yetinin. Bu, adaletten ayrılmamanız için daha uygundur.”⁶⁸ ve “ وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِينًا مَّرِيًّا ”⁶⁹ /Kadınlara mehirlerini (bir görev olarak) gönül hoşluğuyla verin. Eğer kendi istekleriyle o mehrin bir kısmını size bağışarlarsa, onu da afiyetle yiyin.”⁶⁹ âyetlerini bütün olarak zikretmektedir.

Tefsîr-i Mevâkib’de “ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِدُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِمَّنِّي وَتَلْتُمْ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعُولُوا أَلَّا تَعُولُوا ”⁶⁸ ve “ وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِينًا مَّرِيًّا ”⁶⁹ âyetleri tek âyet gibi izâh edilmektedir. Âyetlerin tasnif edilmesi ile müteakip âyetlerin sıralaması bu minvalde devam etmektedir. Diğer taraftan mana bütünlüğünü sağlayabilme açısından

⁶⁶ el-Enfâl 8/42.

⁶⁷ Hüseyin Vâiz-i Kâşifi, *Tefsîr-i Hüseyinî*, 386.

⁶⁸ en-Nisâ 4/3.

⁶⁹ en-Nisâ 4/4.

nasları bölümlere ayırma yöntemini tercih ettiği söylenebilir. Diğer taraftan *Mevâhib-i 'Aliyye'*de ise en-Nisâ sûresinin mezkûr 3. ve 4. âyeti Mushaftaki yöntemle ayrı ayrı âyetler biçiminde verilmektedir. Bu noktada mütercim, Kâşîfî'den farklı bir yol izlediği anlaşılmaktadır.

Sonuç

Tefsîr-i Mevâkib, kısa ve öz biçimde yazılmış bir tefsîr ve tafsilatlı bir meâl görünümündedir. Bu şekilde ifade edilmesinin temelinde elbette kaynağı olan *Tefsîr-i Hüseyinî*'den beslenmesinin etkisi vardır. İsmâil Ferruh Efendi, müphem lafızların anlaşılabilmesi için meâlin içerisine bazı eklemeler yaparak âyetin anlamını kuvvetlendirme yoluna gitmiştir. Bununla birlikte meâli verdikten sonra ibarenin kapalılığını giderme gayesiyle çeşitli izâhlarda bulunmuştur. Açıklamaların çoğunluğu ise Kâşîfî'nin eserine aldığı hususlarda genellikle değişikliğe gitmeden aktarması şeklindedir. Ancak *Tefsîr-i Hüseyinî*'de bulunduğu halde meâl/tefsîre alınmayan açıklamalar da mevcuttur. İncelemeler sonucunda, meâlle kaynaşmış tefsîri açıklamaların fazla olduğu görülmekle beraber bunların membaı *Tefsîr-i Hüseyinî* olduğu anlaşılmaktadır. *Tefsîr-i Mevâkib*'in dikkat çekici bir özelliği, eserde âyetlerin sebab-i nüzûlleri ile birlikte verilmesidir. Mütercim İsmâil Ferruh Efendi, sebab-i nüzûlleri naklederken Kâşîfî'nin zikrettiği nüzûl sebeplerini genellikle değiştirmeden bazen de küçük değişikliklerle vermiştir. en-Nisâ sûresinden sonra azalan sebab-i nüzûl rivâyetleri ile sona doğru tamamen meâl halini alan tefsîrin "*Nüzûl Sebebli Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*" şeklinde Türkçeye çevrilmesinin oldukça isabetli olduğu görülmüştür.

İsmâil Ferruh Efendi, meâl kısmında çok fazla parantezler yer vermemiş; o, parantezleri sadece gerekli gördüğü yerlerde akışı bozmayacak biçimde kullanmıştır. Parantezler hususundaki dikkati, kelimeleri çevirirken bağlama göre hareket etmesi, onun Kur'ân'ın aslına sadık kalmaya çalıştığına göstergesidir.

Tefsîr-i Mevâkib'in halkın anlamasına yönelik bir tefsîr olması, eserin dili ve içeriğine yansımıştır. Tercümenin dili, yazıldığı döneme tanıklık etmesi açısından halka indirgeme gayesinin de etkisiyle, halkın anlayacağı, sade, akıcı bir üsluba sahiptir. Aynı zamanda nüzûl sebepleri ve kıssaların yoğun bir halde bulunmasından kaynaklı olarak denilebilir ki; bu tercüme hem okurun ilgisini çekmekte zorlanmayan hem de anlaşılabilirliği yüksek bir eserdir. Birçok basımı yapılmasıyla, o dönemin en çok tercih edilen *Tibyân* tefsîriyle birlikte öne çıkan meâllerden biri haline gelmiştir. Günümüz açısından ifade etmek gerekirse, Osmanlı Türkçesindeki kelime ve tamlamaların yoğunluğundan kaynaklı tercüme dilinin ağıdalı yönü ağır basmaktadır.

İsmâil Ferruh Efendi'nin, tefsîrinin halkın anlamasına kolaylık sağlayacak nitelikte olmasını özellikle gaye edindiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla meâldeki maksadın eserin içeriğini doğrudan etkilediği görülmektedir. Diğer taraftan tefsîrde; kıssalar, nâsîh-mensûh, hurûf-ı mukattaa, muhkem-müteşâbih gibi Kur'ân 'ilimleri ile alakalı geniş malumâtın varlığı da söz konusudur.

Kaynakça

- Abay, Muhammed. “Türkçe’deki Kur’ân Meâllerinin Tarihi ve Kronolojik Bibliyografyası”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 10/19-20 (2012), 231-301.
- Arpa, Recep. “Tâhirü’l-Mevlevî’nin Tefsîr-i Hüseyinî Tercümesi’nden Bir Numûne”. *Usul İslam Araştırmaları*, 21/21 (Haziran 2014), 129-146.
- el-Beğavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyin b. Mes’ûd b. Muhammed el-Ferrâ’. *Tefsîru’l-Beğavî (Meâlimu’t-Tenzîl)*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr-Osman Cuma Dâmiriyye-Süleyman Müslim el-Harş. 8 Cilt. Dâru Tayyibe, 4. Baskı, 1417/1997.
- el-Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl*. thk. Muhammed ‘Abdurrahman el-Meraşlî. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Tûrâsi’l-‘Arabî-Muessesetu’t-Târîhi’l-‘Arabî, 1418.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsîr Tarihi ve Tabakâtü’l-Müfessirîn*. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2. Baskı, 2018.
- Birişik, Abdulhamit. “Osmanlıca Tefsîr Tercümeleri ve Hüseyin Vâiz-i Kâşifî’nin Mevâhib-i Aliyye’si”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi*. 17/1 (2004), 53-68.
- Boltabayev, Saidbek. “Tasavvufî Şahsiyet Olarak Hüseyin Vâiz Kâşifî Buhara’dan Konya’ya İrfan Mirası ve XIII. yy. Medeniyet Merkezi”. Edt. Dilaver Gürer-Murat Şimşek. *Konya B. Belediyesi Kültür Yayınları* (2018), 204-212.
- Boltabayev, Saidbek. “Çağatayca Tefsir-i Hüseyinî (Mevâhib-i Aliyye) Tercümesi ve Farsça Dil Özellikleri Üzerine”. *Jots*. 3/2 (2019), 287-309.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsîr Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 34. Baskı, 2019.
- Cündioğlu, Dücan. *Kur’an Çevirilerinin Dünyası*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2. Baskı, 2005.
- Çelik, Ersin. “19. Yüzyılda Bir Tefsir Klasiğinin Farsçadan Türkçeye Tercümesi: İsmâil Ferrûh Efendi’nin Tefsîr-i Mevâkib Adlı Eseri”. *Sahn-ı Semân’dan Dârülfünûn’a Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XIX. Yüzyıl* (2021), 241-262.
- Demirci, Muhsin. *Tefsîr Tarihi*. İstanbul: M.Ü.İ.F. Yayınları, 41. Baskı, 2017.
- Demirci, Muhsin. *Kur’ân Tarihi*. İstanbul: M.Ü.İ.F. Yayınları, 12. Baskı, 2017.
- Demirci, Muhsin. “Esbâbu’n-Nüzûlün Kur’ân Tefsirindeki Yeri”. *M.Ü.İ.V.Y Dergisi*. 11-12 (İstanbul 1997), 7-25.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi *Yazır. Hak Dîni Kur’ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Zehreveyn Yayınevi, ts.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru’t-Tunusiyye li’n-Neşr, 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed ‘Abdülhakk. *Muḥarreru’l-Vecîz fî Tefsîri’l-Kitâbi’l-‘Azîz*. thk. Abdusselâm ‘Abduşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1422.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk. Es’ad Muhammed Tayyib. Suud: Mektebetu Nizâr Mustafa Bâz, 3. Baskı, 1419.

- İsmâil Ferruh Efendi. *Tefsîr-i Mevâkib*. 2 Cilt. İstanbul: Matbaa-i ‘Âmire, 1286.
- Karaismailoğlu, Adnan. “Hüseyin Vâiz-i Kâşifî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/16-18. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Hüseyin Vâiz-i Kâşifî. *Tefsîr-i Hüseyinî*. b.y.: Nur Kitabevi, ts.
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi‘ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*. thk. İbrahim el-‘Itfiyyîş Ahmed el-Berdunî. 20 Cilt. Kâhire: Dâru’l-Kutubi’l-Mısriyye, 2. Baskı, 1384/1964.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te’vilâtu’l-Kur’ân*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru’l-Kutubi’l-‘Ilmiyye, 1426/2005.
- el-Mâverdü, Ebû’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nuketü ve’l-Uyûn*. thk. ‘Abdulmaksûd b. ‘Abdirrahîm. 6 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru’l-Kutubi’l-‘Ilmiyye, ts.
- Mennâu’l-Kattân. *Mebâhis fî Ulûmi’l-Kur’ân*. Beyrut: Mektebetü’l-Meârif li’n-Neşr ve’t-Tevzî‘, 3. Baskı, 1421/2000.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebû’l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman (et-Tefsîru’l-Kebîr)*. thk. Abdullah Mahmud Şehhâte. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1423/2002.
- er-Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu’l-Gayb (et-Tefsîru’l-Kebîr)*. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 3. Baskı, 1420.
- es-Semerkandî, Ebu’l-Leys İmâmü’l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Tefsîru’s-Semerkandî (Bahru’l-Ulûm)*. b.y.: y.y. ts.
- Tabaklar, Özcan-Boltabayev, Saidbek. “Çağatayca Mevahib-i Aliyye (Tefsir-i Hüseyinî) Tercümesi”. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 57/57 (2017), 237-258.
- et-Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi‘u’l-Beyân ‘an Te’vili Âyi’l-Kur’ân*. 24 Cilt. Mekke: Dâru’t-Terbiye ve’t-Turâs, ts.
- ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve’l-Mufessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed. *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân*. thk. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrâhîm. 4 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1376/1957.
- ez-Zürkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhilü’l-İrfân fî ‘Ulumi’l Kur’ân*. 2 Cilt. b.y.: Matba’atu İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuh, ts.

Nebî ve Resul Kavramlarının İçeriklendirilmesi
-Sünnî ve Mu'tezilî Yaklaşımlar Bağlamında Bir Değerlendirme-

Content of the Concepts of Nabi and Rasul
-An Evaluation in the Context of Sunni and Mu'tazilite Approaches-

Abdülgaffar ASLAN

Prof. Dr., Manisa Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
Manisa Celal Bayar University Faculty of Theology
Department of Theology and History of Islamic Sects
Manisa/Türkiye
abdulgaffar.aslan@cbu.edu.tr | orcid.org/0000 0003 4926 9388

Emre KÖKSAL

Arş. Gör., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kelam Anabilim Dalı
Süleyman Demirel University Faculty of Theology
Department of Theology
Isparta/Türkiye
emrekoksal@sdu.edu.tr | orcid.org/0000-0003-1251-9347

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 13 Kasım / November 2022

Kabul Tarihi | Accepted: 12 Aralık / December 2022

Yayın Tarihi | Published: 20 Aralık / December 2022

Atıf | Cite as: Abdülgaffar Aslan, Emre Köksal, "Nebî ve Resul Kavramlarının İçeriklendirilmesi -Sünnî ve Mu'tezilî Yaklaşımlar Bağlamında Bir Değerlendirme-", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49 (Aralık 2022/2), 104-118.

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.

Copyright © Published by Suleyman Demirel University Faculty of Theology Isparta/Turkey

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

Mail: ilahiyatdergisi@sdu.edu.tr

Nebî ve Resul Kavramlarının İçeriklendirilmesi **-Sünnî ve Mu'tezilî Yaklaşımlar Bağlamında Bir Değerlendirme-***

Öz

Nebî ve resul kavramları özellikle sünnî kelim kaynaklarında, ifade ettikleri mananın daha genel veya daha özel olması yönüyle değerlendirilmiştir. Nebî ve resul kavramlarına ilişkin bu değerlendirme modern dönem kelim eserlerinde de devam ettirilmiştir. Ancak kelamcılar, problematik düzeyde ele aldıkları her konuda olduğu gibi nübüvvet konusunda da bir usule, geleneğe ya da yaklaşıma önemli ölçüde bağlı kalarak görüş belirttikleri unutulmamalıdır. İlgili durum göz önüne alındığında kendilerine yakın gördükleri veya takipçisi oldukları mezheplerin görüşlerini tespit etmek/savunmak ve muhataplarının fikirlerini boşa çıkarmak adına tutum geliştiren kelamcılar, kendilerince belirledikleri bu metodu itikadî tartışmaların birçoğuna uyguladığı gibi nübüvvet konusunda da benzer bir yaklaşım sergilemişlerdir. Bu makalede nebî ve resul kavramlarının nübüvvet bahsinde ele alınan basit bir tartışmadan ibaret olmadığı ya da genel kanaate uygun bir şekilde söz konusu kavramların yalnızca umum-husus yönüyle tartışma konusu yapılmadığı belirtilmektedir. Burada nübüvvet konusunun önemli bir kavramı olan nebî kelimesi dilsel açıdan ele alınmakta ve söz konusu kelimenin ifade ettiği mana sünnî ve mu'tezilî kelamcılarının kendi yaklaşımlarına uygun bir şekilde tespit edilmektedir. Nebî kelimesinin etimolojik izahı ve kelamcılarının kendi görüşlerine uygun olan manayı tercih etmesi elbette önemlidir. Ancak söz konusu kelimenin dilsel açıdan ifade ettiği mana ile ıstilahî manası arasında da bir uyum aranmalıdır. İşte burada birtakım dinî/itikadî kaygılar gündeme gelmektedir ki bu sayede her kelim ekolü nebî kavramı hakkında kendi görüşüne uygun olan mana üzerinden dilsel-terimsel geçişkenliği sağlayabilmiştir. Daha açık şekliyle gerek sünnî gerek mu'tezilî yaklaşım nebî kavramıyla ilgili kendileri açısından uygun olan ıstilahî manaya denk gelecek etimolojik bir manayı tercih etmiş gözükmemektedir. Bu durumun sebebi ya da sebepleri araştırıldığında yani söz konusu kelami yaklaşımların neden bu tür tercihlerde bulunduğu sorgulandığında diğer kelami problemlerde olduğu gibi kelami teolojik kurgu ile karşılaşmaktadır. Kelam alanında problem olarak tespit edilen her konu bir şekilde bahsedilen bu teolojik kurgu ya da teolojik tartışmalarla irtibatlıdır. Nebî-resul tartışmaları gibi nübüvvet konusu da Allah-alem-insan ilişkisi bağlamında gelişen veya bizzat kelamcılar tarafından geliştirilen teolojik kurgunun nesnesi durumunda ele alındığı zaman daha anlaşılabilir ve kabul edilebilir yorumlar ortaya çıkacaktır. Nübüvvetin vehbî ya da kesbî oluşuna ilişkin tartışmalar da teolojik kurgudan bağımsız olarak anlaşılabilir gözükmemektedir. Bu gerçek tespit edildikten sonra nebî ve resul kavramlarının içeriklendirilmesine ilişkin daha kabul edilebilir ve anlaşılabilir bir durum ortaya çıkacaktır.

Anahtar Kelimeler: Teolojik Kurgu, Nübüvvet, Nebî, Resul, Kavram İçeriklendirmesi.

* Bu makale "İlk Dönem Nübüvvet Tartışmaları -Sünnî ve Mu'tezilî Yaklaşımlar Bağlamında Bir Değerlendirme-" başlıklı doktora tez çalışmasından üretilmiştir.

Content of the Concepts of Nabi and Rasul
-An Evaluation in the Context of Sunni and Mu'tazilite Approaches-

Abstract

The concepts of nabî and rasul have been evaluated in terms of being more general or more specific, especially in the sources of sunni kalam. This evaluation of the concepts of nabî and rasul is also continued in the modern period kalam works. However, it should not be forgotten that theologians express their opinions on prophethood, as they do on every issue they problematically deal with, by adhering to a method, tradition or approach to a great extent. Considering this situation, theologians, who developed an attitude in order to identify/defend the views of the sects they see close to them or follow, and to nullify the ideas of their interlocutors, applied this method, which they determined by themselves to the issue of prophethood as well as to most of the theological debates. In this article, it is stated that the concepts of nabî and rasul are not just a simple discussion in the subject of prophethood, or in accordance with the common opinion, these concepts are not discussed only in terms of general and specific aspects. Here, the word of nabî, which is an important concept of prophethood, is handled linguistically and the meaning of the word is determined in accordance with the approaches of Sunni and Mu'tazilite theologians. Of course, the etymological explanation of the word of nabi and the theologians' preference for the meaning that suits their own views are important. However, a harmony should be sought between the linguistic meaning of the word and its terminological meaning. Here, some religious/theological concerns come to the fore, so that each school of kalam has been able to provide linguistic-terminological transitivity through the meaning that is suitable for its own view about the concept of nabi. More clearly, both the Sunni and the Mu'tazilite approach seem to have preferred an etymological meaning that would correspond to the terminological meaning that is appropriate for them regarding the concept of nabî. When the reason or reasons for this situation are investigated, that is, why the theological approaches make such preferences, theological fiction is encountered, as in other theological problems. Every subject that is identified as a problem in the field of kalam is somehow related to this theological fiction or theological discussions. More understandable and acceptable interpretations will emerge when the subject of prophethood, like the nabi-rasul discussions, is handled as the object of the theological fiction, which develops in the context of God-world-human relationship or developed by theologians themselves. The debates about the prophethood being vehbi or kasbi do not seem to be understandable independently of the theological fiction. After this fact is determined, a more acceptable and understandable situation will emerge regarding the content of the concepts of nabî and rasul.

Keywords: Theological Fiction, Prophethood, Nabi, Rasul, Contextualization of the Concept.

1. Dilsel Açıdan Nebî Kavramı ve Nübüvvet

Klasik dil veya kelimeler çalışmaları nebî kelimesinin hangi kökten türetildiği ile ilgili olarak iki farklı görüş üzerinde ittifak etmiş gözükmektedir.¹ Daha çok sünî yaklaşım tarafından yaygın bir şekilde kabul gören görüşe göre nebî kelimesi, ‘haber’ anlamında hemzeli ‘nebe’ kelimesinden türetilmiş ve bu manada peygamber ‘haber veren’ olarak değerlendirilmiştir.² Söz konusu kelime ‘feil’ vezninde kullanıldığı için Arapça gramerine uygun bir şekilde ‘haber veren’ veya ‘kendisine haber verilen’ anlamlarına gelmektedir.³ Bu anlamda nebî, bir melek vasıtası ile vahyedilen, kalbine ilham edilen veya salih rüya ile tenbih olunan (uyarılan) kimsedir.⁴ Nebî kelimesinin kökenine ilişkin geliştirilen diğer görüş ise onun ‘zeminden yüksek yer’ anlamına gelen ‘nebv’/‘nebâvet’ kökünden türemiş olduğudur. Bu görüşe göre peygamber, diğer insanlara nispetle yüksek/yüce bir makama sahiptir.⁵ Nebî kelimesinin kökeni ile ilgili hâkim iki görüş klasik eserlerde bu şekildedir. Ancak nebî kelimesinin yol anlamına gelen ‘en-nebî’den türediğine işaret edilerek peygamberin Allah’a vesile olduğu da söylenmiştir ki bu görüş yaygın bir kanaat oluşturmamaktadır.⁶ Hemzesiz olan nebî kelimesinin hemzeli olandan daha belîğ olduğunu belirten Râğıb el-İsfehânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), kendisine haber verilen her bir kimsenin değer veya makam yönünden yüce bir yerde olmadığını belirtir ve konuya ilişkin şöyle bir nakilde bulunur: ‘Yâ Nebîellah’ diye kendisine hitap edilen Hz. Peygamber, muhatabının nebî kelimesini hemzeli kullandığını ve bunu peygambere olan buğzundan dolayı yaptığını görünce; ben ‘Nebîellah’ değil ‘Nebiyullahım’ diye karşılık vermiştir.⁷ Nebî kelimesinin hemzesiz kullanımı konuya ilişkin Hz. Peygamberin tercihinin göstermesi bakımından önemli olmakla birlikte Râğıb el-İsfehânî’nin Hz. Peygambere nispetle tercih ettiği bu ikinci görüşün daha çok mutezililer tarafından benimsenmiş olduğu ve söz konusu tercihin de genel mu’tezilî tutuma uygun olarak yorumlandığı belirtilmelidir. Bu durum sünî yaklaşımın bütünüyle ikinci görüşü terk ettiği ya da kabul etmediği anlamına gelmez. Nitekim konuya ilişkin yazılmış klasik eserlerde her iki

¹ İbn Manzûr, Cemaleddin b. Muhammed Mukerrem, *Lisânu'l-Arab*, I-VI, Dâru'l-Maarif, Kahire 1119, VI, 4315; et-Tehânevî, Muhammed Ali, *Mevsûatu Keşşâfi Istilâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm*, I-II, Tahkik: Ali Dahrûc, Mektebetu Lubnân Nâşirûn, Beyrut 1996, II, 1681; er-Râğıb el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed, *el-Mufredât fî Garibi'l-Kur'ân*, I-II, Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, (by) (ty), II, 622, 623; el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir et-Temîmî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, Matbaatu'd-Devle, İstanbul 1928, 153; İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen, *Mucerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, Tahkik: Daniel Gimaret, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1987, 174; el-Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed, *Usûlu'd-Dîn*, Tahkik: Hans Peter Lens, el-Mektebetu'l-Ezheriyyetu li't-Turâs, Kahire 2003, 229; Aslan, Abdülgaffar, *İslâm'da Peygamberlik ve Yalancı Peygamberlik Olgusu*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009, 37.

² et-Teftâzânî, Sadeddin, *Şerhu'l-Makâsîd*, I-V, Tahkik: Abdurrahman Umeyra, Alemlu'l-Kutub, Beyrut 1989/1409, V, 5; el-Cürçânî, es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed, *et-Ta'rîfât*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1938, 214.

³ İbn Manzûr, VI, 4315; er-Râğıb el-İsfehânî, 623.

⁴ el-Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, 214.

⁵ el-Kâdî Abdulcebbâr, Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, Tahkik: Muhammed Hadr Nebha, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2012, XV, 32; er-Râğıb el-İsfehânî, 623.

⁶ Yol anlamında nebî kelimesi için bakınız: el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I-VIII, Tahkik: Mahmud Ömer ed-Dımyâtî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, VIII, 241.

⁷ er-Râğıb el-İsfehânî, 623, 624; Ayrıca bakınız: el-Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Tahkik: Abdülkerim Osman, Mektebetu Vehbe, Kahire 1996, 567.

görüŖe yer verip ancak ilkinin öne çıkararak sünnî kelamcılar olduğu gibi her iki görüŖe işaret edip ikincisini tercih eden mu'tezilî kelamcılar da bulunmaktadır. Nübüvvetin ıstılahî tanımlamaları üzerinden yapılacak tespitlerle bu durum daha belirgin bir hale gelecektir.

2. Sünnî ve Mu'tezilî Yaklaşımlar Bağlamında Nübüvvet

Sünnî kelamcılara göre nübüvvet, tek taraflı bir eylem olarak Allah'ın kuluna lütfudur. Yani peygamber olacak kişinin bu görevi, yaptığı herhangi bir şeyin karşılığı değildir. Dolayısıyla nübüvvet, peygamberlik görevini üstlenmeden önce nebînin, Rabbini ya da nübüvvetini bilmesi gibi kendi şahsı ya da amaçları ile gerçekleşen, onun kazanımları ile oluşan bir özellik değil doğrudan Allah vergisidir. Bu bağlamda nübüvvet, Allah tarafından kula verilmiş bir mevhibe, Allah vergisi bir nimet, Allah'ın seçtiği kuluna benim peygamberimsin (resul ya da nebî) demesidir.⁸ Nübüvvetin haber kökünden türediğini vurgulayan bu görüŖe göre peygamber, Allah tarafından seçilmiş ve bir haber ile gönderilmiştir. Yani nübüvvetin ortaya çıkışında peygamberin herhangi bir tasarrufundan bahsetmek mümkün değildir. Sünnî kelamcılar nübüvvetin Allah vergisi bir tür hibe olduğunu düşünmüş, bu düşünceye uygun olarak da etimolojik bağlamda nebînin haber anlamını tercih etmiş gözükmektedir. Tersine bir durum söz konusu olduğunda yani nübüvvetin yükseklik anlamında 'nebv'/'nebâvet' kökünden türediği şeklindeki ikinci görüş kabul edildiği zaman nübüvvetin kelime ve ıstılahî anlamları arasında varsayılan tutarlılık ortadan kalkacaktır. İkinci görüşü benimseyen Mu'tezile kelamcılarına göre nübüvvetin etimolojik anlamı tek taraflı bir eylem olan hibe ve seçme şeklinde değil; yükseklik ve seçkinlik olarak anlaşılmıştır. Bu anlamda nübüvvet sözle ilgili olmaktan çok fiille ilişkilendirilmekte, dolayısıyla bir amelin karşılığında kişiye verilmektedir.⁹ Bu durumu açıkça belirten Eş'arî (ö. 324/935-36), 'nübüvvetin amele verilen karşılık olduğu' şeklindeki görüşü Mu'tezile kelamcılarında Abbad b. Süleyman'a (ö. 250/864), buna mukabil nübüvvetin bir lütf olduğu şeklindeki görüşü de Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916)'ye¹⁰ nispet etmektedir.¹¹ Ancak nübüvvetin bir fiil ile ilişkilendirilerek o fiilin neticesinde hak edildiği şeklindeki görüşün Ebû Ali el-Cübbâî tarafından da kabul edildiği belirtilmelidir. Nitekim o nebî kelimesinin kökenine ilişkin yukarıda bahsedilen ve özellikle sünnî yaklaşım tarafından benimsenen görüşü reddederek katı bir tavır ortaya koymuş ve nebînin sadece yükseklik ifade eden 'nebv'/'nebâvet' kökünden türeyebileceğini ısrarla belirtmiş ve yine 'ben nebiyyullahım' şeklindeki haberi kendi görüşüne delil

⁸ el-Cuveynî, Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf, *Kitabu'l-İrşâd ilâ Kavâidi'l-Edille fî Usûli'l-İtikâd*, Tahkik: Muhammed Yusuf Musa-Abdulmunin Abdulhamid, Mektebetu'l-Hancı, Mısır 1950, 355; el-Âmidî, Seyfuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Ali b. Muhammed, *Gâyetu'l-Merâm fî İlmi'l-Kelâm*, Tahkik: Ahmet Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, 273, 274; el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 241, 242.

⁹ el-Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, XV, 35, 36.

¹⁰ Metinde yalnızca el-Cübbâî ifadesi yer almaktadır. Ancak nübüvvet konusunda mu'tezilî yaklaşımları değerlendirmeye aldığımızda söz konusu ifadenin muhatabı Ebû Ali el-Cübbâî olarak tesbit edilebilir. Nitekim onun nübüvvetine ilişkin açıklamaları hem sünnî hem mu'tezilî eserlerde açıkça belirtilmiştir.

¹¹ el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Kitâbu Makâlâti'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfi'l-Musallîn*, Tahkik: Hellmut Ritter, Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden 1980, 448.

olarak sunmuştur.¹² Ebû Ali el-Cübbâî'nin etimolojik yaklaşımını çok isabetli bulmayan Kâdî Abdulcebbar (ö. 415/1025) nebî kelimesinin hem haber hem yükseklik anlamıyla dilde kullanıldığını belirtmekle birlikte ıstılahî manada kelimenin 'bir amelin karşılığı' olduğu şeklindeki görüşü kendisinden önce yaşamış mu'tezilî kelimcilerine atfederek dile getirmektedir.¹³ Şu halde Nebî kelimesinin haber anlamı ile nübüvvetin Allah tarafından verilmesi, yine nebî kelimesinin yükseklik anlamı ile nübüvvetin bir amelin karşılığında hak edilmesi kendi içinde bir tutarlılık arz etmektedir. Nitekim sünnî kelimciler nebînin, haber anlamıyla 'nebe'den türediğini, bu anlamda peygamberin nübüvveti hak etmesi için herhangi bir fiile ihtiyaç duymadığı görüşünü benimsemiştir. Diğer taraftan mu'tezilî kelimciler kişinin işlediği bir fiile karşılık olarak kendisine verildiğini ya da elde ettiğini düşündükleri nübüvvet hakkında etimolojik olarak bu görüşe yükseklik anlamında 'nebâvet'in daha uygun olacağını düşünmüştür. Bu sayede her iki yaklaşımın iddiasına uygun olarak dilsel/etimolojik ve terimsel/ıstılahî mana arasında varsayılan tutarlılık/geçişkenlik sağlanabilmiştir.

3. Teolojik Tartışmalar Bağlamında Nebî Kavramı

Nebî kavramından hareketle nübüvvetin dilsel ve terimsel tanımları arasındaki tutarlılığa/geçişkenliğe ilişkin zikredilen görüş farklılıkları kelâmın en temel problemi olarak karşımızda duran tanrı tasavvurundan bağımsız bir şekilde ortaya çıkmış ve gelişmiş değildir. Bu durum zorunlu olarak Allah-alem-insan ilişkisini tartışmaya açmaktadır. Söz konusu ilişkinin mahiyeti ve keyfiyeti hakkında ileri sürülen görüşler bir tür tanımlama veya sınırlama faaliyeti olarak düşünülebilir. Ancak kelâm ilmi içerisinde problematik düzeyde tartışılan konuları anlamak, önemli ölçüde Allah-alem-insan arasındaki ilişkiyi doğru bir şekilde çözümlenmekle mümkündür. Yani sünnî ve mu'tezilî yaklaşımın Allah'ın sıfatlarından yola çıkarak geliştirdikleri tanrı tasavvuru, bu tasavvurun bir sonucu olarak Allah'ın aleme ve insana müdahalesi (sebeplilik ve insan iradesi) nebî kavramı ve nübüvvet konusundaki ayrışmanın temelini oluşturmaktadır. Nitekim sünnî yaklaşım sebepliliğe,¹⁴ özgür iradeye¹⁵ Mu'tezile kadar vurgu yapmamakla birlikte ilahi irade ve mutlak kudrete dayalı Allah'ın hakimiyetini esas alarak nübüvveti bir seçim veya hibe olarak değerlendirmiş gözükmekte, bu konuda insanın herhangi bir etkisinin olabileceği düşünülmemektedir. Böylece ilahi fiillerde bir illet/sebeup veya hikmet aramak mümkün gözükmemekte hatta söz konusu fiillerin zorunlu olmadığı iddia edilebilmektedir. Sünnî yaklaşım esas alındığında özellikle eş'arî kelimciler için bu durum böyledir. Nitekim Eş'arî Allah'ın kudreti altında bulunan varlıkların yaratılış bakımından

¹² el-Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, XV, 33.

¹³ el-Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, XV, 35.

¹⁴ el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Kitabu't-Tevhîd*, Tahkik: Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003, 56; Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri Müslüman Hristiyan Yahudi Kelâmı*, Çeviren: Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, 359; Demir, Osman, *Kelâmda Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, Klasik Yayınları, İstanbul 2015, 76 vd.

¹⁵ et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, Tahkik: Muhammed Adnan Derviş, Fazilet Neşriyat, İstanbul 2011, 135, 138; es-Subkî, Tâcuddîn Ebî Nasr el-Vehhâb b. Ali b. Abdilkâfî, *es-Seyfu'l-Meşhûr fî Şerhi Akîdeti Ebî Mansûr*, Tahkik: Mustafa Saim Yeprem, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011, 26.

birbiriyle zorunlu ilişki içinde olduğunu ya da onların bir gayeye uygun olarak ortaya çıktığı şeklindeki bir görüşü kabul etmez. Ancak Eş'arî'nin yaklaşımı ilahi fiili gayesiz, hikmetsiz vb. vasıflarla nitelemeyi beraberinde getireceği için eleştirilmektedir. Bu tür eleştirilerin önüne geçebilmek adına eş'arî kelamcılar nübüvvetin herhangi bir insana verilmesini aklın kabul etmeyeceğini, dolayısıyla peygamber olacak kişinin iyi bir karakter ve güzel ahlak sahibi olmak gibi birtakım özellikleri haiz olacağını vurgulanmaktadır.¹⁶ Yine de onlar genel yaklaşımlarının bir uzantısı olarak sözü edilen iyi bir karakter ve güzel ahlak sahibi olmak gibi özelliklerin de Allah tarafından verildiğini iddia ederek başladıkları noktaya geri dönmüş gözükmektedirler. Neticede peygamber olacak kişinin sahip olması gereken özellikler neden bir başkasına verilmemiştir sorusu hala cevap bulabilmiş değildir. Bu durum Allah-alem-insan ilişkisinde ilahi zât lehine tek taraflı bir algının sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna karşılık mu'tezilî yaklaşım tevhid ilkesine uygun bir şekilde tenzihi tanrı tasavvurunu¹⁷ vurgulayarak alemin nesnelliği ve ona ait kanunların zorunluluğunu (alemden sebepliliğin mevcut olduğunu), Allah'ın tenzihi söz konusu olduğu zaman tevhitte birlikte en temel iki ilkedeki biri olan adalet ilkesinin¹⁸ bir sonucu olarak da insanın yaptığı fiillerinde özgür ve etkin olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla nübüvvet özel bir insani fiile karşılık olarak verilmiş ödül mahiyetindedir. Burada insani fiil ile kastedilen şudur: Mu'tezilî düşüncede peygamber olacak kişinin önceden birtakım hazırlık yapması veya nübüvvet konusunda yeterlilik sahibi olması gerekmektedir. Yani insanın yeterliliği ve yetkinliği açısından bir değerlendirme söz konusudur. Peygamber olacak kişi yaptığı hazırlık ya da sağladığı yetkinlik veya yeterlilik sayesinde peygamber olmaya müstahak olmuş, bir anlamda nübüvveti hak etmiş veya nübüvvet hak edilmiştir (innehâ müstehakkatün).¹⁹ Dolayısıyla nübüvvet özellikle mu'tezilî kelamcılara göre herhangi bir amelin karşılığıdır (innehâ cezâün alâ amelin).²⁰ Nübüvvet söz konusu olduğunda mu'tezilî kelamcılar tercih ettiği bu ifadelerde öne çıkan vurgu insan/peygamber ve onun ameli/fiili olduğu için nübüvvet bize göre insani fiilin karşılığı olarak değerlendirilmektedir. Ancak gerek sünnî kelamcılar gerek mu'tezilî kelamcılar nübüvvetin kesbî olduğu yönünde açık bir görüş belirtmemiş, her iki yaklaşım da onun vehbî olduğu konusunda ittifak etmiş gözükmektedir.²¹ Mu'tezilî kelamcılar nübüvvetin yalnızca ilahi iradenin tecellisi şeklinde gerçekleşmediğini, aksine peygamber olacak kişinin önceden birtakım hazırlık yapması veya bu konuda yeterlilik sahibi olması gerektiğini belirtmiş ancak bu sayede nübüvvetin Allah tarafından verileceğini kabul ederek sünnî yaklaşımın iddia ettiği nübüvvetle ilişkin seçimi belli ölçüde sınırlandırmıştır. Mu'tezilî düşünceye göre nübüvvet amele verilen bir karşılıktır ve böylece

¹⁶ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, 176.

¹⁷ el-Eş'arî, *Kitâbu Makâlâti'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfi'l-Musallîn*, 155; Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Sarkaç Yayınları, Ankara 2010, 337, 338, 344. Ayrıca sebepliliğin kabul edildiğine dair bakınız: Wolfson, 427 vd., Demir, 99 vd.

¹⁸ el-Eş'arî, *Kitâbu Makâlâti'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfi'l-Musallîn*, 229-231; Watt, 322,327.

¹⁹ el-Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl*, XV, 36.

²⁰ el-Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl*, XV, 35.

²¹ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, 175; el-Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 568.

Allah'a isnat edilen fiillerle ilgili olarak gelişen sebepsizlik ya da gayesizlik gibi nitelermelerin önüne geçilmektedir. İşte bu, insana özgür irade tanımakla, onu sorumlu kılmakla ve alemin değişmez yasalarını kabul etmekle mümkün olmaktadır. Mutlak hakim bir tanrı tasavvuruna sahip olan ve Allah-alem-insan ilişkisini bu anlamda değerlendiren bir yaklaşıma göre nübüvvet, 'ben seni şu kavme ve bütün insanlığa peygamber olarak gönderdim' ya da 'benden onlara tebliğ et' yahut 'seni gönderdim ve onlara haber ver' ifadelerinde açık bir şekilde gözükken salt ilahi iradenin bir fiili olarak haber verme anlamında 'nebe' köküne; insan etkinliğini ve kendi içerisinde bir işleyişin hakim olduğu alem anlayışını kabul eden bir yaklaşıma göre de özel birtakım fiillere karşılık olarak verilmiş ilahi bir ödül anlamında yükseklik ifade eden 'nebv/nebâvet' köküne irca edilmektedir.²² Sünnî ve mu'tezilî yaklaşımlar bağlamında nebî ve nübüvvet konusu üzerinde ele aldığımız bu farklılıklar her iki yaklaşımın düşünce yapılarına hakim olan Allah-alem-insan anlayışlarında görüldüğü gibi daha derin tasavvurların varlığına işaret etmektedir.

4. Nebî ve Resul Kavramlarının İçeriklendirilmesi

Peygamberi ifade eden nebî ve resul kavramları, Arap dilinde yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Bu kavramların dilsel/etimolojik ve ıstılahî/terimsel manada neye karşılık geldiği, aralarında bir farkın olup olmadığı, birbirleri yerine kullanımın imkânı ise klasik kelimelerinde tartışılan bir konudur. Özellikle sünnî kaynaklarda söz konusu kavramlar arasında bir ayrıma gidilmekte ve bu ayrım nasslar (Kur'an ve Sünnet) üzerinden delillendirilmektedir.²³ Buna karşılık en güçlü ifadesini ve savunusunu Kâdî Abdulcebbar'da gördüğümüz Mu'tezile ekolü sünnî kaynakların iddialarına ilişkin itirazlarda bulunmakta ve bu itirazlarını kendi yaklaşımlarına uygun bir şekilde savunarak ispat etmektedir.²⁴

Dilsel anlamda resul, saçın uzaması, hayvanın yavaş yürümesi gibi özünde bir yavaşlığın söz konusu olduğu 'r-s-l' kök harflerinden²⁵ -gramatik olarak 'ifâl' kalıbından- yönlendirme, gönderme anlamında türetilmiş bir kelimedir ve anlamı mürsel (gönderilmiş) demektir.²⁶ Aslında bu anlamı ile resul, haber verme manasında nebî kelimesi ile benzer bir görünüm arz etmektedir. Nitekim her iki kelime de insanî bir müdahaleden uzak yalnızca Allah tarafından gerçekleştirilen bir eylemin neticesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak 'nebv/nebâvet' kökünden türediği iddia edilen nebî kelimesinde etimolojik/ıstılahî düzeyde işaret ettiğimiz ve mu'tezilî yaklaşım tarafından kabul gören insanî hareketin resul kelimesinin dilsel kökeninde var olduğu söylenemez. Bu anlamda nübüvvet,

²² Cürçânî'ye göre peygamber göndermede, ne halvet ve uzletle yapılan riyazet ve mücahedelerle kazanılan araz ve durum ne de filozofların iddia ettiği gibi cevherin saflığı ve fitratın temizliği gibi zâti bir istidat şart koşulur. Aksine Allah kullarından dilediğine rahmetini verir. Bu anlamda peygamberlik bir rahmettir, vebhîdir ve yalnızca Allah'ın dilemesine bağlıdır. el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 242.

²³ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, 174; et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 6; el-Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, 98.

²⁴ el-Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 567, 568; el-Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, 98.

²⁵ İbn Manzûr, III, 1644; er-Râğıb el-İsfehânî, 258; el-Firûzâbâdî, *Mecduddin Muhammed b. Ya'kûb, el-Kâmûsu'l-Muhît*, Tahkik: Muhammed Neim el-Arkusûsî, Muessesetu'r-Risâle, Dimeşk 1998, 1006.

²⁶ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, 174; İbn Manzûr, III, 1644; el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 1006.

insanın onu elde etmesi bakımından bir fiili yani hareketi; risalet ise bir durgunluğu anlam itibarıyla içerisinde barındırmaktadır. Söz konusu durum her iki kavram arasında en azından etimolojik/dilsel düzeyde var olan bir ayrıma işaret etmektedir. Bu ayrım nebî veya resulün toplumsal düzeyde gerçekleştirdiği faaliyetle de uyum içerisinde. Nitekim resul insanları inanmaya davet ettiği yeni bir şeriat sahibi olmasına rağmen nebî söz konusu şeriatı uygulamak veya düzenlemek üzere gönderilmiştir.²⁷ Birbirini takip eden Şeriatler ise dini tarihte iz bırakmış kapsamlı bir değişimi ifade etmektedir ki bu değişim zaman bakımından uzun sayılabilecek aralıkları kapsamaktadır. Bu nedenle de risalet, durgunluk ya da yavaşlık özelliğine sahip bir görünüm arz etmektedir. Yine peygamberlerin sayısı hakkında rivayet edilen hadise göre resul sayısının az oluşu tarihi anlamda bahsedilen köklü değişimin sürekli olmadığını yani bu tür bir değişimin ancak uzun bir sürede gerçekleşebileceğini destekler mahiyettedir. Nebî ve resul ayrımına giden Pezdevî (ö. 493/1100) şeriat sahibi olmak ve Allah'ın Cebrail'i göndermesi gibi durumların sadece resuller için söz konusu olduğunu belirtir.²⁸ Aslında Allah'ın Cebrail'i sadece resullere göndermesi başka kelamcılar tarafından da söz konusu ayrıma işaret etmek için zikredilir. Söz gelimi Mâturîdî (ö. 333/944)'ye göre resul, Cebrail aracılığıyla vahye ulaşacaktır.²⁹ Bu açıdan konuyu ele aldığımızda nebînin Cebrail ile ilişkisi sınırlı gözükmektedir. Nebînin aldığı vahiy ise ilham yoluyla ya da rüyada gösterme şeklinde gerçekleşmektedir.³⁰ Mâturîdî ve Pezdevî'nin işaret ettiği ayrıma Cürcânî (ö. 816/1413) de iştirak ederek resulün nübüvvet vahyinin üzerinde özel bir vahiy şekli ile daha üstün olduğunu belirtir. Ona göre resul Cebrail'in, kendisine Allah'ın kitabını indirdiği kimsedir.³¹ Nebî ve resul arasındaki ayrıma işaret etmek bakımından başka itirazlar da bulunmaktadır. Şöyle ki; Allah tarafından haber gönderilen ve bu haberi tebliğ etme görevi verilen kişi resul ve nebî; vahye muhatap olup tebliğ görevi bulunmayan kimse ise yalnızca nebî olarak kabul edilmektedir.³² Bu yaklaşıma göre resul aldığı vahiy insanlara ulaştırmak zorundadır. Ancak aynı zorunluluk nebî için söz konusu değildir. Buradan nebînin sadece kendisini ilgilendiren, kendisine has bir vahye muhatap olduğu ve bu tür bir vahyin varlığı ortaya çıkmaktadır ki bunun mukabilinde başkalarına tebliğin zorunlu olduğu umumi vahiy yer almaktadır. Dolayısıyla resul ve nebî ayrımı üzerine geliştirilen bu yaklaşım, vahyin umum-husus

²⁷ el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 229; et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 6.

²⁸ el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 229.

²⁹ el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kurân*, I-XVII, Tahkik: Murat Sülün, İnceleme: Bekir Topaloğlu, Daru'l-Mizân, İstanbul 2007, IX, 144, 145; *Te'vilâtu'l-Kurân*, Tahkik: Ahmet Vanlıoğlu, İnceleme: Bekir Topaloğlu, Daru'l-Mizân, İstanbul 2010, XVII, 79, 80. Ayrıca bakınız: el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kurân*, Tahkik: Ahmet Vanlıoğlu, İnceleme: Bekir Topaloğlu, Daru'l-Mizân, İstanbul 2005, I, 145.

³⁰ el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 229.

³¹ el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 214.

³² İbn Ebi'l-İzz, Sadruddîn Ali b. Ali b. Muhammed, *Şerhu't-Tahâviyye fi'l-Akîdeti's-Selefiyye*, Tahkik: Ahmed Muhammed Şakir, Vizâratu's-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, Riyad 1418, 117. Bu durum ilk bakışta bir çelişki olarak algılanabilir. Ancak Kur'an'da kendilerine vahiy geldiği halde bu vahiy insanlara bildirdiğine dair her hangi kaydın yer almadı isimler veya şahıslar mevcuttur. Hz. Musa ve Hz. İsa'nın annelerine yönelik vahiyler (Kasas 28/7; Meryem 19/17.) bu şekilde düşünülmektedir ki genel eş'arî yaklaşıma göre de kadınlardan peygamber gönderilmesinde bir sakınca görülmemektedir. Yani bu durum onlar açısından bir problem oluşturmamakta, dolayısıyla resul ve nebî ayrımında öne sürdükleri bu iddia da varlığını devam ettirmektedir.

ifade ettiği şeklindeki bir algıyı beraberinde getirmektedir. Nebînin sadece kendisi için aldığı ve tebliğ zorunluluğu bulunmayan vahiy nübüvveti, resulün insanlara tebliğ etmekle görevlendirildiği vahiy de risaleti oluşturmaktadır. Bu anlamda risalet daha genel, nübüvvet ise daha özeldir. Çünkü risalet, kişinin doğrudan kendisiyle ilgili vahiy alması anlamındaki nübüvveti içermekle birlikte tebliğ zorunluluğu gibi başka görevleri de kapsamaktadır.³³ Ancak resul ve nebî kavramları için aynı durum geçerli değildir. Nitekim peygamberlik (nübüvvet-rişalet) söz konusu olduğu vakit tebliğle görevlendirilmesi bakımından resul nebîden daha özel olarak değerlendirilmekte ve nebîden farklı bir göreve sahip olduğu için de her resulün nebî olduğu ancak aksinin söz konusu olmadığı belirtilmektedir.³⁴ Yine sünnî kelamcılar tarafından sıklıkla üzerinde durulan bir diğer fark nebînin aksine resulün kitap sahibi olmasıdır.³⁵ Bu durum nebîye nazaran resulü belli ölçüde öne çıkarmaktadır. Nitekim bir kutsal kitap sahibi olmak ya da kendisine kitap gönderilmiş bir peygamber olmak, mevcut şeriatin uygulayıcısı olan nebîye kıyasla tarihi anlamda daha çok kalıcı olmaya ya da kendisinden sonraki nesiller tarafından bilinmeye dolayısıyla zamanı aşan bir sürekliliğe işaret etmektedir.

Sünnî yaklaşıma göre yukarıda ele aldığımız kelimelere ilişkin etimolojik/dilsel ayırım hariç tutulacak olursa resulün nebîden farklı olduğu yönünde zikredilen şeriat sahibi olmak, resul sayısının azlığı, Cebrail'in gönderilmesi, tebliğin zorunlu oluşu ya da kitap sahibi olmak gibi birtakım farklılıklar aslında nübüvvet ve risalet arasında mutlak bir ayırım anlamına gelmez. Aksine bu, kavramların iç içe olduğuna işaret eder. Nitekim nübüvvet, risaletin bir cüzü olarak nitelenirken,³⁶ nübüvvet içerisinde yer alan ve nübüvveti ihtiva eden risalet ise resulün aldığı vahyin niteliğinden dolayı bir yönü ile nübüvvetin aşılması şeklinde değerlendirilmiştir. Ancak risaletin nübüvveti aşan ve umum ifade eden yönüne işaret eden sünnî kelamcılar, risaletin nübüvvet içerisinde yer aldığı ve nübüvveti kapsadığı gerçekliğini belli ölçüde ihmal etmiş, konu yalnızca umum-husus tartışması etrafında sürdürülmüş ve her nebînin resul olmadığı şeklinde bir sonuca ulaşılmıştır.³⁷ Aslında nebî ve resul kelimelerinin etimolojik/dilsel farklılığı, genel sünnî yaklaşımı bu kelimelere ilişkin bir ayırma sevk etmiş devamında da nebî ve resulün almış olduğu vahiy üzerinden özel veya genel şeklinde bir ayırma gidilmiştir. Sünnî kelamcıların inşa ettiği tanrı tasavvuruna bağlı olarak nebî ve resul kelimelerinin etimolojik/dilsel-ıstılahî/terimsel düzeyde tanımlanması veya içeriklendirilmesi, nübüvvetin ya da risaletin peygamber olacak kişiye verilmesine ilişkin mu'tezilî iddialarda açıkça gözükten insani fiil vurgusundan uzak ve doğrudan ilahi fiilin bir sonucu olarak düşünölmektedir. Ancak bu durum mu'tezilî yaklaşım için insanî fiile yer vermemesi sebebiyle problem oluşturmuş ve Mu'tezile

³³ İbn Ebi'l-İzz, 117.

³⁴ el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, 154; İbn Ebi'l-İzz, 117; et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 6; Wensinck, A. J., "Resûl", İslâm Ansiklopedisi I-XIII, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1964, IX, 693.

³⁵ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kurân* I-XVII, Tahkîk: Murat Sülün, İnceleme: Bekir Topaloğlu, Daru'l-Mizân, İstanbul 2007, IX, 144, 145. et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 6; Wensinck, A. J., 693.

³⁶ İbn Ebi'l-İzz, 117.

³⁷ el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, 154.

kelamcılarını nebî kelimesinde fark ettikleri ‘insanî hareketi’ resul kelimesinde de aramaya sevk etmiştir. Aslında nebî-resul ayrımını kabul etmeyen mu’tezilî yaklaşımın temelde hedeflediği şey de budur.

Mu’tezile kelamcılarında Kâdî Abdulcebbar resul kelimesini dilsel yönden analiz ederek kelimenin müteaddî lafızlardan olduğunu, bu anlamda bir gönderen ve gönderilenin olması gerektiğini belirtir. Ona göre resul, mutlak olarak kullanıldığında Allah tarafından gönderilmiş anlamına gelir. Ancak takyîd ile Allah’tan başkası için de aynı kelime gönderilmiş anlamında kullanılabilir.³⁸ Kelimenin dilsel manada ‘Allah tarafından gönderme’ ile sınırlı olduğu ve yalnızca gönderenin fiiline işaret ettiği anlaşılmaktadır ki bu durum yine Kâdî Abdulcebbar tarafından açıkça belirtilmiştir. Ona göre etimolojik olarak risalet konusunda resulün herhangi bir fiili yoktur ve bu konuda yalnızca gönderenin fiiline itibar edilmesi gerekir.³⁹ İlahi fiilin sonucu risaletin gerçekleşmesi, Mu’tezile’nin adalet ve tevhid ilkelerine vurgu yaparak ortaya koyduğu insan özgürlüğü ve alemin sebepliliği gibi yaklaşımlarına, yine ‘bir amelin karşılığı olarak’ nübüvvetin verilmesi şeklindeki nebî kelimesine yönelik analizlerinde açıkça gözüken ‘insani fiil’ vurgusuna belli ölçüde ters düşmektedir. Mu’tezile’ye göre risaleti yalnızca gönderenin fiili olarak düşünmek, bu konuda gönderilene fiili anlamda yer vermemek dolaylı yönden onun varlığının son bulmasına neden olmaktadır. Nitekim risaleti Allah tarafından tek taraflı bir gönderme olarak kabul etmek, O’nun herhangi birini –ki o kimsenin henüz risaleti kabul veya red durumu gerçekleşmemiş, risalet konusunda bilgisiz ve bilme imkânı bile olmayan hatta kendisinden habersiz ya da yaratılmamış olan gibi nitelemelere sahiptir– gönderebileceği anlamına gelir.⁴⁰ Bu, mu’tezilî yaklaşım tarafından kabul edilmesi zor bir durumdur. Çünkü Allah’a yönelik böyle fiil isnadında bulunmak mu’tezilî Allah-alem-insan anlayışının bir sonucu olarak karşımıza çıkan tenzihî tanrı tasavvuruna uygun değildir. Muhtemel bir çelişkiye düşmek istemeyen Mu’tezile kelamcıları, konuya ilişkin insani fiile işaret etmektedir. Ancak bu sayede problem çözüme kavuşacaktır. Mu’tezilî yaklaşıma göre risaletin gerçekleşmesi için sadece peygamber olacak kişinin varlığı yeterli değildir. Her şeyden önce peygamber kendisine tevdi edilen görevi üstlenmeli yani bir fiil gerçekleştirmelidir. Üstlenme eylemi de ancak risalet görevini bilmekle mümkündür. Yine resul risaleti başka şeylerden ayırt edebilme gücüne sahip olmalıdır ki tebliğ görevini bu sayede yerine getirebilir. Allah’ın göndereceği resule yönelik zikredilen gaybet (görünür olmamak/göz önünde olmamak/bulunmamak), cehalet (ilmin olmaması), yaratılmamış olmak gibi risaletin gereğini yerine getirmeye engel muhtemel durumlar resul için söz konusu değildir. Dolayısıyla risalet, gönderenin (mürsil) tevdi etmesi ve resulün kabul etmesiyle gerçekleşen bir durum olarak izah edilmektedir.⁴¹ Ancak buradaki kabul etme eylemi dilden değil örften gelmektedir.⁴²

³⁸ el-Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 567.

³⁹ el-Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl*, XV, 28.

⁴⁰ el-Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl*, XV, 28.

⁴¹ el-Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl*, XV, 28.

Nitekim risaletin eda etme (gerçekleştirme) eyleminden önce olması gerekir. Bundan dolayı da risaleti kabul etti, onu eda etti ya da etmedi denilir. Böylece kabul etme eylemi risalete tabi olmakta, eda etme eylemi de kabul etme ve risalete tabi olmaktadır ki bu durum resul kelimesinin kabul etme eylemini de ihtiva edecek şekilde içeriklendirildiğini göstermektedir.⁴³ Sünnî kelamcılarının iddia ettiği gibi risaletin ilahi fiille gerçekleşen tek taraflı bir gönderme eyleminden ibaret olmadığı, bunun yanı sıra kabul etme (insani fiil) unsurunu da içerisinde barındırdığı ancak bu durumun dilsel olmaktan çok örf ile temellendirilmesi Mu'tezile'nin geliştirmiş olduğu bir yaklaşım olmakla birlikte konunun zemininde Allah-alem-insan anlayışı bulunmaktadır.

Mu'tezile kelamcılarının nübüvvet ve risalet konusunda aynı sayılabilecek görüşe sahip olmaları onları nebî ve resul kelimelerinin ıstılahî manada aynı olduğu yönünde bir görüş ileri sürmeye itmiştir. Nitekim onlar söz konusu kelimeler arasında dilsel farklılığı kabul etmekle birlikte terimsel ayrımı reddederler.⁴⁴ Nebî ve resul ayrımıyla ilgili kelamcılar tarafından en çok tercih edilen delil olarak karşılaştığımız Hac Suresi 52. ayette yer alan "...senden önce hiçbir resul ve nebî göndermedik ki..."⁴⁵ ifadelerine ilişkin Mu'tezile kelamcıları, bu ve buna benzer ayetlerin içeriğinde doğrudan nebî ve resul ayrımını ortaya koyan bir durumun mevcut olmadığını belirtmiştir.⁴⁶ Söz konusu ayet dikkate alındığında resul ve nebî kelimelerinin bu şekilde zikredilmesi bunlar arasında bir ayrımın olması gerektiğini düşündürmektedir. Ancak Kâdî Abdulcebbar'a göre iki kelimenin aynı manaya geldiğine delalet eden şey kullanımlarının birliktelik arz etmesidir. Nitekim her iki ifade birlikte ispat ve nefy edilmektedir. Birinin ispat edilirken diğerrinin nefyedilmesi durumunda sözle ilgili bir çelişki ortaya çıkacaktır. İşte bu, söz konusu kelimelerin manada birleştiklerine delildir. Ayrıca ayette zikredilen 'irsâl'in fiil şekliyle her iki kelimeye yönelik kullanımı, bu kelimeler arasında cins farklılığına delalet etmez. Nitekim Allah Hz. Peygamberi peygamberlerden (enbiyadan) ayırarak aynı ayette zikretmektedir ki bu, Hz. Peygamberin peygamberlerden olmadığı anlamına gelmez.⁴⁷ Görüldüğü üzere nebî ve resul arasında varsayılan ayrım reddedilmekte ve iki kelimenin mantıksal düzeyde denkliliğine işaret edilmektedir. Yine Bakara Suresi 102. ayette yer alan "...alâ mülki Süleymân..." ifadesine yönelik Kâdî Abdulcebbar, mülkün nübüvvet olduğunu ya da söz konusu mülke nübüvvetin de dahil olduğunu söylemekte ve devamında nübüvvetin indirilmiş bir kitap ve şeriatı kapsadığını belirtmektedir.⁴⁸ Böylece sünnî kelamcılar tarafından nebî ve resul ayrımına yönelik zikredilenlerin ona göre bir farklılık olarak değerlendirilmediği anlaşılmaktadır. Yine mu'tezilî yaklaşım, Kur'ân'da

⁴² Burada 'örf' ile kastedilen dilin içerisinde bulunduğu toplumdaki kullanımıdır. Nitekim 'kabul etme' eylemi görüldüğü üzere kelimenin kökeninde olan dilsel bir izah değil bilakis dilin kullanımı ile geliştirilmiş bir açıklamadır.

⁴³ el-Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, XV, 29.

⁴⁴ el-Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 567.

⁴⁵ Hac 22/52.

⁴⁶ Nebî ve resul ayrımı Kur'ân'da açık bir şekilde belirtilmemiştir. Konuya ilişkin bakınız: Wensinck, A. J., 693.

⁴⁷ el-Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 568.

⁴⁸ el-Kâdî Abdulcebbar, *Tefsîru'l-Kâdi Abdi'l-Cebbâr el-Mu'tezilî*, Tahkîk: Hıdır Muhammed Nebha, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lübnan 2009, 80.

Hız. Peygambere bazen nebî bazen resul diye hitap edildiğine işaret ederek bu kelimelerin aynı yönde bir manaya sahip olduklarını, dolayısıyla bunlar arasında ayırım yapmanın imkânsız olduğunu vurgulamaktadır.⁴⁹

Sonuç

Nübüvvet konusu bağlamında resul ve nebî kavramları/kelimeleri arasında bir ayrımı kabul etmek veya bu ayrımı klasik kelamın detay bir tartışması olarak değerlendirmek ya da genel kanaate uygun bir şekilde resul ve nebî kelimelerinin birbiri yerine kullanımını uygun görmek elbette mümkündür. Ancak şunu ifade etmek gerekmektedir ki nebî ve resul kelimeleri sünî ve mu'tezilî yaklaşımların kendi teolojik yapılarına uygun bir şekilde içeriklendirilmiştir. Bu anlamda söz konusu kelimelere ilişkin tanımlamalar her iki yaklaşımın nübüvvet veya risalet konusundaki genel tutumlarından hatta bu tutumlarını da doğrudan belirleyen ve inşa ettikleri tanrı tasavvurundan bağımsız olarak gelişmiş değildir. Nitekim mu'tezilî yaklaşım Allah'ın adaletine vurgu yaparak geliştirdiği tanrı tasavvuru neticesinde insanı yapıp ettiklerinde özgür ve sorumlu kılmakta, yine âlemdaki işleyişi belli ölçüde kabul ederek insana alan açmaktadır ki bu anlayışa uygun bir şekilde nübüvveti, kulun ameline karşılık Allah'ın bir lütfu şeklinde değerlendirme imkânı elde etmektedir. Buna karşılık sünî yaklaşım Allah'ın iradesi, kudreti, yaratması gibi vasıflarını ön planda tutarak her şeye hâkim mutlak bir tanrı tasavvuru inşa etmiştir. Söz konusu yaklaşıma göre Allah kulları arasından dilediğini peygamber olarak seçer ve bu durum naslarla uyumludur.⁵⁰ Görüldüğü üzere konu dilsel olmaktan çok teolojik bir boyutta ele alınmakta ve tartışılmaktadır. Kelamî düzeyde tartışma konusu olan diğer pek çok konuda olduğu gibi nübüvvet ve onunla ilgili konular da sünî veya mu'tezilî yaklaşımın benimsediği/inşa ettiği kurgusal teolojik yapının bir yansıması olarak veya söz konusu kurguların zorunlu sonucu olarak ele alındığında daha anlaşılabilir sonuçlara ulaşılabilecektir. Bu durum teolojik yapının hangi ölçüde önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla sünî ve mu'tezilî yaklaşımın nübüvvet konusunda farklı görüşler ileri sürmelerinde inşa ettikleri teolojik yapının etkili olduğu açıkça gözükmektedir. İtikadî düzeyde kabul edilen söz konusu teolojik yapı/kurgu problematik olarak ele alınan konularda doğrudan ya da dolaylı bir biçimde etkinliğini hissettirmektedir. Daha açık bir ifadeyle kelami/ itikadî düzeyde tartışılan bütün konularda olduğu gibi nübüvvet konusu da kelami/itikadî düzeyde söz konusu kurgusal gerçeklikten kendi payına düşeni almış gözükmektedir. Bu çalışma kelamda tartışılan dini/itikadi konuların bir yönüyle kurgusal arka planına işaret etmesi bakımından ayrıca değerlendirilmelidir. Yine problem olarak ele alınan ve kendi içerisinde tutarlılık arz eden konuların farklı boyutlarda tartışma konusu yapıldığı ya da çözümlendiği ve bunun arka planında gizli bir etkin sebep olarak inşa edilmiş teolojik kurgunun varlığı unutulmamalıdır.

⁴⁹ el-Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 98.

⁵⁰ Hac 22/75; En'âm 6/124.

Kaynakça

- Aslan, Abdülgaffar, *İslâm'da Peygamberlik ve Yalancı Peygamberlik Olgusu*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009.
- Demir, Osman, *Kelâmda Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, Klasik Yayınları, İstanbul 2015.
- el-Âmidî, Seyfuddin Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Ali b. Muhammed, *Gâyetu'l-Merâm fî İlmi'l-Kelâm*, Tahkik: Ahmet Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir et-Temîmî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, Matbaatu'd-Devle, İstanbul 1928.
- el-Cuveynî, Ebu'l-Meâlî Abdulmelik b. Abdillâh b. Yusuf, *Kitabu'l-İrşâd ilâ Kavâidi'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, Tahkik: Muhammed Yusuf Musa-Abdulmunin Abdulhamid, Mektebetu'l-Hancı, Mısır 1950.
- el-Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed, *et-Ta'rîfât*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1938.
- el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I-VIII, Tahkik: Mahmud Ömer ed-Dımyâtî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Kitâbu Makâlâti'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfi'l-Musallîn*, Tahkik: Hellmut Ritter, Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden 1980.
- el-Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Tahkik: Muhammed Neîm el-Arkusûsî, Muessesetu'r-Risâle, Dimeşk 1998.
- el-Kâdî Abdulcebbâr, Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, Tahkik: Muhammed Hadr Nebha, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2012.
- el-Kâdî Abdulcebbâr, *Tefsîru'l-Kâdî Abdi'l-Cebbâr el-Mu'tezilî*, Tahkik: Hıdır Muhammed Nebha, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lübnan 2009.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Kitabu't-Tevhîd*, Tahkik: Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003.
- el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kurân* I-XVII, Tahkik: Murat Sülün, İnceleme: Bekir Topaloğlu, Daru'l-Mizân, İstanbul 2007.
- el-Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed, *Usûlu'd-Dîn*, Tahkik: Hans Peter Lens, el-Mektebetu'l-Ezheriyyetu li't-Turâs, Kahire 2003.
- er-Râğıb el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed, *el-Mufredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, I-II, Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, (by) (ty).
- es-Subkî, Tâcuddîn Ebî Nasr el-Vehhâb b. Ali b. Abdilkâfi, *es-Seyfu'l-Meşhûr fî Şerhi Akîdeti Ebî Mansûr*, Tahkik: Mustafa Saim Yeprem, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011.
- et-Teftâzânî, Sadeddin, *Şerhu'l-Makâsıd*, I-V, Tahkik: Abdurrahman Umeyra, Alemu'l-Kutub, Beyrut 1989/1409.

- et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Neseîyye*, Tahkik: Muhammed Adnan Derviş, Fazilet Neşriyat, İstanbul 2011.
- et-Tehânevî, Muhammed Ali, *Mevsûatu Keşşâfi Istilâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm*, I-II, Tahkik: Ali Dahrûc, Mektebetu Lubnân Nâşirûn, Beyrut 1996.
- İbn Ebi'l-İzz, Sadruddîn Ali b. Ali b. Muhammed, *Şerhu't-Tahâviyye fi'l-Akîdeti's-Selefiyye*, Tahkik: Ahmed Muhammed Şakir, Vizâratu's-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, Riyad 1418.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen, *Mucerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, Tahkik: Daniel Gimaret, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1987.
- İbn Manzûr, Cemaleddin b. Muhammed Mukerrem, *Lisânu'l-Arab*, I-VI, Dâru'l-Maarif, Kahire 1119.
- Watt, W. Montgomery, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, Sarkaç Yayınları, Ankara 2010.
- Wensinck, A. J., "Resûl", İslâm Ansiklopedisi I-XIII, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1964.
- Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri Müslüman Hristiyan Yahudi Kelamı*, Çeviren: Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.

**Geç Dönem Osmanlı Âlimlerinden Ali İrfan Eğribozî'nin *İlm-i Ahvâl-i Ruh* Adlı Kitabı
(Transkripsiyon ve Değerlendirme)**

The Book of *İlm-i Ahval-i Ruh* by Ali Irfan Eğribozî, a Late Ottoman Scholars
(Transcription and Evaluation)

Hatice TOKSÖZ

Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslam Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
Doç. Dr., Suleyman Demirel University Faculty of Theology
Islamic Philosophy Department
Isparta/Türkiye
toksozhatice@gmail.com | orcid.org/0000-0002-0459-3152

Muhammed Sami PARLAYICI

Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
İslam Felsefesi Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi
Suleyman Demirel University Social Sciences Institute
Islamic Philosophy Department Postgraduate Student
Isparta/ Türkiye
muhammedparlayici@gmail.com | orcid.org/0000-0002-7555-8151

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 18 Ekim / October 2022

Kabul Tarihi | Accepted: 4 Aralık / December 2022

Yayın Tarihi | Published: 20 Aralık / December 2022

Atıf | Cite as: Hatice Toksöz, Muhammed Sami Parlayıcı, “Geç Dönem Osmanlı Âlimlerinden Ali İrfan Eğribozî'nin *İlm-i Ahvâl-i Ruh* Adlı Kitabı (Transkripsiyon ve Değerlendirme)”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49 (Aralık 2022/2), 119-166.

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.

Copyright © Published by Suleyman Demirel University Faculty of Theology Isparta/Turkey

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

Mail: ilahiyatdergisi@sdu.edu.tr

Geç Dönem Osmanlı Âlimlerinden Ali İrfan Eğribozî'nin *İlm-i Ahvâl-i Ruh* Adlı Kitabı (Transkripsiyon ve Değerlendirme)*

Öz

Bu çalışma, geç dönem Osmanlı düşünürlerinden olan Ali İrfan Eğribozî'nin (ö.?) *İlm-i Ahvâl-i Ruh* adlı kitabının incelenmesi ve transkripsiyonu amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda H. 1327 ve H. 1341 yıllarında iki defa İstanbul'da farklı matbaalarda basılan eserin transkripsiyonu ve muhteva analizi yapılmak suretiyle literatüre kazandırılması düşünülmüştür. Eserin müellifinin hayatı hakkında çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Ancak yazarın *Şiven Yahud Hâtırât-ı Şebâbım* adlı eserinden hayatı ile ilgili bazı bilgiler elde edilmektedir. Müellif, günümüzde Yunanistan sınırları içerisinde kalan Eğriboz'da 1286/1869-70 yılında doğmuş, Mekteb-i Sultanî'de eğitim almış, Beyrut, Rodos, Diyarbakır, Manisa ve Afyon gibi çeşitli şehirlerde hem öğretmenlik hem de idarecilik yapmıştır. Eğitim, ahlâk, mantık ve dil alanlarında çeşitli eserler telif etmiştir.

İslam düşünce geleneğinin ilk döneminden itibaren ruh hakkında müstakil eserler kaleme alındığı görülmektedir. Bu literatürün son yüzyıldaki önemli bir örneği de Ali İrfan Eğribozî'nin *İlm-i Ahvâl-i Ruh* adlı kitabıdır. Müellif, *İlm-i Ahvâl-i Ruh* adlı bu eserinde insanı ruhu açısından incelemiş ve buna paralel olarak insanı maddî yapısı, ilmî kişiliği ve ahlâkî boyutuyla da tahlil etmiştir. Eğribozî, mezkûr eserini üç bölüme ayırmıştır. Birinci bölümde ruh konusunu ele alır, ikinci bölümde ruhun kuvvelerine, üçüncü bölümde de akıl, aklın güçleri, ilim, ahlâk, vicdan konularına yer verir. Yazarın *İlm-i Ahvâl-i Ruh* adlı bu eserinde ruh konusu ile birlikte ruhun kuvveleri başlığı altında sinir, beyin, beyincik, omurilik soğanı gibi insanın maddî yapısını meydana getiren bazı organlarını incelemesi ve bu organları ruhun idrak kuvveleri ile ilişkilendirmesi dikkat çekmektedir. Müellif, insanın ruh ve bedenden müteşekkil bir varlık olduğunu söyler. İnsanın ruhi güçlerini duyu ve akıl gücü şeklinde ele alan müellif, bu güçlerin insanın insân-ı kâmil olmasındaki rolünü vurgular. Ayrıca o, akıl gücünün ilim elde etmede yegâne vasıta olduğunu söylemektedir. Bu çerçevede müellifin ilmi, maddî (fennî) ve manevî (hikmet) olarak ikiye ayırdığı görülmektedir. Müellif, eserin son kısımlarında ahlâk ilmini İslam ahlâk düşünürlerinin görüşlerine benzer şekilde ele almaktadır. Ahlâkın tabîî değil, kazanılmış olduğunu söyleyen Eğribozî, ahlâk düşüncesinde heva ve vicdan kavramlarına dikkat çekerek, vicdanı mahkeme-i temyiz şeklinde adlandırır. Dolayısıyla İslam düşünce geleneğinde ruh konusundaki literatürün önemli bir örneği olan Ali İrfan Eğribozî'nin *İlm-i Ahvâl-i Ruh* adlı bu kitabı, hem muhteva olduğu meseleler hem de müellifinin konulara ilişkin yorum ve katkıları açısından kaydeğer bir eser niteliğindedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Ali İrfan, İnsan, Ruh, Akıl, Ahlâk, Vicdan.

* Metnin tashihinde yardımlarını esirgemeyen Osmanlı Arşiv Uzmanı Dr. Mustafa Küçük hocama ve katkılarından dolayı dergi hakemlerine teşekkür ederim.

**The Book of *İlm-i Ahval-i Ruh* by Ali İrfan Eğribozî, a Late Ottoman Scholars
(Transcription and evaluation)**

Abstract

This study aims to analyze and transcribe the book *İlm-i Ahvâl-i Ruh* of Ali İrfan Eğribozî (d.?), one of the late Ottoman thinkers. For this purpose, it is thought that the work, which was published twice in H. 1327 and H. 1341 in different printing houses in Istanbul, will be brought to the literature by transcription and content analysis. There is not much information about the life of the author of the work. However, some information about his life is obtained from the author's work called *Şiven Yahud Hâtırât-ı Şebabım*. The author was born in 1286/1869-70 in Eğriboz, which is now within the borders of Greece, studied at the Mekteb-i Sultani, and worked as a teacher and administrator in various cities such as Beirut, Rhodes, Diyarbakır, Manisa and Afyon. He has written various works in the fields of education, morality, logic and language.

It is seen that independent works have been written about the soul since the first period of the Islamic thought tradition. An important example of this literature in the last century is Ali İrfan Eğribozî's book *İlm-i Ahvâl-i Ruh*. In his work titled *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, the author examined human beings in terms of their souls. In addition, in the work, he analyzed the human being in terms of his material structure, scientific personality and moral dimension. The author divided her work into three parts. In the first part, it deals with the subject of the soul, in the second part, the powers of the spirit, and the third part, the mind, the powers of the mind, science, morality and conscience. In his work titled *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, it is noteworthy that he examines some organs that make up the material structure of man, such as the nerve, brain, cerebellum, spinal cord, and associates these organs with the cognitive powers of the soul, under the title of the spirit's powers. The author says that man is a being composed of soul and body. The author, who considers the spiritual powers of man as the power of sense and reason, states that these powers play an important role in man's being a perfect human being. He also says that the power of reason is the only means of obtaining knowledge. In this context, it is seen that the author divides science into two as material (scientific) and spiritual (wisdom). In the last parts of the work, the author deals with the science of ethics similar to the views of Islamic moral thinkers. Eğribozî, who says that morality is not natural, but acquired, draws attention to the concepts of whim and conscience in moral thought, and calls conscience as court of appeal. Therefore, Ali İrfan Eğribozî's book *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, which is an important example of the literature on the spirit in the tradition of Islamic thought, is a remarkable work in terms of both the issues it contains and the comments and contributions of its author.

Keywords: Islamic Philosophy, Ali İrfan, Human, Soul, Mind, Morality, Conscience.

Giriş

Ruh konusu, İslam düşünce geleneğinde varlığı ve mahiyeti açısından çokça tartışılmıştır. İslam entelektüel geleneğinde varlığı ve özellikleri, mahiyeti, yaratılmışlığı, ölümden sonraki durumu gibi hususlarla ruh konusu hem metafizik meselelerinin ele alındığı eserler içinde hem de telif edilen müstakil eserlerde incelenmiştir. Özellikle ilk dönemden itibaren ruh hakkında İslam filozoflarının müstakil eserler kaleme aldıkları görülmektedir. Mesela, Kindî'nin *Nefis Üzerine (Fi'l-Kavl fi'n-Nefsi'l-muhtasar)*¹ adlı eseri, İbn Sînâ'nın *Kitâbü's-Şifâ: Nefs*² adlı eseri, Fahreddin er-Râzî'nin *en-Nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvâhumâ*³ adlı eseri gibi metinler bu literatürün örnekleridir. Ruh hakkında yazılmış son yüzyılın örnek metinlerinden biri de Ali İrfan Eğribozî'nin *İlm-i Ahvâl-i Ruh*⁴ adlı kitabıdır.

Ali İrfan Eğribozî, geç dönem Osmanlı eğitimci ve düşünürlerinden biridir. Hayatı hakkında bazı bilgilere *Şiven Yahud Hâtırât- Şebâbım*⁵ adlı eserinden ulaşmak mümkündür. Eğribozî, Yunanistan'ın Eğriboz adasında 1286/1869-70 yılında dünyaya gelmiş, Mekteb-i Sultani'den mezun olduktan sonra bir süre Beyrut idadisinde öğretmenlik yapmış, ardından da Rodos, Diyarbakır, Manisa ve Afyon gibi çeşitli şehirlerde hem öğretmenlik hem de idarecilik yapmıştır. Bu okullarda Fransızca, Tarih, Coğrafya ve Matematik gibi dersler verdiği bilinmektedir.⁶ Eğribozî'nin yazdığı eserleri incelendiğinde ilme meraklı ve çok yönlü bir kişiliği olduğu göze çarpmaktadır.⁷ Zira mantık, eğitim, ahlâk ve ruh gibi konularda eser kaleme almıştır. Eserleri arasında *Medhal-i Mantık*,⁸ *Çocuklara Talim-i Fezâil-i Ahlâk*,⁹ *Rehber-i Ahlâk*,¹⁰ *Vatanını Seven Okusun*,¹¹ *Mufasssal Ahlâk-ı Medenî*,¹² gibi metinler zikredilebilir.¹³

¹ Kindî, "Nefis Üzerine (Fi'l-Kavl fi'n-Nefsi'l-muhtasar)", *Kindî Felsefî Risaleler* içinde, nşr. ve trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014, 244-250.

² İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Nefs*, nşr. ve trc. Mehmet Zahit Tiryaki, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021.

³ Fahreddin er-Râzî, *Kitâbu'n-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuvâhumâ*, trc. Hüsnü Aydeniz, Ankara: Elis Yayınları, 2019.

⁴ Ali İrfan Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, İstanbul: Ruşen Matbaası, 1909; Ali İrfan Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, 2. Baskı, İstanbul: Matbaa-i Ebu'z-Ziyâ, 1341. Bu çalışmada ve transkripsiyonda ilk baskı esas alınmıştır.

⁵ Ali İrfan Eğribozî, *Şiven Yahud Hâtırât- Şebâbım*, İzmir: Ahenk Matbaası, 1315.

⁶ Ayşe Koç, "Ali İrfan Eğribozî ve Osmanlıda Ahlâk Terbiyesi", *Son Dönem Osmanlı Ahlâk Terbiyecileri ve Ahlâk Terbiyesi*, (ed. M. Faruk Bayraktar), İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2015, 202-203; Yücel Çapar, *Ali İrfan Eğribozî'nin Ahlâk Anlayışı*, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya: 2019, 1.

⁷ Ali İrfan Eğribozî, *Şiven Yahud Hâtırât-ı Şebâbım*, 45; Nihat Köse, *Türkiye'de Cumhuriyet Öncesi Bazı Telif Psikoloji Kitapları Üzerine Bir İnceleme*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Fırat Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Elazığ: 2013, 11; Ö. Faruk Huyugüzel, *İzmir Fikir ve Sanat Adamları(1850-1950)*, Ankara: Özkan Matbaacılık, 2000, 55-56.

⁸ Ali İrfan Eğribozî, *Medhal-i Mantık*, İzmir: Ahenk Matbaası, 1313.

⁹ Ali İrfan Eğribozî, *Çocuklara Talim-i Fezâil-i Ahlâk*, İstanbul: Mahmutbey Matbaası, 1313.

¹⁰ Ali İrfan Eğribozî, *Rehber-i Ahlâk, Mekâtib-i Rüşdiyye ve İdadiyyenin İkinci Senelerinde Tedris Olunmak Üzere...*, İstanbul: A. Asadoryan Şirket-i Mürettibiye Matbaası (Bâb-ı Âli Caddesinde Numara 52), 1318.

¹¹ Ali İrfan Eğribozî, *Vatanını Seven Okusun*, İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1324.

¹² Ali İrfan Eğribozî, *Mufasssal Ahlâk-ı Medenî*, İstanbul: Artin Asadoryan ve Mahdumları Matbaası, 1327-1329.

¹³ Ali İrfan Eğribozî'nin eserlerinin büyük çoğunluğunun Osmanlıca basımları bugün mevcuttur. Mevcut eserlerinin listesi hakkında bk. Koç, "Ali İrfan Eğribozî ve Osmanlıda Ahlâk Terbiyesi", 203-204.

Bu çalışmada, Ali İrfan Eğribozî'nin ruh konusunda telif etmiş olduğu *İlm-i Ahvâl-i Ruh* adlı eserin tahlili ve transkripsiyonun yapılması hedeflenmiştir. Belirlenen bu hedef doğrultusunda önce kitabın genel özellikleri ve muhtevası hakkında bilgi verilecek, ardında da *İlm-i Ahvâl-i Ruh* başlıklı kitabın transkripsiyonu ortaya konulacaktır.

1. Eser Hakkında

Ali İrfan Eğribozî, *İlm-i Ahvâl-i Ruh* adlı bu eserinde ruh meselesine geniş yer ayırmakla birlikte insanı maddî yapısı, ilmî kişiliği ve ahlâkî boyutuyla incelemiştir. Ancak eserin muhtevasının tamamının geniş bir şekilde tartışılması bu çalışmanın sınırlarını aşan bir durumdur. Bu sebeple, müellifin insan, ilim ve ahlâka dair görüşlerini başka çalışmaya bırakarak, burada sadece eserin genel özellikleri hakkında ana hatlarıyla bilgi vermekle iktifa edeceğiz.

1.1. Eserin Müellife Aidiyeti

İlm-i Ahvâl-i Ruh adlı kitap, ilk olarak H. 1327 (M. 1909) yılında İstanbul'da Ruşen Matbaasında; ikinci olarak da H. 1341 (M. 1922-23) yılında Matbaa-i Ebu'z-Ziyâ'da basılmıştır. İkinci baskının iç kapağında neşreden "İkbal Kütüphanesi sahibi Hüseyin" bilgisi yer almaktadır. Müellif, eserin "İfâde-i Merâm" başlıklı giriş kısmında eseri telif etme süreci hakkında bilgi vererek, esasında *Dürrü'l-ahlâk fî furkânî'l-halâk* başlığıyla kapsamlı bir ahlâk eseri yazmak istediğini, ancak böylesi bir kitabın uzun bir zaman alacağı ve tamamlayamama endişesiyle, sadece hikmet-i nazariye bahsinde yer alan, ruh meselesine hasrettiği kitabı yazdığını ifade eder. Giriş kısmının sonunda yazar, kendi ismini zikrederek eserin kendisine aidiyetini müdellel kılar.

1.2. Eserin Muhtevası

Ali İrfan Eğribozî'nin kaleme almış olduğu *İlm-i Ahvâl-i Ruh* kitabının muhtevası insanı maddî ve ruhî özelliklerini kapsamaktadır. Kitabın iç kapağında Manastırlı İsmail Hakkı'nın¹⁴ eserin muhtevasının bu alanda yazılmış en önemli metinlerden biri olduğuna dair dikkat çeken notu (takriz) vardır. Yine metnin ikinci sayfasında da Üsküdarlı şair Talat Bey'in¹⁵ yazmış olduğu takriz bulunmaktadır. Müellif, kitabının giriş kısmında çalışmasını tamamlayamama endişelerini dile getirirken, sonunda da eseri tamamlayabilmesinden dolayı Allah'a hamd ettiği dua cümlelerine yer vermiştir. Ayrıca dua cümlelerinin ardından Sultan Beşinci Mehmet Hân'ın cülûsuna yakın günlerde eserin tamamlandığı (Rebiü'l-ahir 1327)¹⁶ şeklinde bir bilgi notu bulunmaktadır.

Müellif giriş kısmında, döneminde ruh konusuna dair Giridî Sırrı Paşa ve Hoca Tahsin Efendi'ye (1811-1881)¹⁷ ait iki eser bulunduğundan, ancak her iki metnin de birtakım eksiklikleri olduğu için detaylı olarak konuyu tahrir etme düşüncesiyle bu eseri kaleme aldığından söz

¹⁴ Manastırlı İsmâil Hakkı (1846-1912), son devir bir Osmanlı âlimidir. Bk. Salih Sabri Yavuz, "Manastırlı İsmâil Hakkı", *DİA*, Ankara 2003, 27:563-564.

¹⁵ Üsküdarlı Talat (1858-1926), tarih manzumeleriyle tanınan son dönem şair ve yazardır. Bk. Mustafa İsmet Uzun, "Üsküdarlı Talat", *DİA*, İstanbul 2012, 42: 376-377.

¹⁶ Ali İrfan, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, 101. Sultan Beşinci Mehmed (1844-1918), 27 Nisan 1909 tarihinde tahta çıkmıştır. Cevdet Küçük, "Mehmed V", *DİA*, Ankara 2003, 28: 289-291.

¹⁷ Tahsin Hoca, *Psikoloji yâhûd İlm-i Rûh*, sad. Yasin Yılmaz-Rukiye Kaptı, Konya: Çizgi Kitapevi, 2019.

etmektedir.¹⁸ Giriş kısmında müellifinin ifade ettiği üzere ruh konusuna hasredilen *İlm-i Ahvâl-i Ruh* adlı bu kitap, bir mukaddime (İfâde-i Merâm) ve “Mebhasü’r-Rûh”, “Mebhasü’l-a’sâb” ve “Mebhas-ı Kuvayi’r-Rûh” şeklinde üç ana bölümden oluşmaktadır.

Eğribozî, mezkûr eserin ilk kısmında ruha “cân, nefis, nefis-i nâtika, kalb”¹⁹ isimleri verildiğini ifade etmektedir. Nitekim İslam filozofları ruhu, nefis ve nefis-i nâtika şeklinde isimlendirmekte,²⁰ Gazzâlî de ruh, nefis, kalb ve akıl kelimelerini birbirleri yerine kullanmaktadır.²¹ Eğribozî, ruhun hakikatini de “bi-nefsihî kâim, bi-zâtihî müdrîk, âlât ve kuvâ ile bedende mutasarrîf, hâkim bir cevher-i mücerred olup cisim ve cismâni değildir.” şeklinde tarif etmektedir.²² Müellif, bu tanımda ruhu kendi başına var olan, zâtî bakımından idrak eden, alet ve kuvveleri ile bedende tasarrufta bulunan gayri cismani bir cevher şeklinde tasvir etmektedir. Hatta o, bir mukayese yaparak Allah’ın nazardan gizlenmiş olduğu halde bütün olarak âlem ve âlemde var olan her bir varlığın her bir parçasından haberdar olduğu gibi, ruhun da hem bedende var olup hem de bedeninin her bir fiil ve hareketi hakkında bilgi sahibi olduğunu belirtmektedir. O, “Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: Ruh rabbimin emrindedir ve size pek az bilgi verilmiştir.”²³ mealindeki ayeti zikrederek, ruhun insan idrakini aşan bir yüceliğe sahip olduğunu, ne kadar çaba sarf etse de yine ruhun mahiyetine tam manasıyla insanın hakim olmayacağını düşünmektedir.²⁴ Ruhun varlığı hususundan insanın fiillerini dikkate alan müellif, bu fiillerin insanın vücudunda başka bir şeyin varlığının delili olduğunu düşünmektedir. Bu ise ruhur ve ruh ölüm ile birlikte insan bedeninden ayrılmaktadır.²⁵

İnsanın ruh ve bedenden müteşekkil bir varlık olduğunu söyleyen Eğribozî, mezkûr eserinin ikinci bölümünde insan anatomisinden örneklerle insanın idrak vasıtalarını ve güçlerini ele almaktadır. Onun insan organizmasındaki sinir sistemi, sinirlerin işlevleri ve beynin anatomik yapısını ruhun idrak güçleri ile ilişkilendirerek anlatması takdire şayandır. Zira Eğribozî, bir taraftan sinir sistemi ve beynin özellikleri ile işlevlerini anlatırken tıp terminolojisi kullanır, diğer taraftan da akıl, irade ve duyu güçlerinin sinirlerle bağlantısını ve beyindeki konumlarından bahseder. Bu çerçevede müellif, tıp terminolojisini Hasan Mazhar’ın *İlm-i Teşrih-i Tavsiî*²⁶ kitabından aldığını da belirtir.

Müellif, insan organizmasında var olan sinirlerin ruhun bütün fiillerinin merkezi gibi adlandırılabilirliğini söylemektedir. Çünkü ona göre insanda ortaya çıkan fiillerde sinirlerin elektrik tellerinin iletişimi sağladığı gibi bir işlevi söz konusudur.²⁷ Eğribozî, beyni sağ ve sol şeklinde iki yarım küreden oluşan, düz değil, girintili çıkıntılı yapıya sahip şeklinde anlatır. O, beynin her bir

¹⁸ Eğribozî, *İlm-i Ahval-i Ruh*, 5.

¹⁹ Eğribozî, *İlm-i Ahval-i Ruh*, 14.

²⁰ Örneğin bk. İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: Nefs*, 59.

²¹ Gazzâlî, *İhyâu ‘ulûmi’ d-dîn*, trc. Mustafa Çağrıncı, İzmir: DİB Yayınları, 2020, 3: 6; a. mlf., *Hakikat Bilgisine Yükseliş (Meâricü’l-Kuds)*, trc. Serkan Özburun, İstanbul: İnsan Yayınları, 2002, 15.

²² Eğribozî, *İlm-i Ahval-i Ruh*, 18.

²³ İsrâ Sûresi, 17/85.

²⁴ Eğribozî, *İlm-i Ahval-i Ruh*, 15.

²⁵ Eğribozî, *İlm-i Ahval-i Ruh*, 7 vd.

²⁶ Ferik Hasan Mazhar, *İlm-i Teşrih-i Tavsiî*, İstanbul: Sağlık Bilimleri Üniversitesi Yayınları, 2019.

²⁷ Eğribozî, *İlm-i Ahval-i Ruh*, 23-24.

bölümünü, isimleri, uzunluk ve ağırlıkları, işlevleri açısından inceler. Hatta beynin insanın akli melekelerinin (melekât-ı akliye) mahalli olduğunu söylemektedir. Burada Eğribozî'nin bütün ruh sahibi varlıklarda melekât-ı akliye ve sevk veya ilhâm-ı tabî'î şeklinde iki manevi halin bulunduğunu söylemesi dikkat çekmektedir. Sevk-i tabî'iyi (icgüdü) canlı varlıkların hayatlarının devamı için gerekli gören müellif, onu yeni doğan çocuğun annesini emmesi, arıların petek yapması, ipek böceğinin kozalarını örmesi ve benzeri örnekler vererek açıklamaktadır.²⁸

Müellif, eserin üçüncü bölümünün ilk kısmını yine insanın ruhi güçlerine ayırmış, his, ihtisas, idrak ve irade kavramlarından hareketle insanın duyu ve akıl gücünü ele almıştır. Eğribozî'ye göre insanın duyu ve akıl güçleri insân-ı kâmil olmasında önemli rol oynamaktadır. Müellif, his, ihtisas, idrak ve irade, dış ve iç duyu, akıl, fikir ve akıl-fikir ilişkisi gibi kavramlar, özellikleri ve insanın öğrenme sürecindeki işlevi ile ilgili detaylı bilgi verdikten sonra bir tablo şeklinde duyu ve akıl güçlerini göstermektedir.²⁹

Ali İrfan, ilmi, “maddî ve ma'nevî mevcûdât-ı hâriciye ve zihniyeye ittîlâ' kesb etmek”³⁰ şeklinde tanımlamakta ve insanın ilmi elde etmesindeki yegâne vasıtanın akıl olduğunu söylemektedir. Ona göre ilim sahibi olup hatadan berî olan kimselere hakîm, hata içinde olan kimselere de cahil denilmektedir.³¹ Bu çerçevede müellif, İslam filozoflarının “İnsanın gücü ölçüsünce var olanların hakikatini bilmesi”³² şeklinde vazettikleri hikmet tanımına yer vermekte ve ilmi maddî (fennî)-manevî (hikmet) şeklinde ikiye ayırarak bir tasnif ortaya koymaktadır. Müellifin maddî (fennî) ilimler ile tabîî, riyazî ve nazarî ilimleri, manevî (hikmet) ile de amelî ilimleri zikrettiği görülmektedir.³³

Eserin son kısımlarında müellif, ahlâk ilmini ele alır. O, ilk defa Platon (ö. M.Ö. 347) tarafından ortaya konulan ve İslam ahlâk düşünürlerince de benimsenen nefsin akî (el-kuvvetü'n-nâtika/el-âlime), öfke (el-kuvvetü'l-gadabiyye) ve arzu (el-kuvvetü's-şehviyye) şeklindeki üç gücünü zikrederek ahlâkın akıl, şehvet ve gazab güçleri üzerine inşa edildiğini belirtmektedir.³⁴ Müellif, kelime olarak ahlâkın hulk veya huluk'un çoğulu olduğunu³⁵ *hulkun* insanın manevî, *halkın* da fizikî yapısı için kullanıldığını ifade eder. Ayrıca bir insan için iyi ve güzel denildiğinde hem dış hem de iç görüntüsünün kastedildiğini, bu çerçevede de *halkın* basar (göz) ile, *hulkun* da basiretle idrak edildiğini belirtir.³⁶

²⁸ Eğribozî, *İlm-i Ahval-i Ruh*, 28 vd.

²⁹ Bu tablo hakkında bk. Eğribozî, *İlm-i Ahval-i Ruh*, 68.

³⁰ Eğribozî, *İlm-i Ahval-i Ruh*, 72.

³¹ Eğribozî, *İlm-i Ahval-i Ruh*, 72-73.

³² Eğribozî, *İlm-i Ahval-i Ruh*, 74; krş. Kindî, “İlk Felsefe Üzerine (fi'l-Felsefeti'l-ûlâ)”, 126.

³³ Eğribozî, eserin ilimleri bir tablo şeklinde sunmuştur. Bk. Eğribozî, *İlm-i Ahval-i Ruh*, 75.

³⁴ Eğribozî, *İlm-i Ahval-i Ruh*, 76; krş. Kindî, “Nefis Üzerine”, 244-245; Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, nşr. ve trc. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, 164-169; İbn Sînâ, *Metafizik*, nşr. trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, 2: 204; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, nşr. Kostantin Zürek, Beyrut: The American University of Beyrut, 1967, 15-16.

³⁵ Eğribozî, *İlm-i Ahval-i Ruh*, 76; İbn Manzûr, “Halk”, *Lisânü'l-arab*, (Beyrut: Dârü'l-Lisani'l-Arab, 1970), 1: 889-890.

³⁶ Eğribozî, *İlm-i Ahval-i Ruh*, 76-77; Mustafa Çağrı, “Ahlâk”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 1989, 2: 1.

Müellif, ahlâk ile ilgili görüşlerinde heva ve vicdan kavramları üzerinde durur. Ona göre Allah insanı vicdan ve heva şeklinde iki zıt haslete sahip olarak yaratmış, ancak ikisiyle mücadele edip etmeme hususunda özgür bırakmıştır.³⁷ Eğribozî'nin vicdanı divân-ı âlî ve bir mahkeme-i temyiz şeklinde nitelendirmesi dikkat çekmektedir.³⁸ Ayrıca ahlâkın tabîî değil, kazanılmış olduğunu söyleyen Eğribozî, Allah'ın hiç kimseyi herhangi bir ahlâkî huy ile yaratmadığını, hikmeti gereği insanların gerçek mutluluğa ulaşması için peygamber gönderdiğini belirtmektedir.³⁹ Dolayısıyla *İlm-i Ahvâl-i Rûh* adlı eserde insanın, maddî ve manevî yapısı, ilmî ve ahlâkî kişiliğiyle incelendiği görülmektedir.

2. Eserin Transkripsiyonu

Çalışmanın bu kısmında önce transkripsiyonda takip edilen usûl hakkında bilgi verilip, ardından metin ortaya konulacaktır.

2.1. Tâkip Edilen Usûl

Ali İrfan Eğribozî, eserinin zahriyesinde metinde geçen bazı kelime hatalarının tashihine yer vermiştir. Bu çerçevede *İlm-i Ahvâl-i Ruh* adlı bu eser günümüz alfabesine çevrilirken, imlânın orijinalliğinin korunmasına dikkat edilmiştir. Ancak telaffuz bakımından bazı kelimelerin güncel ifadelerine de yer verilmiştir.

Metinde hemze (ـَـ) noktalama işaretlerinden düz kesme (ـْـ), ayın (-ع-) ters kesme (ـُـ) ile gösterilmiştir. Arapça ve Farsça kelimelerdeki uzun sesler, genellikle med harflerinin üzerine “â-î-û” şeklinde uzatma işareti konulmak suretiyle gösterilmiştir. Fakat kaf harfi gibi kalın harfler istisna tutulmuş ve bu harflerden sonra gelen med harflerinin üzerine çizgi konularak “-kâ-kî-kû” şeklinde yazılmıştır. “Ve” manasındaki vav (ـِـ) harfi, Arapça ibarelerde “ve” olarak latin alfabesine aktarılmıştır.

Metinde zaman zaman parantez “()”, köşeli parantez “[]” kullanımları, müellifin metin içinde vermiş olduğu dipnotlar aynı şekilde korunarak verilmiştir. Metinde basım hatası olduğu düşünülen birkaç kelimenin doğrusu metin içinde yazılmış, açıklaması da dipnotta verilmiştir. Yazarın tırnak içinde atfı yaptığı ayet ve hadisler aynı şekilde korunarak Arapça yazılışlarıyla verilmiştir. İlgili sure adı ve ayet numarası da dipnotta gösterilmiştir.

Eserde insanın anatomisini anlattığı kısımda yazarın vermiş olduğu resimler aynı şekilde metin içine yerleştirilmiş, ilimler tasnifi gibi yaptığı şemalar da benzer şekilde tablo yapılarak verilmiştir. Ayrıca yazarın metinde kullandığı nokta, virgöl, iki nokta, noktalı virgöl, ünlem, üç nokta ve soru işareti gibi noktalama işaretleri aynen kullanılmıştır.

³⁷ Eğribozî, *İlm-i Ahval-i Ruh*, 88.

³⁸ Eğribozî, *İlm-i Ahval-i Ruh*, 90 vd.

³⁹ Eğribozî, *İlm-i Ahval-i Ruh*, 76-86. Ali İrfan Eğribozî'nin düşüncesinde ahlâkın önemli bir ilim olduğu görülmektedir. Nitekim o, ahlâkî eğitim ile ilgili görüşlerini müstakil olarak *Rehber-i Ahlâk* adlı eserinde incelemiştir. Bk. Benjamin C. Fortna, *Mekteb-i Humayûn*, trc. Pelin Sıral, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, 271-283.

2.2. Metin (Transkripsiyon)

[2] Ali İrfan Eğribozî- İlm-i Ahvâl-i Rûh

Edîb-i lebib, şâir-i ateş-zebân Üsküdarlı Talat Beyefendi hazretlerinin takriz-i i'câz-nümâlarıdır ki derciyle kesb-i fahr eyleriz:

Rûhun ahvâlini tasvire muvaffak oldum

Âlim âlem-i ervâh derim şânında

Eser-hâme-i irfânımı tebcil ederim

Rûh vardır eser-hâme-i irfânında

[3] İfâde-i Merâm

İstibdâd-ı makhûr, cümlemizi kör bırakmak için her mel'aneti irtikâb ettiği gibi a'zam-ı bedâyi'-i İlâhiyeden bulunan (rûh)dan dahi bahs değil, rûh-nüvâz olan bu kelime-i tayyibeyi ağzımıza almak bile kat'iyen memnû' idi.

Lâkin şems-i tâbâna perde çekmek mümkün mü?! Erbâb-ı gayret, ashâb-ı hamiyet durur mu? Hafî olsun, tenvîr-i fikirden, ibrâz-ı hizmetten geri kalır mı? İşte bu nâçiz de adem-i bidâ'ama bakmayarak ve fart-ı gayretime mağlûb olarak (dürerü'l-ahlâk fi furkâni'l-halâk) nâmıyla ve üstâd-ı muhteremim Hicrî-i merhûmun irşâdıyla oldukça cesîm bir ahlâk kitabı yazmaya azm ve teşebbüs ederek hayli tesvîdâtta bulundum. Lâkin eserin cesâmeti hasebiyle henüz itmâm edilememesi ve itmâm için de birçok zamana ve tab' ve temsîli için de hayli fedakârlığa mütevakkıf olması: bunlardan ma'adâ ikmâl ve neşrine ömrün vefa edip etmeyeceğinin, muvaffakiyet elverip elvermeyeceğinin mechûl bulunması mezkûr risâlenin, (hikmet-i nazariyye) kısmına ait ve (rûh) mesele-i mühimmesine müte'allik mebâhisi bi't-tefrik (İlm-i Ahvâl-i Rûh) nâmıyla neşri te'emmül edildi. Ve bi-hamdihî te'âlâ işbu emel-i hâs ve hâlisimiz muvaffakiyet-pezîr oldu.

[4] Ancak (rûhdan bahsetmek câ'iz mi, değil mi?) münâzara-i ma'lûmesinin cevabı mebhas-ı mahsûsunda mukni' bir sûrette görüleceğinden burada yalnız:

(mâ lâ yüdrakü küllühû lâ yütrakü küllühû)

Hikmet-i pür-hakikatini serd ile iktifâ eyleriz. Şu hâlde (rûh)dan adem-i bahs fikri eyâ nerden sünûh etti? Evet. Bu fikir belki en ileri gelen bazı ulemâmızda bile bugün mevcuddur. Bunun sebebi ise şüphe yoktur ki akâid-i diniyyeye, çendân-ı riâyet ve mesâil-i şer'iyenin kuvve-i müfekkirede iyice tersîm ve tahkîm edilmesinden mütevelliddir. Yani imâd-ı akâid-i diniyyesi çürük olanlara bu bâbda gâyet vâzıh, be-gâyet mülzim-i delâil-i kâtı'a, berâhîn-i sâtı'a serd ve temhîd edilmezse derhâl sapırlar! Mezlaka-i hüsrân ve dalâlete saplanırlar!

Nitekim akâid-i diniyye, a'mâl-i şer'iyelerine mücerred mübâlâtsizliklerden dolayı nice gençlerimiz biraz mevâld-i selâse, az buçuk ilm-i teşrîh, bir mikdar ilm-i hey'et görür görmez ma'a't-te'essüf sapıtmaya, tabi'iyûndan, maddiyûndan, felsefiyyûndan, farmasoniyûndan ve daha bilmem ne yûndan olmaya başlıyor. Kudret ve azamet-i İlâhiyyeyi der-pîş-i tefekkür değil ism-i celîlullâh bile vârid-i hatır olmuyor.

Ne'ûzü bi'llâhi te'âlâ!

[5] Bunun için her şeyden akdem hüsn-i rezîn-i akâid-i İslâmiyye, kuvve-i müfekkirede iyice tahkîm ve tersîn edilmeli ve ondan sonra istenirse mehâfil-i şeyâtine girilsin, gulyâbanilerin, zebânilerin bütün ulûm ve funûnu bile öğrenilsin mümkün değil korkunun, sapmanın ihtimâli yoktur. Çünkü temel sağlamdır. Temel sağlam olduktan sonra üzerine her ne nev', her ne cesâmette bina kurulursa kurulsun endişe mutasavver değildir.

Şimdiye kadar (rûh) a dâ'ir münteşir âsâr-ı mu'tebere miyânında zikre şâyân yalnız merhûm Giridî Sırrı Pâşâ'nın (Rûh) ve Hoca Tahsîn Efendi merhûmun (İlmü'l-rûh) nâm kitâbları varsa da terekkiyât-ı fenn-i hâzıraya nazaran pek nâkısdırlar, denilebilir. Hele Sırrı Paşa merhûmun büsbütün izhâr-ı aczle işin içinden pek çabuk çıkıvermiştir. İşbu eser-i nâçiz ise âsâr-ı mevcûde-i münteşireden daha mufassal ve daha etraflı yazılmış olmasına nazaran hakîkate daha mukârendir zann olunur. Ma'a hâzâ:

Ve mâ tevfikî illâ billâh

Lâ ya'lemu'l-gaybe illallah

Ali İrfan Eğribozî

[6] Mündericât

1. Mebhas-ı rûh:

Vesâit-i idrâk-i rûhdan

2. Mebhas-ı a'sâb
3. Mebhas-ı dimâğ
4. Mebhas-ı muhh
5. Mebhas-ı muhih
6. Mebhas-ı mudîk-i dimâğ
7. Mebhas-ı basala-i sisâiyye
8. Mebhas-ı nühâh-i şevkî
9. Mebhas-ı sevk-i tabî ve melekât-ı akliyye

Kuvâyı Rûhdan:

10. Mebhas-ı hiss, ihtisâs, idrâkât ve irâdât
11. Mebhas-ı akl
12. Mebhas-ı kuvâ-yı akl
13. Mebhas-ı ilm
14. Mebhas-ı hulk
15. Mebhas-ı vicdân
16. Ahlâk hakkında bend-i mahsûs

[7] Mebhasü'r-rûh

Kendimi bileli bende bir anlayış olduğunu bildim ve el-ân da biliyorum. Bu anlayışla meşmûl-i nazarım bulunan vücûduma bakıyorum: El, ayak, baş, ilâ âhir, a'zâmı görüyorum. Şu a'zâmı parmaklarımın arasında muâyene ediyorum. Bunların ecsâm-ı sulbeden başka bir şey olmadığını anlayışım bana hükmettiriyor, fakat hîn-i muâyenede elimi a'zâmın üzerine vaz' ettiğim zaman bütün eczâ-yı vücûdum müte'essir bulunuyor ve bi'l-akis elimi kaldırdığım zaman o te'sîr zâ'il oluyor.

Bir nev-zâdın, ma'sûm bir yavrucağızın feryâd ü figânı vücûduma dokunmadığı hâlde yine bana te'sîr ediyor. Bir sûretde ki bazen ben de ağlamağa mecbûr oluyorum. Gülümsemesiyle beraber ben de ferahlanıyorum. Biri gelir bi-gayri hakkın beni tekdîr eder ise hiddetleniyorum. Tesrîr eder ise müteşekkir bulunuyorum. Kerîh bir koku [8] kendisinden beni nefret ettirir, kalbimde bir sıkıntı duyarım. Mu'azzeb olurum. Bir râyiha-i tayyibe beni kendisine meclûb eder. Derûnumda bir inbisât hisseder mütelezziz ve memnûn bulunurum. Bir hârik hâ'il bir amel-mândenin yerlerde sürünmesi, bir seffîlin hâl-i perişânîsi beni mahzûn, bi'l-akis umrânât-ı medeniyye, mini mini bir tıfl-ı şîr-hârın hâl-i cezbe-dârı, bir şahs-ı kâmilin fazl u inkâsı ve fart-ı zekâsı beni tenşît ve memnûn ediyor. Li-ecli'l-ekl ü şûrb ağzıma aldığım her şeyi dahi rağbetimi kendine celb veyâ selb eylemekden hâlî bulunmuyor.

Bazen hemen nevm hâline yakîn bir dalgınlığın meshûru bulunurum. Bir sûretdeki âlemden değil vücûdumdan bile geçerim. Hatta pîş-i nazarıma gelen âdemî temyîzden, söylediği sözleri anlamaktan âciz, yani bî-haber bulunurum. Bu sırada bütün idrâkât ve ihtisâsâtım âlem-i dâhiliyeme münhasır bulunur. Sonra nasılsa kendime gelir karşımdaki âdeme tevcîh-i fikr eder ve saatlerce ayakta beklediğine müte'essif olurum, i'tizâr ederim. Bazen bu hâle kitâb mütâla'a eder iken de tesâdüf eylerim, Meselâ beş-on sahîfenin mütâla'sından müstefid olduktan sonra bilâ-ihyâr dalmış bulunurum, fakat yine okurum. O kara satırları bir bir gözden geçiririm, hatta telaffuz [9] bile ederim. Lâkin bu hâlâtımın hiç birine vâkıf bulunmam. İşte böylece devâm etmekde iken bilmem nasıl olur da birden bire kendime gelirim. Bakarım ki sahîfe elli olmuş, buna inanamayacağım gelir. (Ben yirminci sahîfede idim, ne vakit buraya geldim?) diye kendi kendime söylenmeye başlarım. Ve yirminci sahîfeden ellinci sahîfeye kadar olan mütâla'âtımın mündericâtına vâkıf olmaya çalışırım. Birkaç sahîfe çevirir, gözden tekrar geçiririm. Bir türlü mümkün olmaz. Nihâyet bıraktığım yerden, yani yirminci sahîfeden i'tibâren tekrar okumaya başlarım ve bu sefer okuduklarıma vâkıf olunca: (Vay, buralarda neler varmış. Buralarını ben okudum ha!) diye kendi kendime hayret ederim.

İşte bütün bu ahvâl-i garîbeyi anlayışımın pîş-i muhâkemesine havâle ettiğim vakitte bana diyor ki: Senin derûn-ı vücûdunda bir şey var. Öyle bir şey ki büsbütün vücûdunun gayridir. Ma'a hâzâ beraberdir, hatta sen hayâtta buldukça vücûdundan gayr-i müfâriktir. Ancak ba'de'l-mevt ayrılır. Nitekim görmüyor musun emvâtta bu ahvâl-i garîbe ve acîbe müşâhede olunuyor mu? Vücûd o vücûd olduğu hâlde eski hâllerinin hiç birinden eser yok. Bir sûretdeki sen de [10] bu vücûdunun o vücûd olduğunda mütehayyirsin. Mümkün olsa inanmayacak, inkâr edeceksin. Fakat ne çâre ki ilm-i yakînün bu inkârına mâni' bulunuyor.

Şu hâlde şimdi te'emmül et!.. Şu meyyitten giden ne idi?.. Rûh... Ya şu kalan nedir?.. Vücûd!.. Öyle ise hiç şübhe etme ki sen vücûd ile rûhdan mürekkebsin. Vücûdunun benim sana bahş ettiğim iktidâr ile bir takım eczâ-i sulbe ve mâyi'adan mürekkeb ve kâbil-i neşv ü nemâ müsta'idd-i tefessüh ve fenâ olduğuna vâkıf olduk. Şimdi de rûhuna ittılâ'ı dilersin, çünkü şu vücûddan bir şey zâil olduğu hâlde görmedin ve âhar da görmez ve göremez. Ma'a hâzâ rûh şimdiye kadar görülmediği gibi şimdiden sonra da görülmeyecektir. Bunun için ihtimal ki inkârına kalkışmak istersin fakat şu bî-rûh vücûdunun eski hâliyle şimdiki hâlindeki fark-ı azîm ve bedîhîsini düşünerek mümkün değil böyle bir cür'etde bulunmazsın. Nasıl bulunabilirsin ki o vücûd biraz evvel seninle konuşur güler iken gözünün önünde birden bire başkalaştı. Konuşmaz, gülmez, duymaz bir hâle geldi. Bunun bu hâle gelmesine yed-i âhirin ya'ni sun'-i beşerin dahil yok ki: (ihtimâl bi'l-kimyâ tağyîr-i hâl etdi) diyessin. Bunu da diyemezsin. [11] Çünkü kimyâ ecsâmın eşkâl ve mâhiyyâtını bi't-tağyîr cism-i âhara tahvîl eder. Bu vücûdda ise şekil yine o şekil, cisim yine o cisim, fakat mâhiyeti değişmiş. Evvelce insân idi şimdi ise cism-i câmid olmuş. Demek ki her hâlde şu vücûddan gözün göremeyeceği bir şey zâ' il olmuş ki bu hâli almış. İşte o zâ' il olan şey (rûh)dur ki artık inkârına mecâl yok. Şimdi rûh, nasıl şeydir? Bunu bilmek istersin. Evet, cevârih, vücûdun gibi bunu da bilmelisin, lâkin bu bâbda istihsâl-i ma'lûmât için ne kadar çalışsan, ne kadar yorulsan vücûduna ve âlem-i hâriciye olan ittılâ'ın derecesinde mümkün değil muvaffak olamazsın. Çünkü vücûdunu, kâ'inatı gözün ile görüyorsun, fakat ayne'l-yakîn müşâhade olunamayan keyfiyyâtın ledünniyâtına ilim hâsıl etmek ise pek müte'essir ve bâ'zen gayr-i mümkündür. Nitekim kuvve-i câzibe-i arz, kuvve-i mîknâtiyye nedir? Keşfiyyât-ı beşeriyeden bulunan kuvve-i elektrikiyye nasıl hâsıl olur? Dem nedir? Ağdıye-i miğdeviyye ne sûretle kana mûnkalib oluyor? Şu'ûr nedir? Seneler geçdiği hâlde nasıl bir şeyin ismi hâtırda kalıyor? Hâtırât-ı mâziye safahât zihinden nasıl müntafî olmuyor? Nutk nedir? Nasıl oluyor da insân her bir [12] lisânı tekellüme kâbiliyet gösteriyor? Hayvanlar dahi zî-rûh oldukları hâlde neden onlarda bu hâssa yok? Zayıflamak nedir? İnsân nasıl olur da bir günde bir gecede tanınmayacak derecede zayıflıyor? İşte hep bu ve bunlara mümâsil nice mesâil-i dakîka vardır ki henüz hakâik ve künhiyâtı iyice anlayamamış ve âdetâ mazlûm bir hâlde kalmıştır. Bunun için insân meşhûd-ı bâsira-i takdîri olduğu âsârın mü'essirini -görsün görmesin- teslîm ve tasdîke mecbûrdur.

Rûhun da âsârı meydanda. Şu hâlde vücûdunda şek ve şübhemiz olamaz. Ama kendisine olan ilmimiz pek azmış. Varsın olsun, isterse hiç olmasın. Bir şey bilmemekle 'ademine hüküm olunabilir mi? O, âsârıyla kendini bize gösteriyor. Lâkin biz ilm-i kalîlimizle kendisini göremiyoruz, bilemiyoruz. Kabâhat kimde? Hiç şübhe yok ki bizde. Şu hâlde bütün kabâhatimiz, bütün acemizle beraber (Bizim anlayacağımız derecede bize görünmedin, Binâ'en aleyh senin vücûdunu biz de red ve inkâr ederiz.) diye koskocaman bir hamâkat mı ibrâz edelim? Bu kaziyye bir şâkirdin: - Hoca Efendi! Sen dersimi anlayabileceğim derecede tavzîh etmedin. Ben de anlayamadım. [13] Binâ'en aleyh senin şu dersi bana takrîr ettiğini ben de inkâr ederim- safsatasından zannolunmaz ki farklı bulunsun. Bunun için aklımızın erdiği kadar ilm-i rûha kesb-i ittılâ' çalışırız. Ancak aklımızın ermediği ve gidemediği

noktada dururuz; (Bize bahş olunan ilim buraya kadardır.) diye geri döneriz. Yoksa ileri gideceğim diye şaşalayıp sapıtmayız, cinnet görmeyiz. Nitekim bir seyyâh dâimâ bildiği yolu ta'kiben cây-ı maksûd ve selâmete muvâsaletle bezl-i ikdâm eder. Bilmediği kesdiremediği yoldan dâimâ mütebâ'id bulunur. Çünkü yolunu gâ'ib etmekten ve bu sûretle tehlikeye düşmekten gâyet korkar. Şâyet râh-ı selâmet iktinâhından saptığını ve tehlikeye ma'rûz bulunduğunu hisseder ise derhâl ma'lûmu olduğu yola kadar geri döner veyâhûd âhardan isti'âne eder. İşte biz de seyyâh misillü mesa'il-i dakîkade pek ihtiyâtlı davranmalı, aklımızın ermediği şeyden nükûl edip kuvâ-yı ma'neviyemizi, i'tikâdât-ı selîmemizi tehlikeye ilkâ eylememeliyiz.

El-aklû li-îfâ-yı vezâ'ifü'l-ubûdiyye

Lâ li-idrâki esrâri'l-rubûbiyye

Hikmet-i pür-hakîkati dahi havsala-i dimâğiyyemizin hâricinde [14] iştiğâlâtda bulunmamamızın lüzûmunu te'yîd ediyor.

Rûha: Cân, nefis, nefis-i nâtika, kalb dahi itlâk olunur. Meselâ (huzûzât-ı kalbiyye) denilince et parçasından ibâret olan kalb maddî olmayıp (huzûzât-ı rûhiyye) demektir. Kalbin isti'âraten rûh makâmında vech-i isti'mâli mücerred a'zâ-yı bedenin en mühimmi bulunmasından mütevelliddir. Fi'l-vâkı' insânın (a'zâ-yı bedeninden bir veyâ bir kaçından mahrûm olarak yaşayıp da kalbsiz yaşayamamasına nazaran kalbe her ne kadar (merkez-i hayât) denilebilirse de (mahzen-i rûh) aslâ denilemez. Zîrâ edilen tecârib-i teşrîhiyye ile mücerred ki kalb yerinden tamamıyla ref' olunarak vazîfesi âlet-i mahsûsa ile te'mîn edildiği yani dem-i müstahzar-ı şiryâna isâle olduğu müddetce hayvânın muvakkaten yaşamakta bulunduğu görülmüştür. Binaên aleyh ateşin kömüre, ziyânın havaya, kilâbın evrâkına, şahm-i lebenin âbına te'sîri nasılsa vücûd dahi rûhdan öylece müte'essirdir, yani rûh vücûdun şu noktasında veyâ bu noktasındadır, denilemez. Bi'l-akis vücûdun hangi noktasına temâs edilse orada mevcûdiyeti anlaşılacakla beraber o anda [15] yine her tarafında mevcûddur, yani vücûdun bir noktasından diğer noktasına intikâl etmez. Biraz daha tavzîh edelim: Cenâb-ı Hakk nazardan mahfî olduğu hâlde kâinat ve mahlûkâtın nasıl her cüz'ü ve noktasında hâzır ve nâzır, kâffe-i ahvâl ve ef'âlden haberdar ise rûhda muhît-i bedende öylece kâim, ef'âl ve harekâtına âlimdir. Hülâsa, rûhun mâhiyeti havsala-i beşere sığmayacak derecede âlî olduğunu Cenâb-ı Bâri

(قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا)⁴⁰

[Rûh, ef'âl-i İlahîden olup size verilen ilm-i kalil anın künh ve hakikatini idrâk eylemenize kâfi değildir] hitâb-ı izzetiyle tebeyyün ve kullarının bu bâbda ne kadar tedkîkât-ı dakîka, ne derece tahkîkât-ı amîka icrâ etseler, yine mümkün değil künhüne vâkıf olamayacaklarını emir ve telkîn buyurmuştur. Çok kimseler (قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي) âyet-i celîlesini ilm-i rûhdan 'adem-i bahs için bir hucet ittihâz ederek (rûh mevcûdât-ı insâniyedendir.) deyip geçmek ve (mâhiyet, evsâf ve ahvâlden kat'iyen bahs etmemek lâzımdır.) diyorlarsa da bu fikir mahz hatâdır. Zîrâ (rûh) a'zam-ı vesâ'il-i ma'rifetullâh bulunduğu cihetle (mâ yetevakkafu aleyhi'l-vâcibü fe-hüve vâcib) [16] fehvâsınca rûhun

⁴⁰ İsra Sûresi, 17/85.

dahi kemâl-i aklımızın yettiği, vüs'-i ilmimizin müsaid bulunduğu kadar ahvâl ve mâhiyâtından bahis ve münâzara ve bu sûretle kudret ve azamet-i İlahiyyeyi bir kat daha tasdîk ve teslîme müsâra'at etmeliyiz. Nitekim:

“men ‘arefe nefsehû fekad ‘arafe rabbehû”

Hikmet-i pür-hakîkati ma‘rifet-i nefse derece-i ittîlâ‘ımız nisbetinde Allahu zül-Celâl hazretlerinin ulviyyet-i zâtiyyesine, azamet ve kudret-i İlâhiyesine muttali‘ olacağımızı bize tebşîr ediyor.

El aczu an-derki'l-idrâki idrâk ve

Kişi noksanını bilmek gibi irfân olmaz.

cümle-i hikemiyesi, bedâyi‘-i Samedâniye karşısında mebhût oluşumuzun dahi ayn-ı kemâlden bulunduğunu mübeyyindir. Zîrâ bu noktaya ancak erbâb-ı kemâl varabilir çünkü takdîr-i ma‘rifetullah cehil ile değil ancak ilim ile mümkün olabilir. Ale'l-husûs: وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ

(الَّذِي كَفَرَ بِمَا يَدْعُونَ) ⁴¹ âyet-i celîlesi ebnâ-yı beşerin ma‘rifet-i nefsiyle lüzum-ı iştiğalini vücûb derecesinde tebyîn eyliyor.

[17] İllâ men sefehe nefsehû

emr-i şerîfi (ey cehl-i nefsehû felem yu‘raf Rabbehû) diye tefsîr olunur ki işbu âyet-i celîleye musaddak bulunan insân hâl-i mezellet-iştîmâliyle hayvân derekesine tenezzül eder. Ne‘ûzü billâhi Te‘âlâ!

(... أَوْلَيْكَ كَالْإِنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أَلَيْكَ هُمُ الْغَافِلُونَ) ⁴²

hitâb-ı izzeti dahi a‘zâm-ı bedâyi‘-i İlâhiyye olan mâhiyet-i rûh, i‘câz-ı Kur‘ân, mû‘cizât-ı enbiyâ, hakâik-i kâinât ve ledünniyât-ı eşyâ hakkında vüs‘-i ilmimiz, rusûh-ı akliyemiz derecesinde kesb-i ittîlâ‘ ve yakîn eylemekliğimiz için bir emr-i şedîd ve celîdir.

“Hümül-ğâfilûn”dan maksad-ı İlâhî, hiç şüphe yoktur ki (lâ ya‘lemûn, lâ ya‘rifûn, lâ yetezekkerûn, lâ ya‘kılûn)dur.

ان الله خلق آدم على صورته

hadîs-i şerîfi dahi ma‘rifet-i nefsin ma‘rifetullâha mirkât olacağına delîl-i celîdir. İmam-ı Gazzâlî hazretleri dahi insânın nüsha-i kübrâ olduğunu ve binâ‘en aleyh ma‘rifetullâha ancak ma‘rifet-i nefsiyle zafer-yâb olunacağını şu nazm-ı belîğ ve hakimânesiyle bize bildiriyor.

[18] Ve tez‘amu inneke cürmün sağîr

Ve fîke'l-müntavi'l-âlemü'l-ekber

Ma‘nâ-yı latîfi: (Ey benî âdem! Sen kendini ehemmiyetten ârî ve pek değersiz bir cürm-i sağîre izâfetle bedâyi‘-i İlâhiyeden hâlî mi zannediyorsun? Hâlbuki bilmiyorsun ki âlem-i ekber senin zât-ı vücûdunda müntavî ve müncelîdir.) Hülâsa:

(خلقت الاشياء لاجلك و خلقتك لاجلي) ve (الانسان سرى و انا سره)

⁴¹ Bakara Sûresi, 1/130.

⁴² A‘râf Sûresi, 7/179.

ehâdis-i kudsiyesi bize pek celî ve pek bedîhî bir sûretde bildiriyor ki insân, cemi'-i avâlim-i İlâhiyeye ve bedâyi'-i kevnîyenin nüsha-i kübrâ-i müstetâbı, ümmü'l-kitâb i'câz-me'âbıdır.

Zât-ı rûhun hakîkatine gelince:

Rûh; bi-nefsihî kâim, bi-zâtihî müdrîk, âlât ve kuvâ ile bedende mutasarruf, hâkim bir cevher-i mücerred olup cisim ve cismâni değildir. Hâdisdir. Hâdisiyyeti ancak hilkat-ı Bârî ile. Ebedîdir. Sıhhat-ı ebediyyeti nusûs-ı Kur'âniyye ve ehâdis-i Nebeviyye ile [19] müeyyedir. Müdrîkdir. İdrâk-ı kemâl dimâğ ile tekemmül eder. Mütelayız değildir. Binâ-berîn cihet ve mekândan münezzehtir. Mevcûddur. Lâkin mer'î-bi'l-ebâr değil mer'î-bi'l-âsârdır. İşte rûh, ancak bu hasâ'is-i celîle sâyesinde Cenâb-ı Bârî Te'âlâ hazretlerine muzâf olarak mahlûkât-ı sâireden mümtâz ve hâiz-i şeref-ihtisâs olmuştur.

İstitrâd

(Cevher) lafzının ma'nâsı nev'-i ulûm ve fûnûna göre tenevvü' ve tehallûf eder. Buradaki yanî (rûh)un ta'rifindeki cevherden maksad ise (bi-zâtihî kâ'im ve lâ-yetecezzî) demektir. Zîrâ kable'l-ihyâ âlem-i ezelde⁴³ ervâh mevcûd olduğu gibi ecsâdın fenâsından sonra dahi bâkî ve ebedî oluşuna nazaran ervâhın mevcûdiyeti, mevcûdiyet-i ecsâm ve ecsâda müftekir olmadığı ve binâ'en aleyh vücûdun gayrı bulunduğu [20] tezâhür eder.

Fenn-i teşrîh dahi rûhun, fa'âliyet ve hayât-ı hucreyât-ı bedeninin muhassalası olduğunu tasdik ile beraber istiknâh-ı mâhiyet ve hakîkatte aczini i'tirâf ve mütehasıslarını yanî müşerrihîni bu bâbda pek büyük ve derin veleh ve hayretlere müstağrak eylemektedir. Bu bâbda izhâr olunan istiğrâb ve hayretler pek tabîidir. Zîrâ mâdem ki Kâdir-i Mutlak (Celle Celâlühû) mâhiyet-i rûhun ilmîni biz nâçiz kullarına bahş etmemiştir, hiç şüphe yoktur ki ilâ-yevmi'l-kıyâme nev'-i benî beşer bu husûsda acz ve hayretten, kudret ve azamet-i İlâhiyeye teslim ve tasdikten başka zerret-i mâ hiçbir şeye muvaffak ve dest-res olamayacaktır. Ne hâcet, yukarıda dahi denildiği gibi bugün akl-ı beşer kuvve-i mıknaşiyyeyi, kuvve-i câzibe-i arzı, hatta mücerred kendi çîre-i dest mahâreti, mahz kendi çîregî-i akl ve firâseti bulunan ve küllü yevm vücûdundan pek büyük ve lâ-yu'ad istifâdeler edilmekte olan kuvve-i elektrikiyyenin bile esbâb-ı hakîkiyye-i husûlünü henüz me'a't-te'esüf keşif ve derk edemediği hâlde kâdir-i bî-hemtânın, sâni'-i yektânın kullarından bi-hasebi'l-hikme mahfi kıldığı esrâr-ı rûhu bilmekte âyâ nasıl istihsâl-ı muvaffakiyet edebilir?.. Bunun için rûh ve rûh kadar [21] bedî' olan havârik-i İlâhiyye karşısında hepimiz:

Subhâne men tehayyara fî sun'ihî'l-ukûl

Subhâne men bi-kudrethî ya'cizü'l-fühûl

zemzeme-i rûhaniyet-isâlesiyile tahlîl-i lisân ve tezyîn-i ezhân eylemek cümle-i ferâ'iz-i dîniyyemizdendir. Zîrâ her şeyin künh ve hakîkatini bilmek ilm-i küll'e mütevakkıftır ki bu da ancak Cenâb-ı Hakk'a mahsûsdur. Bu hakîkat dahi:

⁴³ Buradaki (ezeliyet) tekaddüm-i zamanı itibariyle kâffe-i muhlûkâtta tekaddüm demektir. Yoksa kendisine zaman sebk etmemiş demek değildir. Nitekim Cenâbı Nebi (اول ما خلق الله الروح), (انالله خلق الارواح قبل الاجسام بالف), (علم) buyurmuştur.

قُلْ إِنَّمَا (قُلْ إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ ...)⁴⁶ ve (... وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ)⁴⁵ ve (... وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا)⁴⁴ ve (عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ)⁴⁷ âyât-ı celîlesi ve (Hâlik, mahlûkdan a'lemdir) kazıyye-i bedâhat-isâlesiyle müeyyed ve müsbetdir.

(اذا خرجت روح العبد تلقاه ملكان يصعدان بها)

hadîs-i şerîfi dahi bazılarınca rûhun hâric-i bedende bulunduğuna dâir olan i'tikâdın butlânını sarâhaten göstermekde ve bu bâbda münâkaşât ve münâzarâta lüzûm ve ihtiyâç aslâ bırakmamaktadır.

Hülâsa âsâr-ı Kibriyâyı keşif ve idrâkta insânın acz-i tâmmını musaddak bulunan [22] mü'essir perdepûş-ı Kibriyâ âsâr-ı hayrette ve

İdrâk-i ma'âlî bu küçük akla gerekmez

Zîrâ bu terâzû o kadar sıkleti çekmez

kelam-ı hakikat-insicâmıyla işbu mebhas-ı mühimme nihâyet ve hitâm veririz.

[23] Mebhasü'l-a'sâb

VESÂİT-İ İDRÂK-I RÛH

Mebhasü'l-a'sâb⁴⁸

A'zâ-i bedeninin beynlerindeki irtibât ve münâsebâtı muhâfaza ile beraber vezâifini tanzîm eden ve hassasiyet, hareket ve fa'âliyetini idâre eyleyen cümle-i mahsûsaya (cümle-i asabiye) ve bundan bahseden ilm-i teşrîhin kısmına da (mebhasü'l-a'sâb) itlâk olunur.

Cümle-i asabiye; vezâif-i hayâtiyye ve hissiyenin vâsıtâ-i ehemm ve mu'tenâ-bihâsı ve meşy, hareket ve nutuk misillü ef'âl-i rûhiyyenin bâ'is-i aslîsi ve sebep-i yektâsıdır.

Cümle-i asabiye; fa'âliyet-i rûhâniyemizin merkezi gibi add olunmaktadır. Ancak tasavvurât, tahatturât, tefekkürât ve irâdâtın sûret-i tahassul ve teşekkülü, el-yevm vüs'-i beşer hâricinde bulunmakla, mechûl olduğundan cümle-i asabiyye "müvellidü'l-fikr ve'l-irâde" demek kat'iyen câiz değil ise de seyyâle-i elektrik istihsâlinde kömür ile tütyânın der-kâr olan derece-i ehemmiyeti kadar cümle-i asabiyyenin dahi ihtisâsât ve irâdâtın emr-i tevlîdinde elzemiyeti bidîdârdır. Şu hâlde cümle-i asabiye [24] müvellidü'l-fikr ve'l-irâde demekten ise vâsıtâ-i tevlîd-i fikr ve irâde demek daha evlâ ve savâb olmuş olur.

Cümle-i asabiye: (Cümle-i asabiye-i hayât-ı nesebiye) ve (Cümle-i asabiye-i hayât-ı uzviye) nâmıyla başlıca iki kısımdır.

Cümle-i asabiye-i hayât-ı nesebiye; kuvâ-yı hissiye ve irâdiyenin makarr ve menşe'i olup âlem-i hâricî ile beden arasında bir cihâz-ı mütevassıt ve nev'-i beşerde maddeyi rûha birleştiren ve sır ve hikmeti henüz tamamıyla anlaşılamayan bir râbıtâ-i hârikadır. (Merkezî) ve (Muhîti) olmak üzere

⁴⁴ Talâk Sûresi, 65/12.

⁴⁵ Yusuf Sûresi, 12/76.

⁴⁶ Mülk Sûresi, 67/26.

⁴⁷ Ahzâb Sûresi, 33/63.

⁴⁸ İşbu mebhas-i mühimmin tahrîrinde müşerrih-i şehîr Mazhar Paşa hazretlerinin (Teşrîh-i Tavsîfi)si esâs ittihâz kılınmıştır.

iki kısımdır. Kısım-ı merkezî, cevfi-i kahfda (Kafatasında)ki beyin ile amûd-ı fakrîde (bel kemiğinde)ki nühâ'-ı şevkî (murdâr ilik)den ibâret olmak üzere iki kısımdır ki a'sâb-ı kahfiye ve şevkiye denir.

Kısım-ı muhîfî, kısım-ı merkezîden ba'de't-tevellüd bedeninin kâffe-i nukâtına giden hubûl-i asabîden ibârettir. İşbu iki nev' a'sâb, gâyet hassâs olup his ve harekete, akıl ve arzuya hizmet etmekle beraber harâret ile alâim-i devrâniye ve tağdiyenin dahi taht-ı te'sîrinde bulunur.

Cümle-i asabiye-i hayât-i uzviyye ki gayr-i hassâsdır, derûn-i kahfdan mütevellid ve bir takım ukdelerden müteşekkil olup [25] her biri echize-i hazmiyye, teneffüsiye ve devriyye ve buna mümâsil a'zâyâ i'tâ-yı ağsân ve hubûl ederek şu'ûr ve ihtiyârın hükmü ve te'siri olmaksızın vezâif-i hayâtiyyeyi îfâ ve idâre eder.

Hülâsa cümle-i asabiyye-i hayât-i nesebiyye; ahvâl ve efâlimize cümle-i hayât-i uzviyye ise idâme-i hayât ve a'mâlimize hâdimdir.

Asab: (sehâyâ) denilen ve hâricden dahile doğru (ümmü's-sulb), (ğışâ-i ankebûtî) ve (ümmü'r-rakîk) nâmı tahtında üç kat ğışâ-i hûrda-bîni ile ihâta kılınmış bulunan bir cevher-i hayâtîdir ki (nevât) veyâ (mukevven-i evvel) ıtlâk olunur.

Ümmü's-sulb diğer iki ğışâdan daha kesîf ve mukâvimdir.

Ğışâ-i 'ankebûtî, ümmü's-sulb ile ümmü'r-rakîk miyânında kâin olup pek rakîk bulunduğu cihetle (kirpâsî-ankebûtî)ye⁴⁹ teşbih olunarak ğışâ-i 'ankebûtî denilmiştir.

Ümmü'r-rakîk diğer ğışâların en rakîk ve dakîki ve en ziyâde ev'îye-i demevîyyeyi muğallem bulunduğu cihetle merkez-i dimâğ için bir ğışâ-i muğaddî hükmündedir.

A'sâbın vezâif-i hakîkiyye ve mühimmesi iyice anlaşılacak [26] üzere tafsîlât-ı âtiyenin bast ve temhîdine lüzûm görülmüştür:

A'sâb-ı merkezîye; menâbî'-i ihtisâsât ve irâdâtîdir. A'sâb-ı muhîfiyye ise a'sâb-ı merkezîyenin âmâl ve a'mâlini ahz u i'tâyâ hâdimdir. Bir sûrette ki vilâyât, elviye, akziye ve nevâhîyi merkez-i hükûmete rabt eden telğraf telleri misillü bedeninin bi'l-cümle nukâtını merkez-i şevkîden ba'de'l-mürûr merkez-i dimâğa rabt eder.

A'sâb-ı muhîfiyye; hissî ve muharrikî olmak üzere iki kısımdır: (A'sâb-ı hissiye veyâ ile'l-merkezîye) hissiyât-ı hâriciyyeyi muhîf-i bedenden merkez-i dimâğa îsâl eder.

(A'sâb-ı muharrike veyâ ani'l-merkezîye); bi'l-akîs merkezde tahassul ve tekarrur eden irâdâtî muhîf-i vücûda sevk ve nakil eyler. Meselâ: elimize batan bir dikenin acısını dimâğımıza îsâl eden a'sâb-ı hissiyyedir. Dikeni elimizden çıkartıp vec' ve ızdırabından kurtulmamızı irâde eden ise a'sâb-ı muharrikedir.

Bir de bu iki nev a'sâbtan mürekkeb (a'sâb-ı muhtelite) vardır ki ân-ı vahidde his ve hareketi îbrâz eder. Yanî def'aten hem mütehassis hem de müteharrik bulunur.

Cümle-i asabiye-i hayât-i 'uzviyye; a'sâb-ı merkezîyyeden [27] mütevellid ve bir takım ukdelerden müteşekkil olup başlıca vazîfesi hazm, teneffüs, harâret ve deverân-ı dem ve buna mümâsil

⁴⁹ Örümcek ağı.

echizeye i'tâ-yı aḡsân ve ahkâm ederek a'sâb-ı merkeziyenin yanî şu'ûr ve ihtiyârın hüküm ve tesîri olmaksızın ta'bir-i esahh ile a'sâb-ı merkeziye müte'essir bulunmaksızın vezâife-i hayâtiyye-i bedeni îfâ ve idâre eder. Bunun için buna (a'sâb-ı ru'ûye-i miğdeviyye) dahi itlâk olunmuştur. Bunda şu'ûr ve ihtiyârın te'sîri yoktur dedik. Çünkü insân âlem-i hâricî ile küllî ve cüz'î münâsebâtta bulunduğu hâlde dimâḡ mütehassistir. Yanî insânda şu'ûr ve idrâk hâsıl olmaktadır. Hâlbuki insân âlem-i dâhilisinden, yanî hazım ve teneffüs misillü ef'âl ve iḡtidâ'îye ve hayâtiyesinden külliyyen bî-haber ve gayr-i müte'essirdir. Şu kadar var ki ef'âl-i müntazime-i hayâtiyyesine cüz'î târî olan halele derhâl vâkıf olarak emr-i tedâviye şitâbân olur. Bu da tabî'îdir ki muhtellât-ı hayâtiye-i bedeninin intâc ettiği evcâ' ve izdırâbâtta a'sâb-ı merkeziyenin mütehassis ve haberdâr bulunmasından mütevelliddir.

Yanî a'sâb-ı uzviyenin fâ'il ve meded-re's-i küllî olan a'sâb-ı merkeziyye 'arz-ı iftikârı ancak marîz düştüğündedir. Me'a hâzâ insânın âlem-i dâhilisinden bî-haber bulunması yanî [28] vazîfe-i hayâtiyesinin yed-i ihtiyârına mevdû' bulunmaması bir ni'met-i uzmâdır. Eğer bu vazîfe-i mühimme dahi diḡer ef'âl ve harekâtı misillü ihtiyâr-ı zâtîsine tevdi' edilmiş olsa idi hiç şübhe yok ki insân pek az bir zamân zarfında hâtime-keş-i hayât olurdu. Zîrâ hatâ ve nisyân ile âlûde bulunduğu cihetle ef'âl ve harekâtında dâima etmekde olduğu nice cüz'î ve küllî hatâlar misillü işbu vazîfe-i mühimme-i hayât-bahşâda dahi giriftâr hatâ olarak hayât-ı mu'azzezini dûçâr-ı tehlike eyler idi.

Mebhasü'd-dimâḡ

Dimâḡ, yukarıdan aşağıya iki nısf küreye münkasım olup her bir nısf küre dahi muhh, muhhîh, muzîk-i dimâḡ, basala-i sîsâ'îyye nâmıyla başlıca dört kısımdan mükevvendir. Ve her bir kısım da ebyaz ve sincâbî-iki cevherden mürekkebdir. Cevher-i sincâbî-üç dört milimetre kalınlığında olup dimâḡın sath-ı hâricîsini ihâta eylediğinden buna (kıt'a-i kaşriyye) denir. Elyâf veyâ huceyrât-ı sincâbiyye elektrik bataryası makâmında olup tevlîd-i akl ve irâdenin vâsıta-ı yegânesidir. Cevher-i ebyaz; dimâḡın kısım-ı dâhilîsini teşkil eyleyip buna (kıt'a-i merkeziye) denir. Elyâf veyâ huceyrât-ı beyzânın temâdîsi [29] a'sâbı teşkil eder ki elektrik telleri makâmındadır. Şu hâlde cevher-i sincâbiyenin vazîfesi husûl-i akl ve irâdeye âlet olmak, cevher-i ebyaz ise te'sîrât-ı hissiyyeyi muhîtden merkeze ve tesvîkât ve irâdât-ı muharrikeyi de merkezden muhîte nakil ve îsâl etmektir.

Her nısf küre-i dimâḡiyyenin muhît-i vücûdda olan teşe''uât-ı⁵⁰ a'sâbiyyesi mütesâlibdir. Yani sol cihetteki nısf küre-i dimâḡ-ı a'zâ bedeninin kısım-ı yemînine nâfizü'l-hükm ve'l-irâdedir. Şu hâlde yemîn nısf küre-i dimâḡda bir âfet 'ârız olduğu takdîrde bedeninin sol ciheti meflûc ve amel-mânde olur.

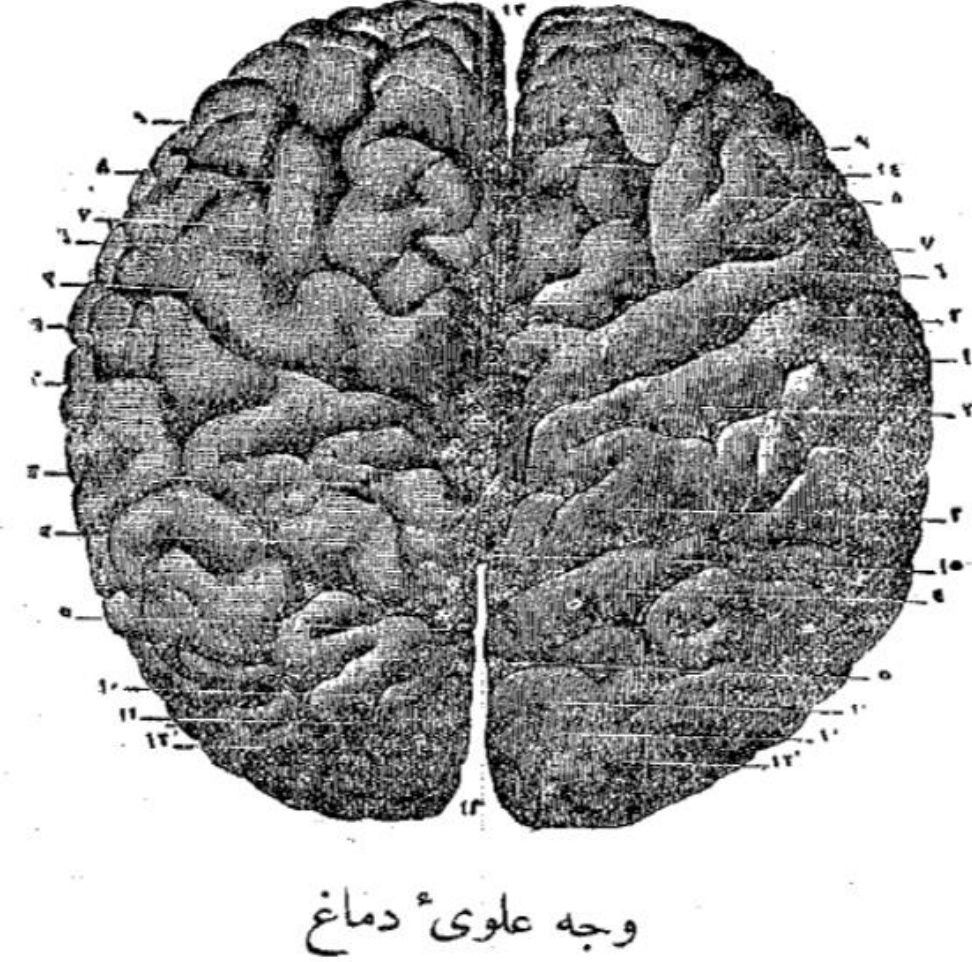
Her iki nısf küre-i dimâḡ yekdiğerine merbût olup vâsıta-i rabt olan gışâye (cism-i sefenî) itlâk olunur.

Dimâḡ, bi'l-cümle a'zâ-i vücûdiyeden ziyâde kana ihtiyâc mess etmektedir. Dimâḡ-ı beşer, hadd-i vustâ olarak 1800 ilâ 1900 gram sıkletindedir. Şimdiye kadar; (vefret-i akl dimâḡın sıklet-i vezniyesiyle mütenâsibtir) nazariyesi kabûl olunmakta idiye de ahîren ilm-i teşrîhin bahş etmiş olduğu muvaffakiyât-ı hârika ve nâfi'adan olarak tahakkuk etmiştir ki vefret-i akl, sath-ı dimâḡdan

⁵⁰ Yayılma.

meşhûd olan (telâfif = girinti) [30] ve (te'âric = çıkıntı) hasebiyle vüs'at-ı muhît-i dimâğ ile mütenâsibtir.

Zîrâ çok def'a dimâğı veznen daha hafif olanların dimâğı daha ağır olanlardan âkıl bulunduğu edilen tecârib-i teşrîhiyye ile tahakkuk etmiştir.



Şekil 1: Vech-i Uluvviye-i Dimâğ

[31] Mebhasü'l-Muhh

Muhh, dimâğın en büyük yanî dokuzda sekiz kısmı olup en ziyâde cevfi kahfın evc-i bâlâsını teşkîl ve işğâl eyler. İhsâsât, akıl ve irâdeye müvekkil bulunduğu cihetle kütle-i dimâğıyeyi teşkîl eden dört kıt'anın en mühimidir. Derûn-ı kahfda aldığı şekle nazaran bir derece beyzîdir. Sathı, müstevî olmayıp mi'â'-i rakik⁵¹ telâfif-i mütemevvicesine müşâbih yılkâvî ve girintili ve çıkıntılıdır ki (telâfif) ve (te'âric) itlâk olunur.

Muhhun vazîfesi; muhît-i bedenden merkez-i dimâğa vürûd eden tesvîkâtın ihtisâsât ve idrâkata bi't-tahvîl tasavvur ve irâdeyi tevlîd eylemektir. Şu hâlde cevher-i sincâbi-i muhh; fa'âliyet-i rûhaniyemizin merkezi gibi add olursa sezâdır. Zîrâ bugün cevher-i sincâbî-i muhhun bazı nâhiyelerinde bir takım hissiyât ve harekât-ı irâdiye merâkizi keşif olunmuştur ki bunun inkârı vücûd-ı

⁵¹ İnce bağırsak.

şemsin inkârına mu'âdildir. Meselâ: yesâr nısf küre-i dimâğda mevcûd merkez-i nutk imhâ edilmekle insân iktidâr-ı tekellümden mahrûm olarak yaşar. Şimdiye kadar merkez-i sem'î, merkez-i fehmi, merkez-i nutku, merkez-i tahrîri, merkez-i şemmi, merkez-i ğurûfu ve merkez-i lemsi gibi birçok merâkiz-i ef'âl ve irâdât keşif olunmuştur.

[32]



Şekil 2: Kaşr-ı Muhhda merâkiz-i rûhiyye-i fi'liye

1 ilâ 5 Merâkiz-i herekât-ı etrâf (Felc-i nısf tûlânî). 7 ve 8 Mültekâ-yı şefetânın merkez-i herekât (Felc-i vechî). 9 ve 10 Şefetân ile lisânın tekellüme mahsûs olan merkez-i herekâtı (Ma'dûmiyet-i nutk). 11 Zâviye-i fehmin merkez-i inkimâşî. 12 Re's ile gözlerin herekât-ı cenbiye merkezi ile yazı yazmak herekâtı merkezi (Adem-i kâbiliyet-i tahrîr). 13 Muharrer veya matbû' kelimâtı tanıyıp anlamak kuvve-i hâfızası merkezi ('Umyu'l-keâm) ve 14 Merkez-i dûrbîn (Nîm beyin). 15 Merkez-i sem'î (Asımiyyet-i kelâmı

[33] Mebhasi'l-Muhîh- Mudîk Dimâğ

Mebhasü'l-Muhîh

Muhîh veyâ dimâğçe; muhik taraf-ı süflîsinde kâ'in ve hemân küreviyyü'ş-şekl bir kütle-i asabiye olup muhhdan pek küçüktür. Ağırlığı 135 ilâ 140 gramdır. Muhhihde te'ârîc ve telâffiden eser yoktur. Sathında yalnız hutût-ı mütevâziye-i mâ'ile görülür. Muhîh, muhh gibi cevher-i sincâbî-ve ebyazdan mükevven olup, ancak cevher-i ebyâz kütle-i mecmû'a-i muhîhin sülüsünü teşkil eder. Ve hâricen muhh misillü cevher-i sincâbî-ile muhâtır.

Muhîhin tabaka-i sincâbiye-i muhîtiyesi pek ziyâde ev'iyeye-i şî'riyye-i demeviyyeyi hâvîdir. Vazîfesi yalnız harekât ve irâdât-i ihtiyâriyyeyi tanzîm eylemektir. Bu sebepten dimâğçede bir maraz ve âfetin hudûsu harekât-ı bedende bilâ-ihtiyâr bir takım intizâmsızlığı intâc eder.

Mebhas-i Mudîk-i Dimâğ

Mudîk-i dimâğ; veyâ hadebe-i halkaviyye kütle-i dimâğiyyenin muhh ile muhîhi basala-i sîsâ'iyeye rabt eden bir kısmı olup muhun tahtında ve basala-i sîsâ'iyenin fevkinde kâ'indir. Dimâğın en dar yeri ve halkaya müşâbih olup yekdiğeri üzerine mevzû' iki ğışâ-i müstevîden ibârettir.

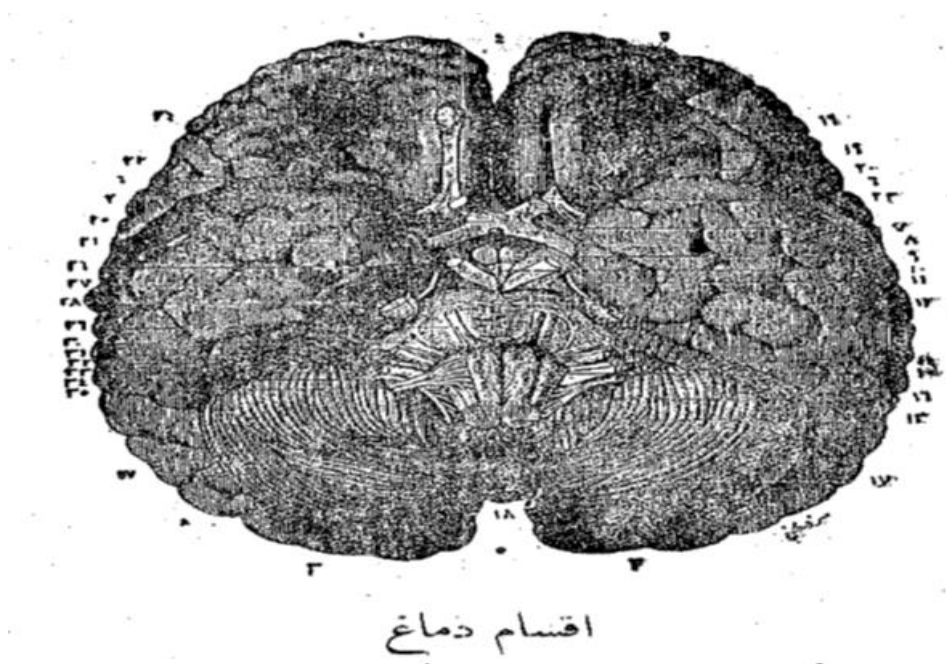
[34] Mudîk-i dimâğ, hiss-i umumînin merkezi gibi zan ve add olunmakta, yanî intibâ'ât-i hissiyenin merkez-i idrâki gibi telakki edilmektedir. Allahu a'lem hakîkatehû.

Mebhas-i Basala-i Sîsâ'iyeye

Basala-i sîsâ'iyeye; kitle-i dimâğiyyenin mudîk-i dimâğ ile muhîhden nühâ'-ı şevkîye mümted olan kısmı olup bir mahrût-ı nâkıs şeklindedir. Tûlü üç santimetre ve arzı en geniş olan mahalinde on sekiz milimetredir. Cihet-i süflîsi ki nühâ'-ı şevkîye mütemâdidir, Gâyet dayyık olduğundan (anîk-i basala) ismiyle zikr olunur.

Basala-i sîsâ'iyenin; muhîhin cihet-i halfisine doğru uzamış müsellesü'-şekl bir hufre-i sağîresi vardır ki ukde-i hayât itlâk olunur. Bu ukdenin tahribiyle beraber hayât ma'dûm olur. Çünkü echize-i devriye ve teneffüsiyeye giden a'sâbın, yanî a'sâb-ı ru'eviye-i mi'deviyyenin mebde' ve menşe'i burasıdır. Binâ'en aleyh bu noktaya bi't-temâs harekât-ı kalbiye ve teneffüsiyenin ta'tîli ise mevte intâc eder. İşbu ukde-i hayât ense hizâsında kafâ kemiği ile atlas kemiği arasında kâ'in ve mahfûzdur. Basala-i sîsâ'iyeye harekât-ı kalbiye ve teneffüsiye ile ef'âl-i hazmiye ve savtiyenin merkezî olup ehemmiyet-i azîmeyi hâizdir.

[35]



Şekil 3: Aksâm-ı Dimâğ

1. Nısf küre-i muhhlar. 12. Hadebe-i halkaviye. 13. Basala-ı sisâ'iyye. 17. Nısf küre-i muhîhler.

[36] Mebhâs-ı Nühâ'-ı Şevkî-Murdâr İlik

Nühâ'-i şevkî, basala-i sisâ'iyyeyi müte'âkib beyâz ve uzun bir habl-ı a'sâbîden ibâret olup mecrâ-yı şevkî, ya'nî 'amûd-ı fakrîde muhfûz ve gâyet mülâsıktır.

İşbu murdâr ilik, 'amûd-ı fakrînin⁵² nihâyet tûlca kâ'ide-i 'as'asa⁵³ kadar müntehîdir. Ancak sen terakkî etdikçe 'amûd-ı fakrî nühâ'-ı şevkîden ziyâde uzadığı cihetle ilik ekseriyetle (İkinci fıkra-i kutniyye) nâmı noktada kalır. Tûlü 40 ilâ 54 santimetre ve sıklığı otuz gram ve kutru on ile on iki milimetredir.

Nühâ'-ı şevkînin elyâfı "Dâhiliye" ve "Hâriciye" olmak üzere ikiye münkasımdır. Elyâf-ı dâhiliyesi, bi'z-zât nühâ'-ı şevkîden neş'et ettikten sonra cevher-i sincâbîden muhtelif tabakalarını yekdiğerine birleştirerek yine kendisinde müntehî olur. Elyâf-ı hâriciye ise, cevher-i sincâbî-i nühâ'dan neş'et birle basala ve hadebe-i halkaviyeyi seyrettikten sonra muhha mütevecih olur. Ve bu sûretle dimâğla peydâ-yı münâsebet eder.

Nühâ'-ı şevkî, dimâğ misillü sehâyâ ile muğallem ve cevher-i sincâbî-ile cevher-i ebyaddan mürekkeb bulunmaktadır. Şu kadar ki cevher-i sincâbîsi dimâğdaki [37] gibi sathında olmayup bi'l-akîs merkezinde ve cevher-i ebyazı sathındadır. Binâ'en aleyh nühâ'-ı şevkînin nâhiye-i merkeziyesi evâmîr ve irâdât-ı dimâğiyeyi nâkıldır. Şu hâlde nühâ', muhît-i beden ile dimâğ arasında mübellîğ-i âmm olup te'sîrât-ı hâriciyyeyi dimâğa ba'de'l-îsâl aldığı evâmîr ve irâdâtı a'zâ-yı muhît-i vücûda nakleyler. Demek oldu ki dimâğ, nutuk, basar, sem', şemm misillü sarf kahfâ âid olan vezâ'if ve irâdâtı sultân-ı dimâğ, sadr-ı ekbere bilâ-müracaat doğrudan doğruya kendi icrâ ve infâz eder.

Buna mukâbil nühâ'-ı şevkî dahi dimâğa bilâ-istîzân bel'ûmî-i lisânı⁵⁴ misillü bazı vezâif bi'z-zât icrâyâ me'zûndur. Ancak akabinde dimâğa i'tâ-yı ma'lûmât eylemeye mecbûrdur. Yani bazı ef'âl ve ahvâlin doğrudan doğruya nühâ'-ı şevkîde tehadüs ve tahassulüne medâr ve müsâ'id bulunan a'sâbın nukât-ı müntehâları dimâğa merbûttur. Demek hâkim-i küll, dimâğdır. Şu kadar var ki ahkâm ve irâdâtını ya bilâ-vâsita veyâ bi'l-vâsita icrâ eder.

[38] Mebhas-ı sevkü't-tabî'î ve melekâtü'l-akliye

Bidâyet-i emirde bilâ istisnâ bi'l-cümle zevîl-ervâhda iki nev' hâlât-ı ma'neviye müşâhade edilmektedir ki biri melekât-ı akliye, diğeri de sevk veyâ ilhâm-ı tabî'îdir. Her ikisinin de mahal ve mevridi dimâğdır. Sevk-i tabî'î; insân ve bi'l-cümle hayvânâtta mevcûddur. Bir sâ'ik-i ma'nevî; zî-rûhî maksad, menâ'at, elzemiyet ve ehemmiyeti bilâ-mütâla'a bazı a'mâlin icrâsına sevk eder. Bir sûretteki müte'allıklını bir saat veyâ buhar makinesi gibi hareket ve icrâ-yı fi'il ettirir. Bu fi'il ve hareketde akıl ve tefekkürün kat'iyyen dâhli yoktur.

⁵² Bel kemiği.

⁵³ Kuyruk sokumu.

⁵⁴ Dilin hareketi, yutkunmak.

Sevk-i tabî'î; kâffe-i zî-ervâhın nesil ve nev'lerini muhafazaya ihtiyâcât-ı tabî'îye ve zarûriyelerini tedârîke ve bu cihetle idâme-i hayâtlarına hâdimdir.

Sevk-i tabî'îde ilim yoktur. Yani icrâ-yı ahkâmı ilm üzerine müstenid olmayıp ancak lüzûm-ı tabî'î üzerine mübtenî ve bir siyâk üzerine cârîdir. Meselâ: yeni doğan bir çocuğun veyâ bir kuzunun memeyi ağzına alıp emmesi, doyduğu zaman bırakması, acıktığı zaman feryâd ü figân eylemesi, arıların peteklerini ve ipek böceklerinin kozalarını örmesi, [39] kuşların yuvalarını yapması, esmâk ve tuyûr-ı mâ'iyenin suda yüzmesi, hep sevk-i tabî'î âsârı olup başkasının verdiği ta'lîmâtla değildir. Ale'l-husûs yumurta derûnundaki civcivlerin gagalarıyla yumurtaları delip çıkması sevk-i tabî'înin derece-i hakîkatini tebyîne delîl-i kâfidir. Ancak sevk-i tabî'înin bilâ-idrâk bu hâlâtı, âvân-ı tufûliyette olup, sen terakkî ettikçe sevk-i tabî'îye tedricen ilim hudûs etmeye başlar. Binâ'ên aleyh zî-rûh da ef'âl ve harekâtını o ilm-i cüz'îye istinâden icrâya koyulur. Sen ilerledikçe ilim de o nisbette tezâyîd eder. Meselâ; mukaddemâ nevzâd; tekdîrden, tebessümden bir şeyi anlamaz iken iki, üç aylık oldukda vech-i ma'sûmânesine karşı gösterilecek cüz'î bir tekdîr ile ağlamağa ve bi'l-akis pür-şatâret edilecek bir tebessüme karşı gülmeğe, ızhâr-ı meserret ve hoşnûdî eylemeğe başlar.

Kezâ yeni doğan bir kuzu, hiç bir şeyle mütehassis değil iken bir iki ay, hatta beş on gün sonra anasının da'vetine mübeyyin sedâsına can atması ve kezâ bir iki aylık olan kedi yavrularının analarının mülâyim sadâlarına karşı pür-telâş koşmaları ve bi'l-akis yanından tebâ'üdlerini müş'ir sert sedâsıyla savuşup kaçmaları bize i'lâm ediyor ki [40] insân olsun hayvân bulunsun sevk-i tabî'înin hadd-ı lâyıkkına bi'l-vusûl tekemmülü, sinnin terakkîsiyle yani dimâğın derece-i neşv ü nemâsıyla mütenâsibtir.

Gerek insân ve gerekse hayvân, hâl-i tufûliyette iken hiçbir şeyi ta'lîm edemez iken sinn-i sabâvet ve temyîzden i'tibâren isti'dâdî derecesinde ta'lîm ve terbiyeyi kabûl etmeye başlar. Meselâ: papağan, kelb, maymun, ayı ta'lîm kabûl edecek bir zamana gelmedikçe sevk-i tabî'îlerinin hâricinde bazı ef'âl ve harekât mümkün değil ta'lîm ettirilemez. Demek oldu ki hayvânâtta dahi ilim, yani melekât-ı akliye mevcûd, lâkin insâna nisbeten pek mahdûddur. Eğer onlarda ilim mevcûd olmasa idi ta'lîm ve terbiyeyi kat'iyen kabûl etmemesi, yavrularını düşmanlardan vikâye eylememesi ve düşman eline geçmiş olan cân-pârelerinin istimdâdına olanca kuvveti ve iktidârıyla gayret göstermemesi lâzım gelir idi. Şu hâlde hayvânâta dahi 'âkıl diyebilir miyiz? Diyemeyiz! Çünkü o hâlde insân ile hayvân beyninde bir fark kalmaz. Halbûki Cenâb-ı Hakk, insânı eşref-i mahlûkât olarak yaratmış ve eşrefiyetini "akıl" ile bahşetmiştir. Yani insânın eşref-i hayvânât olması akıl ve müte'allikâtı sâyesindedir. Binâ-berîn yine insânı (akıl) [41] ve hayvânı (his) ile tavsîf eylemeli, lâkin telâfif ve te'ârîc-i dimâğiyeleri nisbetinde kuvve-i âlimeye mâlik bulduklarını bilmeli ve böylece i'tikâd etmelidir. Zîrâ hayvânâtın sırf kuvve-i ilme müte'allik bulunan bazı ef'âl ve harekâtına karşı ilmden külliye tecerrüd ve mahrûmiyetlerine kâ'iliyet sırf hamâkâtdır.

Sâni'-i hakîm, hayvânâtı nasıl ilmden külliye mahrûm olarak yaratır ki, te'mîn-i hayât eden ancak ilimdir. Bir hayvânın; şikârı arkasından koşması, pençe-i cû'yânesini geçirmek üzere saatlerce

siper altında bulunması, bir sinek kanadı avlayacağım diye örümceklerin ağlar, tuzaklar kurması, bir kelbin, yavrusunun feryâd u figânını işitir işitmez yıldırım gibi imdâdına yetişmesi âyâ ilim değil de nedir?

Bunları hayvânâta ta'lim eden acaba kimdir? İşte bu misillü ef'âl ve harekât-ı hayâtiyyelerinin mürebbî-i hâsı ilmi, yani akıllarıdır.

Fakat denilecek ki insân ile hayvân beynindeki (akl) nisbet kabûl olunmayacak derecededir. Şu hâlde biz hayvânâta nasıl (zî-akl) diyebiliriz? Doğru! Fakat insânlar beynde bile aklen o kadar tefâvüt vardır ki insân, hayretten kendini alamıyor. Hatta o derecede ki eşkâli [42] nisbetinde akılları mütefâvittir. Şu hâlde hayvân derecesinde nâkisü'l-akl olanlara dahi hayvân mı diyelim? Fi'l-vâki' kinâyeten diyoruz. Biz değil Cenâb-ı Hakk bile ⁵⁵أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ âyet-i celîlesiyle benî âdemin, hayvânât-ı sâireye olan rüchaniyyet ve mümtâziyetini ibrâz edemediği takdîrde hayvân derecesinde bulunacağını işâret buyurmuşlardır.

İşte insânların beynde bile aklen olan tefâvüt-i azîm mücerred dimâğlarının hacim, telâfif ve te'ârîcilerinin ziyâde veyâ noksanlığından mütevelliddir.

Bir de dâima görüyoruz ki hayvânâtın isti'dâd ve melekâtı hiç bir zaman bir olmayıp nev' ve cinsine göre tehallûf etmektedir. Bu tehallûf ise insânlarda olduğu gibi te'ârîc ve telâfif-i dimâgiyelerinden münba'is bulunduğu ve ziyâde te'ârîc ve telâfif-i dimâgiyeyi hâ'iz bulunanların melekât-ı akliyelerinin ziyâde olduğu fenn-i teşrîhce pek bedîhî bir sûrette tahakkuk etmiş ve her sâhib-i tıbb ve hikmetin tasdik-kerdesi bulunmuştur. Meselâ dimâğ, ale'l-umûm 'âkıl olan insânlarda eblehlerden ziyâde büyük, hacimli, telâfif ve te'ârîcili olduğu gibi hayvânâtın, fil ve maymunun dimâğı diğer memeli hayvânlarınkinden; ve tuyûrdan, papagan ve güvercinin dimâğı [43] dahi tuyûr-ı sâireninkinden hacimli ve ziyâde te'ârîc ve telâfifi hâvîdir. Hele sümüklü böcek, kurd ve solucan misillü hayvânât-ı sehîfenin teşkilât-ı dimâgiyeleri hayvânât-ı sâireninkinden pek ziyâde basit olup hemân telâfif ve te'ârîciden mahrûm, binâ'en aleyh melekât-ı aklieleri ma'dûm gibidir.

Hülâsa, Cenâb-ı Hâkim ve Kadîr dilediği nisbette kâffe-i halâ'ik-i zî-rûhiyyesine akıl ihsân etmiş ve emr-i tehaffuz ve idâre-i ma'îşetlerini buna tefvîz buyurmuştur. Elhamdülillah.

Kuvve-i akliyenin, terbiye, ta'lime muhtaç olması ve öğrenmediği şeyi yapmağa bî-kudret bulunması hakâ'ikinden müstebân oluyor ki akıl, ancak terbiye ve ta'lim ve meleke sâyesinde tekemmül eder. Ve ilâ sevk-i tabî'î derecesinde kalır. İnsânın kuvve-i akliyesi gâyet vâsi', münevver, tehavvül ve teğayyüre gâyet müste'id; hayvânâtın ise bi'l-akıs muzlim, ta'dilât ve tahvilâtı kabûle pek az müste'id ve hatta bazısında gayr-i mütehavvildir. İşte akl-ı insânî ile hayvânî beynindeki fark bundan ibârettir.

Eğer zevî'l-ervâh, akıl ve binâ-berîn kudret iktisâb-ı ilimden mahrûm olarak halk olunmuş ola idi hayâtı ile memâtı bir olurdu. Zîrâ te'mîn-i ma'îşet edemezlerdi. Hayvânâtı, li-hikmeti'llâh, teşkilât-ı akliyelerinin noksâniyetinden dolayı bî-akıl [44] add etmek ne kadar büyük haksızlıktır ki zavallıların

⁵⁵ Araf Sûresi, 7/179.

bazısında ale'l-husûs hayvânât-ı âdiye ve sehîfede havâss-ı hamse bile tamâm değil noksândır. Şu hâlde noksânî-i hisleri hasebiyle külliyyen hissizliklerine hüküm olunabilir mi? Hayvânâtın aklen insânlardan pek dûn bulunmasının sır ve hikmeti ise hiç şübhe yoktur ki âlât-ı müdâfa'adan külliyyen mahrûm olan insânlara râm ve münkâd olabilmesidir. Zîrâ eğer hayvânât, âlât-ı müdâfa'alarıyla beraber kuvve-i akliyeleri dahi insânlar derecesinde buluna idi, insân onları değil onlar insânları istihdâm ederlerdi.

Meşhûdâtımızdan bulunan âtîdeki iki vak'aa hayvânâtta kuvve-i akliyenin mevcûdiyetine nâ-kâbili i'tiraz birer burhân-ı celîdir:

Bir gün odamda otururken bahçeden gelen bir ses, nazarımı hârice celb etti. Gördüm ki bir karga gagasında bulunan tek bir cevizi hep iyi yükseldikten sonra oldukça cesîm bir konağın damı üzerine salıveriyor. Ve tekrar alıp yükselerek yine bırakıyor. Vehle-i ûlâda cevizle oynuyor, eğleniyor zan ettim. Ancak şu hâlde devamı daha ziyâde nazar-ı dikkatimi celb etti. Maksadının hakîkatine vâkıf olmak için beni düşündürmeye mecbûr eyledi. Nihâyet [45] dedim ki, şu karga bu cevizi mutlaka kırmak istiyor. Fi'l-vâki' de zannım doğru çıktı. Mücâhid karga cevizi kiremidler üzerine savura savura nihâyet kırmaya muvaffak oldu ve yedi.

Bir günde deniz kenarında bulunuyordum. Bir yengecin ağzına almış olduğu ufak bir taşla yüzmekte bulunması nazarımı kendisinden ayırmadı. Ve usulca gidip nîm açılmış bir midyenin arasına taşı sıkıştırması ve ba'dehû ayakları ile içini çıkartıp yemesi cidden beni müstağrak-ı hayret etti. Ne hâcet! Sayd-i şikâr için kurulan bir takım tuzakların toprak vesâire ile enzâr-ı tuyûr ve çarpalardan setrî âyâ hayvânâtın kuvve-i idrâk ve mümeyyizelerine dâll değil de nedir?

Âyâ! Mücerred akıl ve tedbire müstenid hayvânâtın bu misillü nice vakâyi'i vardır ki insân cidden karşısında engüşt ber-dehân beht ve hayret olur. Şu hâlde:

Büyüksün İlâhî büyüksün büyük

Büyüklük yanında kalır pek küçük

(Şinasi merhûm)

Nazar kıl zir ü bâlâ-yı âlem-i ekvâna dikkatle

Olur âyine-i ibret-nümâ her dem vücûd-ârâ.

[46] *Dîde Hudâ-bîn ise hep hakk görür*

Âlem-i takyîdî de mutlak görür

Şu 'le-nişân nûr-i tecellî-i zât

Olmadadır her nefes ender-i cihât

Zîr ü zeber, half ü yesâr ü yemîn

İtmededir vahdet-i zâta yemîn

(Hicrî Merhûm)

Zemzeme-i hakâik isâlesiyle her dem nasıl tertîl-i lisân, tezyîn-i cinân eylemeyelim?

MEBHAS-I KUVAYI'R-RÛH

Hiss ve İhtisâs⁵⁶

ve İdrâkât ve İrâdât

Tecârib-i fenniye ve akliye ile tahakkuk etmiş ve ma'lûm olunmuştur ki bütün bu kuvve, yani cemâdâtan temyîzimize sebep-i müstakil olan [47] his, ihtisâs, idrâkat ve irâdât; sath-ı bedenimizin kâffe-i nukâtına örümcek ağı gibi münteşir beyâz ince ipliğe müşâbih elastikli, yani münkabız ve münbasit âlât vâsıtasıyla icrâ olunur ki işbu âlât-ı rakîka ve mütehasseye ânifü'l-beyân a'sâb ıtlâk olunur. Üss-i merkezi a'sâb olan dimâğın cevher-i hayâtle münâsebât-ı iştirâki son derecede metîn olup harâbiyeti rişte-i hayâtı derhâl münkatı' kılar. Kısm-ı merkezîsi elyâf-ı beydâ ve kısm-ı muhîfsi madde-i sincâbiyeden mükevven olan dimâğın ihtivâ edegeldiği kıt'a muhye bi'l-hâssa tesvikât ile'l-merkeziyenin (a'sâb-ı hissiye) ihtisâsât ve idrâkata tahviline mercî'i olup tasavvurâtı hâsıl eylediği gibi te'sîrât-ı mütevâride ile ikâz olunan cevher-i sincâbîden irâde ve arzuyu tevlîd eder. Vücûd-ı beşerde kâ'in ve başlıca havâss-ı hamseyi müvellid bulunan a'sâb-ı hissiye, muhhun merkezi olan madde-i beydâsına müteveccih ve bunlarla müttehid elyâfdan müteşekkildir. Cevher-i beydâ-i dimâğ işbu a'sâbın mütemâdisinden ma'dûd olup⁵⁷ (iklîl-i müteşe'i')yi bi't-teşkil bir taraftan hissiyât-ı huceyrât-ı sincâbiyeye nakil, diğer taraftan da huceyrât-ı sincâbiyede [48] tahassul ve takarrur eden mukarrerât ve irâdâtı hâmilen a'sâb anî'l-merkeziye (a'sâb-ı muharrike) ile mütemâdi olur.

Ancak evâmîr-i mukarrereyi, hâmil bulunan elyâf-ı muharrike a'sâb-ı muharrikeye münkalib olmazdan evvel nevât-ı sincâbîye-i merkeziyeden ma'dûd bulunan⁵⁸ (cism-i muhattata) nüzûl ederek burada bir nev' tecessüm-i ibtidâ'îye mazhar olduktan sonra âsâr-ı fa'âliyet gösterir ki ileride görülecek olan "intibâ'" işte burada tahassül etmektedir. İzâhât-ı mesrûdemizden anlaşılmiş oluyor ki dimâğın cevher-i sincâbîsi; fa'âliyet-i rûhâniyyemizin merkezi ve cevher-i beydâsı ise telgraf ve elektrik telleri misillü his ve idâremizin vesâit-i muhâberesidir. Binâ-berîn ancak merkez-i dimâğda, gerek âvân-ı hâzıra ve gerekse a'vâm-ı mâziyye ve hatta ezmân-ı müstakbele hissiyâtı, tefekkür ve ta'akkul olunarak musîb veyâ gayr-i musîb re'ylere i'tâ edilir.

Yani insân huceyrât-ı dimâğîyyesinin kuvve-i muhîtiyesi nisbetinde düşünerek i'tâ-yı karar eyler. Şu hâlde muhh-ı dimâğ tahassül-i fikrin, suver-i hayâtın üssü'l-esâsıdır. Zirâ rûhiye-i hissiye veyâ sultân-ı akliye-i nefsâniye-i hissiyeden şemm, sem', ru'yet misillü ve kezâ rûhiye-i muharrikeden nutuk, kâbiliyet-i tahrîr [49] misillü hasâ'isinin sath-ı sincâbî-i muhh üzerinde elektrik bataryaları gibi ayrı ayrı husûsî merkezleri bi't-teşrîh bulunmuş ve bu hakikat bugün erbâb-ı tıbb ve fenn tarafından dahi tasdîk ve kabûl edilmiştir.

Şunu da söyleyelim ki tefekkürât-ı muhtelif, kaşr-i muhhu teşkil eden cevher-i sincâbîde husûl-yâfte olduğundan cevher-i mezkûre ne kadar vasi', yani telâfif ve te'âric hasebiyle ne kadar

⁵⁶ (His)in Arabiyyede ifti'âl bâbından tasrîf olunmamasına nazaran hadd-i zâtında galat ve doğrusu (ihtisâs) ise de (ihtisâs) lisânımızın his ettirmek ya'nî derünü doyurmak ma'nâsında musta'mel ve müte'ârif olmasından ve böyle bir kelimeye şiddetle muhtâc bulunmasından (ihtisâs) tercih edilmiştir.

⁵⁷ A'sâbın sath-ı vücûda şu'â'ât ve hudût-ı şemsiyye gibi sûret-i intişârı demektir.

⁵⁸ Aksâm, nevât; nevât ise madde-i hayâtiye-i dimâğ demektir.

muhîti geniş olur ise verilecek kararlar o nisbette musîb ve sedîd olur. Bâ-husûs sultân-ı akliye-i hissiye ve rûhiye-i muharrike merâkizinden bazılarının kesb-i vüs'at edişi vezâ'if-i âidesinin metânetini ifrâta vardırır.

Bahs olunagelen tefekkür, yani (Nûr-i akl)⁵⁹ eşref-i mahlûkât olan insânlarda tekemmül edebilir. Sâir kâffe-i zevi'l-ervâh ise bu şeref-i tekemmülden mahrûm olup ancak gâyet za'îf ve mahdûd olan (Kuvve-i hissiye = Kuvve-i akliye)leri sâyesinde hayâtlarını te'mîn ve nesillerini idâme eyler.

Nevzâdlarda dahi nûr-i akl mükemmel değildir. Sâlifü'l-beyân sırf sevk-i tabî'î sâyesinde vâlikesinin memesini ağzına alır, acıktığı vakitte ağlar. Lâkin hiç bir vakit acıktığını [50] düşünerek ağlamaz. Bi'l-âhire neşv ü nemâ buldukça huceyrât-ı dimâğiyesi tekemmül eder. Ve kuvve-i muhîtiye-i dimâğiyesi ilim ve irfân ile tezyîn edildikçe kuvve-i akliyesi kesb-i vüs'at ve metânet eyler. Şu hâlde sevk-i tabî'î kuvve-i akliye ile ma'kûsen mütenâsibtir. Yani kuvve-i akliye ilerledikçe sevk-i tabî'î mütenâkıs ve hattâ bi'l-âhire büsbütün zâ'il olur. Demek sevk-i tabî'î zevi'l-ervâhın melekât-ı akliye kesb edinceye kadar bilâ-şu'ûr emr-i te'ayyüş ve tagaddîlerine hâdim ve Hakîm-i Mutlak tarafından ihsân olunmuş bir kuvve-i ibtidâ'iyedir ki eğer bu kuvvet olmaya idi her zî-rûhun ân-ı tevellüdü ile mevti bir olacak idi.

سبحان من تحير الألباء

في صنع وقدرته الكبرياء

Şimdi sevk-i tabî'imizin vech-i tekemmülünü ve his ve ihtisâs ve idrâkât ve irâdâtın nefsimizde sûret-i tahassülünü tetkîk edelim. Sevk-i tabî'imizin âlem-i hâricî ile peydâ-yı münâsebât ederek tekemmülüne, yani melekât-ı akliye tahavvülüne sebep-i yegâne, beş hâdim makâmında olan havâss-ı hamse-i zâhiredir, yani kuvve-i zâ'ika, kuvve-i şâmme, kuvve-i lâmise, kuvve-i bâsira ve kuvve-i sâmi'adır. İşbu Havâs ve kuvânın her biri birer cihâz-ı mahsûs vâsıtasıyla icrâ olunur ki üç kısımdır: biri el, ayak, göz, burun misillü te'sîrâtı en ibtidâ ahz eden uzuv, ikincisi te'sîrâtı [51] merkez-i dimâğa nakleden a'sâb-ı hissiye; üçüncüsü de te'sîrât-ı müntakileyi kabûl ile ihtisâs ve idrâk hâline tahvîl eyleyen merkez-i a'sabîdir.

Havâss-ı hamsemizden üç evvelkisi ecsâm-ı hâriciyenin echize-i hissiyeye temâsıyla ve son ikincisi ecsâm-ı mezkûre-i ihtizâzât ve in'ikâsâtının simâh ve basara intikâliyle icrâ kılınır.

Şu hâlde his, âlem-i hâricî ile peydâ-yı münâsebât için havâss-ı hamse vâsıtasıyla sath-ı bedenimize hâricîten vâki' olan te'sîrâta ve intibâ'ât ile mütehassıl hâdis-e ibtidâ'iyeye denir ki mebde'-i ma'rifetdir. Evet a'yân-ı hâriciye, dâr-ı akıl ve idrâka ancak bu medhalden girer. Zîrâ medhal-i hiss, sed yani havâss-ı hamse tahrîb ve ref' edilse emr-i idrâk ma'dûm olur. Meselâ, basar, sem' ve şemm kuvvetlerinden mahrûm olarak mütevelled çocukların yüz yaşına vardıkları hâlde kuvve-i idrâklarının ne derece za'îf kaldığı ma'lûmdur. Demek ki insânın a'yân-ı hâriciyeden istifâde ve istifâza ederek hakîkaten bir insân-ı kâmil olmasına hâdim-i küll, ancak havâss-ı hamsesidir.

⁵⁹ Nûr-ı ma'nevî murâd.

İhtisâs ise, kuvve-i meşhûre-i hamse vâsıtasıyla hissî dimâğımızda intibâ'ât-ı muhtelifi uyandırıp rûhumuzun bu intibâ'ât ve te'sîrâtından haberdâr olmasıdır. Şu hâlde hiss, nefsin [52] hükûmet-i hâricîyesine ihtisâs ise hükûmet-i dâhilîyesine aittir. Her ne kadar hiss ile ihtisâsın aynı havâss kapılarından gelmesine ve intibâ' tarîkıyla hâsıl olmasına nazaran her ikisi bir emr-i müşterek ise de hiss, sırf zâtîdir. İhtisâs ise hem zâtî ve hem de 'arazî olmakla beraber kendinde hükûm-i hâricîyet var. Meselâ elimi sıcak bir suya vaz' ettiğim anda bi'l-intibâ' bu suyun nefsimde bir sûreti yani bir hâlet-i rûhiye peydâ olur. Bu hâlet ve tekeyyüf ise nefsimin bi'z-zât kendisinden değil âlem-i hâricîye ile olan münâsebâtından tevellüd eder. Ben de nefsimde hâsıl olan işbu sûret ve keyfiyeti hâricde bir mevcûda, bir şeye haml ve isnâd ediyorum. Binâ'en aleyh sûret-i zihniyenin hâric-i zihinde, yani âlem-i hâricî ve tabiatta vücûd-ı hakîkîsi var. Binâ-berîn elem ve lezzet gibi hâlât-i rûhiye sırf zâtî olmayıp bir mevcûd-ı hâricî ve hakîkiye tevâfuk ediyor. İşte nefsimiz de bir sûreti ve bu sûretin de hâricde bir asılı olan hisse ihtisâs ta'bir olunur. Ve bu sûretle hiss ile ihtisâs beyindeki fark anlaşılır. İdrâk ile ihtisâs beyindeki farka gelince, her ne kadar bunların her ikisi de bir hâdis-i rûhiye ise de beyinlerinde yine fark vardır. Şöyle ki ihtisâsda mahsûs kendimize yani [53] nefsimize⁶⁰ hâricden gelir. İdrâkta ise bi'l-akis nefsi mahsûse gider, yetişir sûretini ahz eyler. Yani emr-i idrâkde mahsûs dahil-i nefsimizde tahassül eyler. Bundan ma'adâ ihtisâsda cüz'iyet, külliyyet vardır. İdrâkta ise vahdet vardır. Yani ihtisâsât-ı mütenevvi'ası şey-i vâhidde ictimâ' eder. İhtisâs, kuvve-i zihniyeden ziyâde kuvve-i hissiye ile alâkadârdır. İdrâk ise sırf zihnidir. Muhâkeme-i akliye mevkûftur. İhtisâsda bir hükûm-i hâricîyet olabilir. İdrâkta ise hâricîyet ağlebdir. İhtisâs te'sîrîdir, idrâk ise bi'l-akis fi'lîdir, ittîfâka makrûndur.

İntibâ' ile ihtisâs beyindeki farkın dahi esâsı şudur ki ihtisâs vâki' olmayarak intibâ' husûle gelebilir. Eğer bu iki hâdis aynı tabiatta bir şey olsa idi mutlaka birinin vücûdu o anda diğersinin vücûdunu da îcâb etmeliydi. Hâlbuki her vakit öyle olmuyor. İntibâ' vâki' oluyor da ihtisâs olmayabiliyor. Bu hâl ise bir kaç vecih ile olur. Birincisi intibâ' gâyet hafif olursa! İkincisi pek ziyâde temâdî eder veyâ pek çok def'a tekerrür eyler ise, meselâ: Üzerimize giydiğimiz elbisenin intibâ'-ı müttemâdîsi artık belli olacak derecede ihtisâsât tevîd etmez. Üçüncüsü [54] iltifâtımız diğers bir şeyi meclûb bulunur ise, meselâ: meşgûl-i zihin olduğumuzda bize hitâb olunan sözleri işitmeyiz.

İrâde; kuvâ-yı selâsenin, yani hiss, ihtisâs ve idrâkâtın 'akabinde zihinde takarrur eden hükûm ve karardır. Binâ-berîn şu'ûr, yani idrâk ihtisâsa, ihtisâs da intibâ'a, intibâ' dahi hisse tâbi'dir. Ma'a-hâzâ bunlar her hâlde yekdiğersinin lâzım ve melzûmu olamaz. Yani hissî, intibâ'ı istilzâm etmediği de vâki'dir. Kezâ intibâ' vâki' olduğu hâlde bazı esbâb ve avârizdan dolayı ihtisâs hâsıl olmayabilir. Meselâ, pek hafif bir sûrette vâki' olan hiss, intibâ'ın merkez-i asabîde husûlüne gayr-i kâfi bulunur. Veyâ intibâ'ın vâki' olduğu noktaya müntehî olan a'sâb bir ârıza sebebiyle îfâ-yı vazîfe edemeyip intibâ'ı tamâmiyle merkez-i dimâğa nakledemez veyâhud ülfet ve i'tiyâd sebebiyle dimâğın başka bir

⁶⁰ Metinde "nekimize" kelimesi geçmektedir. Ancak bu kullanımın bir basım hatası olduğunu düşünerek, "nefsimize" kelimesini kullanmayı tercih ettik.

madde ile meşğûl olarak kat‘-ı teveccüh ve iltifâtına mebnî intibâ‘ ve ihtisâs olur da idrâk olmaz. Nitekim zihin bir madde ile o derece meşğûl olur ki top bile atılsa haberdâr olmaz.⁶¹

[55] Hâlbuki topun sadâsı âlet-i sem‘a intibâ‘ etmiş ve bu intibâ‘ dimâğa dahi intikâl eylemiş, hatta ihtisâs bile vâki‘ olmuştur. Lâkin şu‘ûr, o anda dimâğa gelen intibâ‘ müteveccih ve mültefit bulunmadığından sadâ idrâk olunamamıştır.

Mesrûdât-ı vâki‘adan kendimizde idrâkın sûret-i husûlünü ve âlem-i hâriciye ile vech-i münâsebetimizi ve kuvve-i akliyemizin tarz-ı tekemmülünü ve nefsimizin imkân ta‘lîm ve terbiyesini bir dereceye kadar anladık. Şimdi işbu kuvvetlerin mâhiyât ve ahkâmı iyice anlaşılacak için âtîdeki misâli nazar-ı tedkîkten geçirelim:

Bir râyihayı tamâmıyla idrâk için o râyihayı mahmûl olan hava evvel-i emirde sath-ı vücûdumuza temâs eder. Lâkin bunu dimâğa îsâl edecek burun olduğundan yalnız bu uzuv, râyihadan müte‘essir olur. İşte burunun bu te‘essürü bir (hiss)dir. Hiss-i vâki‘, derhâl a‘sâb ile dimâğa îsâl olunarak orada bir (intibâ‘) hâsıl olur. İntibâ‘ı müte‘akib nefis, hâlât-i sâireden tecerrüd edip bu râyihayı diğer revâyihden bi’t-tefrîk kendinde bir ilim hâsıl olur ki işte (ihtisâs) budur. Nefis; bu hâlet-i ‘araziyyeyi bir sebebe, hâricte bir cism-i râyiha isnâd eder ki işte (idrâk) de budur. Revâyihin tabiat ve mâhiyeti, envâ‘ [56] ve evsâfı hakkında tetkîkât icrâ edilecek olur ise o vakit (ma‘rifet) hudûs eder.

Râyiha-i mütehassise ve müdrikeden memnûniyet veyâ ‘adem-i memnûniyet hâli ise (irâde)dir.

Şu hâlde hâdim-i hiss, a‘zâ-yı hâriciye; hâdim-i ihtisâs, a‘sâb, hâdim-i idrâk de dimâğdır. Demek ki sultânü'l-akl ve'r-rûha bir emr-i hâricînin îsâl ve takdîmi için her hâlde şu üç vâsitaya müraca‘at etmek lâbüddür.

Öyle değil mi ya! Huzur-ı ûli‘l-emre herkes sellemehü's-selâm girebilir mi? Giremez! Çünkü âdâb ve erkânı bilmez. Bu sebeble ihtimâl ki afv olunmaz hatâda bulunur. Ama Sultânü'l-akl hükûmet-i dâhilisinde bunların vesâ‘itine müraca‘at etmeksizin bazen istediği gibi düşünüp hükümler, kararlar tanzîm edebilir. Fakat tenfîz-i ahkâm için yine bunları tevsît eder. Bu da tabîi ve muvâfık-ı nefsu'l-emrdir. Zîrâ hiç bir ûlü'l-emr hükûmet-i mütemellikesinin umûrunu bi‘z-zât görmez, bi‘l-akis memlûk ve bendegânına gördürür.

Şöyle ki: Akl: a‘yân-ı hâriciyeden kat‘â müte‘essir olmaksızın tanzîm ve i‘tâ-yı karâr edebilir. Meselâ: [57] dört duvar arasında sıkışıp kalmış olan ile şems-i münîrin levha-i iğtirâbı önünde dembeste-i hayret bulunan âlem-i gurûb hakkındaki tasvîr-nâmelerinin i‘mâl-i fikriyelerinin istinâdgâhı her hâlde bir değildir. Evvelkinin i‘mâl-i fikriyyesi; mevhumât veyâ meşhûdât-ı mâziyeye ve berikinin ise hakikat-ı hâzıra ve mevcûdiyeye müsteneddir. Binâ‘en aleyh mevhumât ile meşğûl bulunanın ihtirâ‘âtı, sırf zihni yani âsâr-ı dâhiliye; diğerinin ise bi‘l-müşâhede yani âsâr-ı hâriciye iledir. Hülâsa evvelki hükûmet-i dâhiliyede, diğeri ise hükûmeti hâriciyede tahaddüs etmektedir.

⁶¹ Muhtıra: Garibtir ki lisânımızda hiss ve ihtisâs müfred bulduklarında ma‘nâ-yı hakikîlerini muhâfaza ettikleri hâlde cem‘lerinde mübâdele-i ma‘nâ ediyor ya‘nî hissiyât, âlem-i dâhiliye; ihtisâsât ise âlem-i hâriciye te‘alluk ediyor.

Kezâlık bir kimsenin, bir sür‘at-ı dâ‘ime ile tahrîr ve kitâbeti sırf hükûmet-i dâhiliyesine müte‘allak bir fi‘ildir. Hükûmet-i muhîtiye yani hâriciyenin bundan kat‘iyyen bir alâkası yoktur. Yani âlem-i hâriciyeden mu‘arrâdır. Zîrâ bir muharrir, hiç bir zamân hurûfun suver ve eşkâlini, tarz-ı merbûtiyetlerini, hatta savâb ve hatâlarına teccüm ettirmez, düşünmez, yalnız muttasıl yazar.

Şu kadar ki şimdîye kadar bu mebdasda rûh gibi hâl olunamadık bir mes‘ele var ise o da hiss-i intibâ‘ ve ihtisâsı müte‘akıb idrâkin sûret-i tahaddüsüdür. Fi'l-vâki‘ muhît-i bedende hâsıl olan harekât [58] saniyede otuz beş metre kat‘ etmek gibi bir sür‘at-i hârikü'l‘âde ile merkez-i dimâğda bir intibâ‘ hâsıl ettirerek şu‘ûru dâ‘î oluyor. Fakat nasıl oluyor da eczâ-yı dimâğda husûle gelen hareket şu‘ûra munkalib oluyor? Nefis bundan nasıl haberdâr oluyor? İlim hâsıl ediyor? Rûh kadar bedî‘ olan bu mes‘elede de bize ne ilm-i hayât ve ne de ilm-i ma‘rifet-i nefis izâh edemez. Zîrâ bu iki hâdis beyinde insân için nâ-kâbil-i ‘ubûr bir umman var. Bunun için:

Anlaşılamaz bir mu‘ammâdır şüûn-ı hikmetin

Hikmetin mirâtıdır, sun‘-ı bedî‘-i kudretin

diyerek bedâyi‘-i Sübhâniye karşısında müstağrak-ı beht-i hayret ve meshûr-ı azamet ve kudret olmakdan başka elimizden ne gelir?

Mebhasü'l-akl

Akıl rûhun bir kuvve-i mümtâzesi olup müdrîkât-ı zarûriye ve nazariyeyi rûha ta‘lîm ve tefhîme vesâtat eyler. Yani rûhun bir kuvve-i mahsûsasıdır ki kâffe-i eşyâ ile ef‘âl ve ahvâl-i zi'l-hayâtın hüsn, kubh, kemâl ve noksânını ve'l-hâsıl keyfiyât ve kemmiyâtını idrâke hâdimdir.

[59] Mümeyyiz nef‘ u zarar, mürebbî-i rûh olan, binâ‘en aleyh emr-i te‘ayyüş ve iktisâb-ı kemâlâta medâr-ı küll bulunan işbu kuvvet zî-rûh kâffe-i ecsâm-ı latife ve gayr-i latifede mevcûddur. Ancak akl-ı insânî sâir zevi'l-ervâhın cümlesine fâ‘ik bulunduğu cihetle insân ancak bu sâyede (ekmelü'l-mahlûkât) nâm-ı ma‘âlî-ittisâmını ihrâz eylemekte bulunmuştur. Hadd-i zâtında a‘cez-i mahlûkât olduğu hâlde en müdhiş hayvânât-ı müfteriseyi, dağları, deryâları, kendi hüküm ve irâdesine râm eylemesi ancak akıl sâyesindedir. Bu sebebe mebnî:

إِنَّ فِي (وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ - إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ⁶³) yani akıl üzere⁶² قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ ما من زينة تزين العباد - لامال أعون من العقل)⁶⁴ فَأَعْتَبُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ⁶⁵ (ذَلِكَ لَعِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَبْصَارِ يحاسب الناس - ولاتعصوا العقل فتندموا - ما اكتسب المرء مثل العقل يهدى صاحبه الى هدى او يردعن ردى - بها افضل من العقل (العقل يبصر بعقله مالا يبصر الجاهل بعينه - لكل شى دعامة ودعامة المومن العقل [60] - على قدر عقولهم gibi ehâdis-i nebeviye ile aklın kıymeti ve şerefi takdîr buyurulmuştur.

Âyeti celîlenin mücmelen tercümesi:

“Habibim! Ümmetine söyle ki herkes ancak kendi derece-i akli nisbetinde amel eyler. İşbu kitab-ı celîlemiz -veyâ ilm-i kâinât- da ashâb-ı ‘ukûlün mücib-i ibret ve hayreti olacak nice âyât-ı

⁶² İsra Sûresi, 17/84.

⁶³ Rad Sûresi, 13/ 4.

⁶⁴ Bakara Sûresi, 1/ 269.

⁶⁵ Nur Sûresi, 24/44.

⁶⁶ Haşr Sûresi, 59/ 2.

Samedâniye- veyâ bedâyi'-i Sübhâniyemiz mevcûddur. Tezekkür ve tefekkür ancak ashâb-ı 'ukûle mahsûsdur. Ashâb-ı akl ve irfân için bunda yani Furkân-ı celîlede mûcib-i intibâh nice ibretler vardır. Ey ashâb-ı 'ukul! Her şeyden ibret alıp hükmü mensûs olan bir şeye eyşâ-yı gayr-i mensûsatü'l-hükmü kıyâs ve tatbîk ediniz.”

Ehâdis-i şerîfenin mücmelen tercümesi:

“Akıl derecesinde insâna kavî bir zahîr ve mu'în olacak bir şey yoktur- Benî âdemin mûcib-i tezyîn ve iftihârî [61] olacak tezyînâtın en efdali akıldır. İnsân, akıl gibi mürşid-i hasenât ve hidâyet ve mâni'-i seyyi'ât ve dalâlet olacak bir şeyi iktisâb edemez. 'Âkıl olanlardan a'râz ve emirlerine i'tirâz etmeyin ki encâm-ı kâr nâdim olursunuz. Nâs ancak akılları nisbetinde düçâr-ı mücâzât veyâ mazhar-ı mükâfât olur.- Her şey'in bir 'umd-i mefîni olduğu gibi Mü'mînin dahi ârid-ı rasîni akıldır. Câhilin gözüyle göremediğini 'âkıl, ilim ve akıyla görür.”

Mütekaddimînin birçoğu, (rûh) ile (akıl)ı bir olarak saymışlar ise de bu fikir ayn-ı hatâdır.

Çünkü rûh, zâtır akıl; ise arazdır. Şu hâlde zât ile araz hiç bir vakit bir olmaz.

Rûhun zimâm-ı idâresi makâmında bulunan akıl-ı insânî, bir mevhibe-i İlahiye-i gayr-i mütesâviyedir.

Yani eşkâlî misillü mütefâvitdir. A'lâ, evsat ve ednâ derecâtından hâlî değildir. Binâ-berîn insânlar, daha hâl-i tufûliyette iken derecât-i aklîyelerini gösterirler.

Bazılarının nûr-ı aklî pek za'îf, bazılarının ki ise gâyet münevver görünür. Ve bu delâ'il ile çocukların ileride akıllı veyâ gabî-bulunacağı istidlâl olunur.

[62] Şu hâlde akıl, hadd-i zâtında birdir. Yani fitrîdir. Müktesebât-ı ilmiye ve tecrübiye ile mütezâyid olan ise (akıl) değil (fikir) dir. Nitekim tabî'aten gâyet 'âkıl, fatîn bulunup da cem'iyet-i beşeriyeye karışmamış, binâ-berîn tecrübe görmemiş bulunan bazı ezkiyâya ('Âkıldır, fakat pek fikirsizdir.) deriz. Meselâ: Öyle köylü çocuklarına tesâdûf olunur ki vefret-i aklına insân mütehayyir olur. Fakat fikdân-ı ilm ve tecrübesinden dolayı kuvve-i müfekkiresi gâyet basît ve âdî görünür. Bunun için aklî: (garîzi) ve (iktisâbî) diye ikiye taksim etmek kat'iyen doğru değildir. Zîrâ akıl bir mevhibe-i kudsiye-i Rabbâniye olup insânın sa'y ve ictihâdî, îcâd ve tezyîd-i akla karşı gayr-i mü'essirdir.

Mütekaddimînin, aklî ikiye taksimi ise mücerred akıl ile fikri mezc eylemelerinden münba'isdir. Aklın muhâkemeli olması ve ârâ-yı rezine ve musîbe ile tezyîni mücerred-i mahsûsât ve a'yân-ı hâriciye, iştiğâlat ve teveğğulât-ı ilmiye iledir ki erbâbına hüsn-i tecrübe, fikr-i selîm sâhibi denir. Nitekim bir zât-ı sûtûde-sıfatın ârâ-yı rezînden istifâzaten bir şey soruldukda: “Bu bâbdaki aklınız nedir?” denmeyip belki (Bu husûsdaki fikir ve mütâla'anız nedir?) Veyâ (Siz ne fikirde bulunuyorsunuz?) denir.

Demek oluyor ki insânî, insân-ı kâmil eden kuvve-i [63] müfekkiresi olup akıl ise bunun vâsita ve mürşid-i ekmelidir.

(لا حكيم إلا ذو تجربة - التدبير نصف المعيشة- إذا أردت أمرًا فتدبر عاقبته) Ehadîs-i şerîfe ve

tûlü't-tecârib ziyâdeten fi'l-akl

küllü şey'in yehtâcü ile'l-akli ve'l-akli yehtâcü ile't-tecârib

cümle-i hikemiyesi ile fikir ve tecrübenin derece-i ehemmiyet ve akıl için mertebe-i elzemiyeti muhakkaktır.

Tercümeleri:

(Hakîm ancak sâhibü't-tecrûbe olandır- Hüsn-i tedbîr hemân mısîf-ı ma'îşettir. Yani hüsn-i tedbîr her mevânî'a rağmen kısmen olsun muvaffakiyyeti te'min eyler. Bir şeye teşebbüs ettiğinde her hâlde âkıbetini te'emmül ve tedbîr ile -kesret-i tecârib, veferet-i akli mü'eddîdir- Her şeyi akla muhtâc olduğu gibi akıl dahi tecâribe muhtâftır.)

Demek oluyor ki fikir, aklın cilâsıdır, cilâdan mahrûm olan akıl ise donuktur. Bu sebebe mebnîdir ki Cenâb-ı Nebî-(sav) buyurmuştur.

[64] لا عقل كالالتدبير - ولا عبادة كالالتفكير

hüsn-i tedbîr gibi bahşende-i akıl ve firâset ve hüsn-i tefekkür ve tezekkür gibi makbûl bir ibâdet yoktur.)

(Fikr-i cilâdan mahrûm olan akıl donuktur) dedik. Ancak akıl ne kadar metîn ve fatîn olursa kuvve-i müfekkiresi de o nisbette mütezâyid olur.)

Aklın kemâli, dimâğın neşv ü nemâ-yı tammına mütevakıftır ki ancak kırk, kırk beş yaşında vukû' bulur.

Peygamberân-ı 'ızâm hazerâtının kırk yaşından evvel nübüvvetle meb'ûs bulunmamaları hiç şübhe yoktur ki bu hakîkate mübtene ve bu bâbda şimdiye kadar vukû' bulan mesrûdât ve mütâla'ât-ı hak-cüyânemizin bir şâhid-i âdili ve burhân-ı katî'idir.

Fikrin kemâli ise kesret-i tecârib ve mümâreseye ve bu da mürûr-ı zamâna mütevakıftır. Bunun için gençlerden ziyâde müsinn olan zevâtın ârâ-yı rasîne ve efkâr-ı rezînesinden istifâza ve istifâdeye çalışmak umûr-ı bedîhiyedendir. Şu kadar ki akıl, fikrin vereceği cilâli kabûle müste'id yani a'lâ veyâ hiç olmaz ise evsat derecede bulunmalıdır. Bi'l-akis verilen cilâyı kabûl etmeyen bazı eşyâ misillü bu iki [65] dereceden aşağı bulunan akıl, müktesebât-ı ilmiye ve mücerrebât-ı sahîhadan bî-hakkın müstefîd olamaz. Binâ'en aleyh görgüsü çok lâkin akli hiç mesâbesinde bulunan müsinn kimselerin re'yine müraca'attan ise akli çok tecrübesi az gençlerin efkârından hisse-mend-i istifâde olmak evlâdır. Zirâ görgünün safha-i dimâğda intibâ'ı, binâ'en aleyh rûhun a'yân-ı hâriciyeden bi't-te'sîr iktisâb-ı ma'lûmât ve kemâli, şiddet-i zekâ ve vefret-i akla menûtdur. Binâ-berîn keskin bir akıl tecrübesi az olsa dahi umûr-ı mevdû'ayı havsala-i dimâğiyesinde fetânet ve zekâveti sâyesinde iyice tahlîl ederek nefsi'l-emre muvâfık, hüsn-i isâbete karîn bir sûrette hall ü fasl edebilir.

Aklın ile fikrin farkına gelince: Akıl, rûhun kuvve-i ilmiyesi; fikir ise aklın kuvve-i mümeyyizesi, nâzımıdır. Akıl ve hads, mebâdi-i mahsûsâtı bilâ-kasd ve ihtiyâr, idrâk eyler. Yani şevk bulunsun bulunmasın mahsûsât, bi-gayri ihtiyârın zihne sünûh eder. Fikir ise bi'l-akis mahsûsât ve meşhûdâtı bi't-tertîb ve't-tertîl idrâk eyler. Aklın kuvve-i mümeyyize ve tecrübe-i musîbiyeden yani kuvve-i fikriyeden mahrûmiyeti sâhibini dâima hatâlara, muvaffakiyyetsizliklere, tehlikelere ma'rûz

kılar. Ale'l-husûs bir daha, dâima cesûr ve fa'âl [66] bulunduğundan sâhibini pek büyük vartalara ilkâ eyler. Fikir ise dehâyâ karşı tarîk-i selâmet ve istikâmeti tanzîm ve irâ'e ile mümkün mertebe muhâfaza ve tehlikeden muhâfaza eder. Bunun içindir ki bi't-te'emmül ru'yet olunan işlerin âkıbeti mûcib-i nedâmet değil müstevcib-ı sa'âdetdir.

Kuvve-i fikriye, hayvânlarda hemen yok gibidir. Cenâb-ı Vâhibü'l-atâyâ bu hassâ-i celîleyi yalnız insânlara bahş ve i'tâ buyurmuştur. İnsân, âlem-i hâricîde ve hatta verâ-yı hisde bulunan eşyâ ve ahvâli bile ancak bu kuvvetle idrâk eyler. Bu kuvvetledir ki insân letâ'if ve acâ'ib-i eşyâ ve bedâiy' ve sanâyî'-i Hudâ'yı istidlâl ve âlem-i kâ'inâta bakarak eserden mü'essire intikâl eyler. Hazret-i İbrâhim misillü peygamberân-ı 'ızâmın kable'n-nübüvvet ve Sokrat gibi muvahhidînin kable's-şerî'a bi'z-zât vahdâniyet-i İlâhiyeyi idrâk ve tasdîk etmeleri ancak kuvve-i müfekkiireleri sâyesindedir.

Fikr-i selîm; sencîde-i mîzân-ı vicdân ederek sahih, makbûl, ma'kûl ve meşrû' olan ahvâl ve ef'âl-ı cemîleyi; fikr-i sakîm ise keffef-i mîzân vicdâna kable'l-havâle gayr-i hakîkî, merdûd, gayr-i ma'kûl ve meşrû' bulunan ef'âl ve ahvâl-i rezîleyi dimâğa bi'l-intibâ' istînâs eylemekten mütehassıl ve mütehaddistir. Binâ-berîn:

[67] es-Sohbetü mü'essiretün ve't-tabî'atü sâriyetün

hikmetince insân her şeyle ünsiyete müste'id bulunduğundan safahât-ı dimâğ-ı intibâ'attan külliyyen 'ârî iken, yani hengâm-ı tufûliyetten i'tibâren çocuklara türrehât, mübâlağât ile memlû risâleler; hakîkat ve şerî'ata, âdâb-ı İslâmiye ve 'âdât-i insâniyyeye mugâyir kitâblar mütâla'asından evsâf gayr-i marzıyye ile muttasıf kimselerden ve vakâyî' ve levâyih-i menfûre ve mezmûmeyi müşâhededen ve hatta evsât-ı müstehceneyi işitmekten kat'iyyen men'e bezl-i cehd ü ikdâm etmelidir. Zîrâ bi'l-âhire intibâ'ât-ı merdûdeyi mevzî'inde ref' ve kal' ile müstahsen olanını vaz' ve resm etmek güçtür. Çünkü berikinde iki ameliyât var, diğesinde ise bir. Bedîhîdir ki bir ameliyât ikiden ehvendir. İşte ahlâksızları müsâvî-i ahvâlinde tahliye ve mehâsin-i ahlâkiye ile tahalliyede müşâhade olunan su'ûbet, bundan mütevelliddir.

[68] Mebhas-i kuvveyi'l-akl

Aklın, kuvve-i fikriye misillü birçok kuvvâsı varsa da en mühimleri cedel-i âtîdekilerdir.

Kuvve-i şâmme	Havâss-ı zâhire	Kuvve-i müdrike veyâ idrâkiye	Akl
Kuvve-i zâ'ika			
Kuvve-i lâmise			
Kuvve-i bâsıra			
Kuvve-i sâmi'a			
Hiss-i müşterek	Havâss-ı bâtine		
Kuvve-i vâhime			
Kuvve-i mutasarrıfa veyâ mütahayyile			
Kuvve-i hayâliye			
Kuvve-i hâfıza			
Kuvve-i celbiye veyâ şehviye	Kuvve-i muharrike veyâ irâdiye		
Kuvve-i selbiye veyâ gazabiye			

[69] Havâss-ı zâhire herkesce ma'lûm bulunduğundan bunlardan sarf-ı nazarla kuvvâ-yı sâire vezâ'ifini tedkik edelim:

Havâss-ı zâhire; beş nehir makâmında olup menâbi'i, sath-ı vücûd ve manâsıbı ise dimâğdır. İşte bu beş nehir a'yân-ı hâriciyeden ahz eyledikleri âb-ı zülâl te'essürü merkez-i dimâğa isâle ve burada mevcûd bulunan kuvvâ-yı bâtineyi islâh ve terbiye ederek feyz-bahş-ı rûh olur. Evet, terbiye-i nefis; kuvvâ-yı bâtinenin cidd ve cehdine, kuvvâ-yı bâtine de kuvvâ-yı zâhirenin tavassut ve mu'âvenetine muhtaçdır.

Kuvvâ-yı bâtineden hiss-i müşterek: havâss-ı hamse-i zâhire vâsıtasıyla mahsûsâtı müdrik bir kuvvâ-yı mahsûsâdır ki mahsûsât-ı havâss-ı hamseden zâ'il oldukta bu bâbdaki müdrikâtını kuvvâ-yı hayâliyyeye bi't-tevdi' hıfzını emreyleyler. Şu hâlde kuvve-i hayâliye, hiss-i müşterekin müdrikât-ı mevdû'asını muhâfazaya me'mûr bir kuvvettir.

Kuvve-i vâhime kâffe-i mahsûsât ve ale'l-husûs mubassırâta müt'e'allik me'ânî-i cüz'iyeyi idrâk eyler. Kuvve-i hâfıza ise kuvve-i vâhimenin müdrikâtını hıfz eyler.

Kuvve-i mütahayyileye gelince; gerek kuvve-i hayâliyedeki mahsûsât-ı müdrikeyi ve gerekse kuvve-i hâfızada mahfûz bulunan suver **[70]** ve me'ânî-i müdrikeyi ihzâr ve yekdiğeriyle terkîb ve tahlîl ederek tedbîr ve tasarruf eyler. Kuvve-i mütahayyilede iki hâssa vardır. Biri sahîh ve diğeri gayr-i sahîhdır. Kuvve-i mütahayyilenin mâzîde görmüş ve kuvve-i hayâliye ile kuvve-i hâfızada mahfûz bulunmuş olan müntazam bir kasr-ı dil-ârâ veyâ bir mevki'-i müstesnânın suver ve me'ânîsini ihzâr

eylemesi bir keyfiyet-i sahîhadır. Meselâ bir mimârın evvelce görmüş olduğu bir binânın veyâ bir arsanın haritasını mahâll-i âharda bilâ-noksân bi't-tasavvur tersîm ve tanzîm eylemesi gibi bi'l-akis kuvve-i mutasarrıfanın mahsûsât-ı hakîkiye-i mahfûzayı esâs ittihâz ederek bir takım mümteni'ül-vücûd ahvâl ve eşyâ-yı gayr-i hakîkiye ve mevhûme tasavvur ve tahayyül etmesi bir keyfiyet-i gayr-i sahîhdır. Meselâ: Gümüş veyâ yâkûttan bir dağın kuvve-i müfekkirede mevcûdiyetini tahayyül etmek gibi. Kezâlik bir kurdun hakîkatte adüvv-i ekberi bulunan bir kuzuya 'araz-ı muhabbetle şefkat-âmîz bir sûrette emzirmesi gibi, kezâlik devler, gulyabaniler tasavvuru dahi bu kabîldendir.

Şunu da bilelim ki, ihtirâ'ât, keşfiyât ve teşbihât-ı şâ'irâne vesâire hep bu kuvvetin mahsûl-ı îcâd ve mahâretidir. Kuvve-i mütehayyile ve mutasarrıfa nâmıyla ben-nâm oluşu da ancak bu sebebden münba'isdir.

Temyîz, tefrîk, ta'mîm, tecrîd ve istidlâl misillü bi'l-cümle [71] kuvâ-i sâire-i bâtine hep bu beş kuvâ-yı esâsiye-i bâtınıyeden müteşa'ib ve binâ'en aleyh bunların fûrû'udur.

Kuvve-i muharrike ise kuvve-i zâhire ve bâtinenin neticesi olarak dimâğda takarrur eden hüküm ve irâdedir ki insân bütün ef'âl ve ahvâlini ancak bu kuvvetle îfâ ve icrâ eder.

Suver-ı mahsûsât ve me'ânî-i müdrikâtdan insân ya mütelezziz veyâ müte'ellim bulunur. Mütelezziz bulunduğu şey'e karşı bir meyil, muhabbet; müte'ellim olduğu şey'e karşı ise bir redâ'et ve nefret gösterir. Binâ-berîn muhabbet ettiğini nefsine celb ve nefret ettiğini nefsinden red ve selb eylemek muktezâ-yı hasletidir. Bu sebeple kuvâ-yı muharrike, (celbiye) ve (selbiye) diye ikiye münkasımdır.

Kuvve-i müdrike, suver ve me'ânîyi te'allüm; kuvve-i irâdiye ise mevki'-i icrâya vaz' eylediği cihetle evvelkine (kuvve-i âlime) ve diğesine (kuvve-i âmile) dahi itlâk olunur.

Şu hâlde kuvve-i âlime; insânın kesb-i ilim ve ma'rifet; kuvve-i âmile ise icrâ-yı fi'il ve hareket eylemesine hâdimdir. Demek ki kâffe-i beşerin ilmi kuvve-i âlimesi; fi'il ve hareketi ise kuvve-i âmilesi ilemdir. Ve'l-hâsıl 'ilim, kuvve-i âlimeden; irâde ise kuvve-i âmileden mütehadisdir. [72] Binâ-berîn insânın insân-ı kâmil olması işbu iki kuvve-i mühimmenin:

(عليك من الامور بالاوسط)

hadîs-i şerîfi ve "Hayru'l-umûri evsâtuhâ" hikmet-i münîfince hadd-i i'tidâlde bulunmasıyla. Yoksa ifrât ve tefrîti ile değil.

Kuvve-i âlimenin hadd-i evsatına (Hikmet); kuvve-i âmileninkine ise (İffet) itlâk olunur. Bunun için kâffe-i kuvâ ve mesâ'î-i ilmiyemiz hikmete ve kâffe-i ef'âl ve harekâtımız iffete mukârin olmalıdır ki sâhib-i fazl u kemâl ve mazhar-ı ni'am-ı zül-Celâl olalım. Ve illâ dünyevî ve uhrevî tarîk-i hazelân ve dalâlet, vadî-i hüsrân ve nedâmetde kalmış oluruz.

Ne'üzü billâhî Te'âlâ!

Mebhasü'l-ilm

İlim; maddî ve ma'nevî mevcûdât-ı hâriciye zihniyeye ittîlâ' kesb etmektir. Vâsıta-i yegâne-i ilm, akıldır. Mahrûm-ı akl olan tahsîl-i ilm edemez. Bu sebebe mebnîdir ki mecnûnün, ağmâr ve hamkâ

ni‘met-i ilimden mahrûm olup hayvân menziline sahiptir. Benî beşerin ilmi, hatâ veyâ sevabdan hâlî değildir.

[73] Mevcûdat-ı hâriciye ve zihniyeye bi-hakkın yani sûret-i sahîhada ittilâ‘ kesb etmiş, binâ‘en aleyh müktesebât-ı ilmiyesi külliyyen hatadan sâlim bulunmuş olanlara hakîm ve müstağrak-i hatâ olanlara câhil itlâk olunur. Hiç bir şeyi bilmeyene ise echel denir.

İlim, hikmet ve cehil beyinlerinde fark-ı küllî bulunduğu cihetle âlim, hakîm ve câhil beyinlerinde dahi küllî fark vardır.

İlim, hadd-i zâtında havâss-ı hamseyi bi't-tavsît hakîkate mukârin olsun olmasın safha-i dimâğa intibâ‘ât ve idrâkât icrâ ettirmektir. Yani kuvve-i akliyenin mevcûdât-ı hâriciye ve zihniyeye sahîh ve gayr-i sahîh muttali‘ olmasıdır. Meselâ: Mütেকaddimînin, küre-i arzın müstevî ve sâbit ve şemsin müteharrik ve arzdan asgar bulunduğuna kâ‘iliyyetleri her ne kadar mukârin-i hakîkat değîlse de yine bir (ilim)dir. Zîrâ bu keyfiyet kuvve-i akl tarafından müdriktir. Hülâsa; kuvve-i akliyenin kâffe-i müdrikâtı ayn-ı (ilim)dir. Ta‘bîr-i esahh ile kuvve-i akliyenin müdrikâtı ile mâlî bulunması ayn-ı (ilim) ve hâlî olması ise (cehil)dir.

Hikmet; nefsin mevcûdât-ı hâriciye ve zihniyenin mâ-hüve'l-hakkına ittilâ‘ıdır. Meselâ: Sekizin beşden a‘zam olduğu hakîkatini bilmek gibi.

[74] Hükemânın hikmeti:

البشرية الطاقة بقدر الامر نفس في عليه هي ما على بالشيء العلم هي

ta‘bîr-i meşhûruyla tavzîh ve teşrihleri dahi bu bâbdaki mütâla‘âtımızın vüsûk, sıhhat ve hakîkatini ayn-ı tasdik ve te‘yîddir.

Cehil, havâss-ı hamseden mahrûmiyet sâ‘ikasıyla nefsin mevcûdât-ı hâriciye ve zihniyeye külliyyen ‘adem-i vukûfudur. Şu hakâyıka nazaran müktesebât-ı ilmiyesi hatî‘ât-ı cüz‘iyye ile aldığı hakîkatten pek az uzak olanlara (âlim) denir ve bu sûretle âlim ile hakîm beyni fark ve temyîz edilmiş olur⁶⁷.

Mevcûdât-ı hâriciye ise nefsü'l-emrde iki kısımdır: Biri emr-i husûl ve vücûdunda sun‘ ve irâde-i benî âdemden kat‘iyyen ‘ârî ve ancak bazen bârî teyessür-nümâ-yı vücûd olan eşya ve hâdisâtıdır. Zemin ve âsumân, berk ve bârân gibi.

İkincisi; eser-i sun‘ ve kuvvet-i beşerle vücûd bulan şeydir. Ahvâl ve a‘mâl ve harekât, sinâ‘ât ve ihtirâ‘ât-ı beşer gibi.

[75] Nev‘-i ilme pâyân yoktur. İlmin gayesi ezmânın nihâyetine mütevakkıftır. Zîrâ her gün bir şeyi ihtirâ‘, her ân bir şey keşif olunmaktadır. Bu ihtirâ‘ât, keşfiyât ve hâdisât tevâlî ettikçe ilim dahi tarîk nev‘inde mütemâdî olur. Me‘a-hâzâ aksâm-ı meşhûresi cedvel-i âtîdekilerdir:

⁶⁷ Ma‘a-hâzâ örfen âlim; okuyup yazana ve ulûm ve fûnûna âşinâ olana ve câhil ise bu gibi mezâyâdan mahrûm bulunana itlâk olunur.

lim	Maddi veyâ fennî	Tabî'iyye = Mevâlfîd-i selâse, hikmet, kimya, hey'et gibi		
		Riyâziye = Hesab, hendese, cebir, müsellesât gibi		
		Nazariye	İlm-i lisân	
			İlm-i mantık	
			İlm-i kelâm	
			İlm-i ma'rifet-i nefis veyâ ilm-i ahvâl-i rûh	
			İlm-i İlâhî veyâ ilm-i tevhîd	
		Ameliye	İlm-i ahlâk	Zâtî Beytî Beledî
Manevî veya hikmet				

[76] Mebhasü'l-hulk

Cenâb-ı zül-Celâl Hazretleri kullarının medâr-ı te'ayyüş ve refâh-ı hâlî, sebeb-i feyz ü kemâlî olmak üzere kendilerini üç kuvve-i mühimme ile mecbûl buyurmuştur ki ânîfû'l-beyân işbu kuvvetleri nezd-i ahlâkiyûnda kuvve-i müdrike, kuvve-i celbiyye ve kuvve-i selbiyye nâmıyla be-nâmıdır.

İnsânın kâffe-i ahvâlî ve ef'âlî işbu üç kuvvetten neş'et eder. Daha bir dördüncüsü aranılrsa mümkün değil bulunamaz. Kuvve-i müdrike; mahsûsât ve ma'kulâtı idrâke, kuvve-i celbiye, huzûzât-ı nefsâniyeyi ahz u kabûle, kuvve-i selbiyede âlâm ve müstekrehât-ı nefsâniyeyi def'ü redde hâdimdir.

Benî âdemin işbu hasâ'is-i selâse-i tabî'iyyesi akıl, şehvet ve gazab isimlerine ilm olmuş ve ekseriyât bu nâmlarla yâd olunmakta bulunmuştur. İlm-i ahlâk ve ahlâk-ı beşer de işbu üç 'imâd-ı mühimme üzerine mübtenîdir.

Ahlâk; (halk ve huluk)un cemi' olup insânın ahvâl-i bâtinîyesine; (halk) ise suver-i zâhiriyesine hâsıdır. Daha doğrusu (hulk) rûhun (halk) ise cesedin emr-i tavsîfinde müsta'meldir. Binâ'en aleyh (Şu adam hulken eyü ve halkan güzeldir) denildikde gerek bâtinen ve gerekse [77] zâhiren mergûb bir adamdır, demek olur. Şu hâlde (halk) basarla müdrik olan hey'et, suver ve eşkâle; (hulk) da basiretle müdrik bulunan kuvâ ve secâyâyâ muhtassdır.

(اللَّهُمَّ أَحْسَنْتَ خَلْقِي فَأَحْسِنْ خُلُقِي) hadîs-i şerîfi dahi halk ile hulkun beynini pek bedîhî bir sûretde tebyîn ve ifhâm etmektedir.

Ahlâk nedir?

Hükemânın gerek mütekaddimini ve gerekse müte'ahhirini beyân-ı hakikat zımnında bu bâbda yekdiğerine karîn ve bazen pek ba'îd ve zıd ta'rîfâtta bulunmuşlardır. Bizim indimizde ise edilen tettebbu'ât-ı amîka ve nefsimizdeki tecârib-i vâkı'a ile tahakkuk etmişdir ki (ahlâk) mücerred istînâs-ı

rûh hasebiyle bilâ-cebr nefis-i insândan sâdır olan ahvâl ve ef'âldir. Yani nefis-i nâtıkanın icrâ zımında rusûhu bi't-tavsît cânib-i meclis-i âlî-i müfekkireden istihsâl-i me'zûniyet etmiş binâ'en aleyh lî-eclî'l-îfâ arîz ve amîk meclis-i müfekkirece sıhhat ve 'adem-i sıhhatinin lüzûm ve 'adem-i lüzûmunun tedkîk ve tahkîkini tecrîd eylemiş olduğu ahvâl ve ef'âldir. Demek ki nefis-i nâtıkanın biri kuvve-i müfekkirece doğrudan doğruya icrâsına me'zûn ve diğeri de gayr-i me'zûn olmak üzere iki nev' hâl ve fi'îlî vardır. Kemâl-i te'emmül [78] ve mülâhaza ile ef'âl ve ahvâl-i vâkı'a-i beşer şıkk-ı te'enniden ma'dûddur.

İşte nefis-i nâtıka-ı beşerin -yine kuvve-i müfekkirenin ma'lûmâtı tahtında olmak üzere doğrudan doğruya icrâsına me'zûn bulunduğu hâl ve fi'ile (hulk) ta'bîr olunur. Zîrâ bilâ-fıkr ve şu'ûr insândan hiçbir fi'îl sâdır olmaz. Bu keyfiyetin aksi ancak mecnûniyete muhtastır.

Nefis; ahvâl ve ef'âl-i me'zûnesini icrâ ederken kat'iyen elemden âzâde olup hâl-i âsûdegîde bulunur. Me'zûn olmadığı ef'âlin hîn-i icrâsında bi'l-akıs müte'ezzî ve müte'ellimdir. Te'ezzî ve te'ellümü ise mücerred meclis-i kebîr-i müfekkireden istihsâl-i me'zûniyetten mütevellid ve istihsâl-i me'zûniyetinin te'ehhuru nisbetinde müteşeddiddir. Yani kuvve-i müfekkire nefis-i nâtıkayı me'zûn kılmakda ne kadar te'ehhur gösterir ise o nisbette onu ta'zîb ve te'lîm eder.

Tabîî değil midir yâ! Me'mûr âmirinden, mâdûn mâ-fevkından istihsâl-i me'zûniyet emrinde göreceği te'ehhur ve meşkilât nisbetinde mu'azzeb olur. Bi'l-akıs sühûlet ve sür'at-ı terhîsi nisbetinde ferah-nâk bulunur. İşte bu hakâyıka mübtenidir ki kuvve-i müfekkirenin temâdî-i tereddüdâtı derecesinde insân mu'azzeb ve [79] bî-huzûr olur.

Hulk hakkında ânifen vukû' bulan mütâla'ât ve mesrûdâtımızın tebyîn-i hakikat ve ta'yîn-i sıhhati maksadıyla bu bâbda biraz dahâ tavzîh ve teşrîh-i keyfiyete lüzûm görülmüştür. Şöyle ki: Âlem-i beşeriyet ve medeniyetin umûr ve mu'âmelât-ı rûz-merrelerine üssü'l-esâs olarak mü'esses ve müttehaz bulunan kavânîn ve nizâmât-ı mevdû'aya müsteniden kâffe-i mu'âmelât nasıl mâfevk ve ülü'l-emrden bi'l-istîzân icrâ ve îfâ kılınır ise nefis de halken sâdır olan ef'âl ve ahvâlinde böylece serbest bulunur. Nefis-i nâtıkanın bi't-te'emmül vukû' bulan ef'âl ve ahvâl-ı sâiresi ise kavânîn ve nizâmât-ı mevdû'aya temâs etmeyen bir şey'in mâ-fevkından istîzânı keyfiyetine müşâbihdir.

Mârru'l-beyân nefis-i nâtıka, her husûsda kuvve-i müfekkireye merbût ve ona müsteniddir. Bununla beraber kuvve-i müfekkireye karşı olan serbestî-i hareketi ise rusûh iledir. Yani rusûh kuvve-i müfekkireye karşı bir kuvve-i mücbire makâmındadır. Kuvve-i müfekkire, işbu kuvve-i mücbirenin kuvvet ve kemâli derecesinde zebûn ve bî-sükûn bulunur ve bi'l-akıs za'fî nisbetinde nâfizül-hikemdir. Şu hâlde ahlâk, tabîî değil sırf iktisâbidir. Zîrâ ân-ı tevellüdde nefis-i rusûhdan külliyyen 'ârîdir. Ancak mürûr-ı zamânla istînâs peydâ [80] ettikçe kesb-i rusûh eyler. Binâ-berîn her nev' ahlâkın iktisâbî, yani sun'-i beşerî olduğunda aslâ tereddüd olunmaz. Tabîî, yani sun'-ı İlâhî olan ise yalnız kuvve-i müdrike ve muharrikenin ifrât, tefrît veyâ i'tidâle karîn bir sûrette mahlûk bulunmasıdır.

Evet, Cenâb-ı Tekaddes Hazretleri, insâna şu iki kuvveti bahş etmiştir ki insân bununla her fi‘il ve hâlini icrâ edebilir. Ma‘îşet, ibâdet, ahlâk hep bu iki kuvvetle mümkün'l-husûldür. Binâ'en aleyh insân hadd-i zâtında ne hayr-i mahz, ne saâdet-i sırf ve ne de şerr u şekâvet-baht üzerine mecbûl değildir. Ancak her iki cihete temâyül ve müste‘id olmak üzere mahlûktur. Bir sûretteki hüsn-i refkî mu‘îni olur ise ahlâk-ı marzıyye ve a‘mâl-i müstahsene tahsîl edip ehl-i saâdet ve kemâl ve eğer pespâyân ve hazelâna mukârin bulunur ise ahlâk-ı redî'e ve a‘mâl-i seyyi'e tahsîl edip ehl-i şekâvet ve nekâl olur.

İnsân hîn-i tevellüdünde işbu kuvvâ-yı hayâtîyenin cümle-i te'sîrâtından bulunan firâset, gabâvet, hamâkat, zekâvet, hiddet, hilmiyet, sekînet gibi ahvâl-i fitriyede bulunur ki merğûb bulunanları sâhibi için ayn-ı hayr; mezmûm olan[81]ları ise ayn-ı şerdir. Ancak bunlara ahlâk demekten ise (Hasâ'is-i tabî'ye ve fitriye) demek daha evlâ, daha mukârin-i hakîkat olmuş olur. Zîrâ ahlâk, nefs-i nâtıkanın hey'et-i râsihasıdır. Hâlbuki hasâ'is-i fitriyenin rusûh ile kat'iyen mütehasıl olmadığı her erbâb-ı 'ukûle 'ıyândır. Şu hâlde teslim etmek lâzımdır ki sun'-ı beşerin dâhli olmayan fi'ilin fa'ili hadd-i zâtında ne şâyân-ı tevkîr ve ne de cesbân-ı takdîr değildir. Meselâ hamkâ ve ağbiyâ hiç bir vakit müstehakk-ı tezlîl olmadığı gibi 'ukalâ ve ezkiyâ dahi hiç bir zamân şâyân-ı tebcîl olmaz. Ancak eshyâ her hâlde tevkîre ahrâ ve eşkiyâ dahi mutlak sûrette tevbîh ve takdîre sezâdır. Çünkü ef'âl-i muttasıfaları, sırf kendi sun' ve amel-i zâtiyyeleridir. İşbu müdde'âmızın sıhhati ise:

(الْيَوْمَ نُجْزِي كُلَّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ)⁶⁸ âyet-i celîlesiyle mü'eyyedir.

Hülâsa demek isteriz ki ahlâk ayn-ı lisâna benzer. Hîn-i tevellüdünde insân nasıl elsineden mahrûm ise ahlâkdan da öylece mütecerriiddir. Zîrâ bunların her ikisi de bir keyfiyet-i hâriciyedir. Zekâvet, gabâvet ise fi'l-i hazm ve teneffüs [82] gibi bir keyfiyet-i dâhiliyedir. Binâ-berîn keyfiyât-ı hâriciye ile dâhiliye yekdiğerinin mukâbili olduğu gibi ahlâk ile hasâ'is de birbirinin gayrı bulunduğu bedihîdir. Şu hâlde keyfiyât-ı dâhiliyeden olan zekâvet, gabâvet, huşûnet ve sekînet ile keyfiyât-ı hâriciyeden bulunan atâlet, kesâlet, nezâfet, hayr-hâhî, hak-şinâsî, adâlet ve küfrân-ı ni'meti bir addetmek kat'iyen muvâfık-ı hakîkat olamaz. Zîrâ birinde sun'-ı beşerin dâhli yok, diğesinde ise var. İlm-i ahlâkın da nef', hizmet ve te'sîri şikk-i sâniye, yani ahlâkadır, hasâ'ise değil. Nitekim sâhib-i hilm ve rikkati, ne sû-i karîn ve ne de sû-i emsâl ihlâl edemediği gibi sâhib-i gazab ve gabâveti de ne hüsn-i karîn ve ne de ilm-i ahlâk irşâd ve iclâl edemez.

Hasâ'is-i fitriye her ne kadar ma'rûz-ı kesel veyâ cehd olsa da pek az tehavvül eder. İstikâmet, atâlet, kesâlet, şecâ'ât, hubb-ı vatan, nezâfet, hak-şinâsî, küfrân-ı ni'met-i hacâlet, bî-'ârî, vakâr ve nâmûs, vikâye-i haysiyet gibi. Ahlâk ise sırf iktisâbî-olup mürşid ve karînin irşâd veyâ idlâliyle mütehadistir. Hatta zekâvet, gabâvet, hamâkat, belâhet, firâset gibi hasâ'is-i fitriye dahi iyice tedkîk olunur ise iktisâbîdir. [83] Yalnız ahlâktan farkı şudur ki bunların mu'allimi kuvvâ-yı bâtînenin derecât-ı selâseleri olan (ifrât, tefrît, i'tidâl)dır.

⁶⁸ Mümin Sûresi, 40/17.

Meselâ: Firâseti müte'haddis kuvvetinin derece-i tabî'îsinden tedennîsi gabâveti müstelzim ve gabâveti dâ'î kuvvetin derece-i zâtiyyesinden te'âlîsi firâseti mustevcibdir. Bu kuvâ-yı ma'neviyyenin ve ale'l-husûs kuvâ-yı muharrikenin, sûret-i tağdî ve neşv ü nemâdan binâ-berîn bünye-i vücûdun sıhhat ve marazından ne derece müte'essir ve mütebeddil bulunduğu bugün fenn-i tıbbca pek bedîhî bir sûrette tahakkuk etmiş bir keyfiyettir. Nitekim hâl-i sıhhatinde gâyet halîm bulunan bir zât, evân-ı marazında asabî, binâ'en aleyh tanınmayacak derecede gazûb olur. Demek hasâ'is-i fitriyenin mu'allimî âlem-i dâhilîde ahlâkın ise âlem-i hâricîdedir. Fakat her hâlde her ikisi de mu'allime, vâsıtaya muhtâcdır. Şu kadar var ki mu'allimîn-i dâhiliyenin ahkâm, irşâd veyâ ıdlâlî pek az; mu'allim-i hâriciyeninkinin ise pek ziyâde nâfizdir. Bunun için hadd-i zâtında zekî olan bir adam, maraz veyâ atâletiyile derece-i kuvve-i zekâsının tedennîsine bâ'is olsa da yine tab'an gabî-bulunanlar derecesine mümkün değil tenezzül etmez. Kezâ hadd-i zâtında gabî-bulunan bir adam cehd ve ikdâmı sâyesinde kuvve-i gabâvetini bi'l-imhâ tenvîr-i fikre binâ'en aleyh sâhib-i zekâ olmaya ne kadar bezl-i cehd ve gayret eylese [84] yine fitraten zeki olanlar derecesine hiç bir vakit vâsıl olamaz. Lâkin bu gün gâyet afîf olan yarın müdhiş bir hırsız, mürtekib; dün son derecede cesûr bulunan bu gün pek cebîn ve miskîn olabilir.

Şu hâlde tahakkuk etmiş oluyor ki Cenâb-ı Bârî Te'âlâ Hazretleri hiç bir kimseyi hiç bir ahlâk ile me'nûs olarak yaratmamıştır. Yalnız bize demiş ki: (İşte size üç kuvve-i mühimme: Kuvve-i selbiyye, celbiyye, idrâkiye bahş ve ihsân ettim. Tarîk-i müstakîm ve sakîmî de gösterdim. Şimdi bu üç kuvvetleri ve bunlardan mukarrerü'l-hudûs ve mümkünü't-teşâ'ub kuvâ-yı sâireyi serbest i'mâl ve isti'mâl edebilirsiniz. Ve dilediğiniz tarîke gitmekte muhtarsınız.)

Eğer böyle olmamış olsa mes'ûliyet-i beşerin mecrûhiyet ve merdûdiyeti lâzım gelir. Bu ise ayn-ı küfrdür. Çünkü benî âdemın kâffe-i a'mâl ve ahvâlinde mes'ûl ve muhâkeme olunacağı lâ-yu'ad âyât-ı celîle-i Kur'âniye ile mü'eyyed ve hatta kitâb-ı kâffe-i edyânca da muhakkak ve musaddaktır.

Emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker, kazıyye-i mu'tenâ-bihâsı dahi bu esâs ve hakîkata mübtenîdir. Eğer ahlâk tabîî olmuş olsa idi tenbihât ve terhibât-ı İlâhiyyenin sümme hâşâ abes ve mevâ'iz ve nesâyihi [85] peygamberinin hâşâ vâhî olması lâzım gelir idi. Daha doğrusu ta'lim ve terbiyenin gayr-i mü'essir, binâ'en aleyh bi-fâ'ide olduğuna kâ'iliyyet îcâb ederdi ki insânlar değil, hayvânlar üzerinde bile derece-i te'sîri pek bedîhî ve celîdir.

Ekser-i hükemânın ahlâkı akl misillü tabîî ve iktisâbî-olmak üzere ikiye taksimi ise akıl ile fikir gibi hasâ'is ile ahlâkı mezc eylemelerinden binâ-berîn her ikisini aynı şey' addetmelerinden münba'isdir. Şu hakîkati iyice tedkîk edelim:

Hulk nedir? Huy! Huy da alışmadır. Alışma ise mu'allime, görünene mütevakıftır. Şu hâlde vesâtat-ı mu'allim ile hâsıl olan şey'in ise bi't-tab' iktisâbî-olması lâzım gelir. Nitekim hiçbir vakit sabîlere ahlâklılık veyâ ahlâksızlık isnâd olunmaz. Belki yavaş veyâ sert; zeki veyâ gabî-sıfatlarıyla tavsîf olunur ki işte bunlar kuvâ-yı selâsenin semere-i te'sîrâtı olup hasâ'is-i tabîîdir. Yoksa ahlâk

değildir. Ahlâksızlık veyâ ahlâklılık ta‘birleri, çocukların sinn-i temyîz ve rüşd zamânlarında başlar. Bundan evvel ise etfâl, ta‘birât-ı mezkûreye hedef olmakdan masûn bulunur ki pek doğrudur. Ebeveyn her ân ve saat mahsûl-i hayâtlarının etrafında pervâne gibi dolaşarak (etme, alışırısın) [86] ve hizmetçilerine (yaptırma, alıştırsın) yollu i‘tirâzât ve tahrisât ve tekdîrât ile mini mini yavrularının akıl, maslahat ve hikmete gayr-i muvâfık ve menâfi şeylere alışmamalarına, binâ‘en aleyh peydâ-yı ünsiyet etmemelerine ve'l-hâsıl mesâviyle tahalluk eylememelerine bezl-i cehd ve i‘tinâ eylerler ki pek muhıktır.

Demek hulk, sırf alışmadır. Rusûh-ı nefsdır. Binâ‘en aleyh tabî‘at ve hilkatte merkûz olmayıp ‘ârizî ve kesbîdir. Şu hâlde hulkun kâbil-i tebeddül ve tagayyur, binâ-berîn ilm-i ahlâkın ta‘lîm ve ta‘allümü farz dercesinde elzem bulunduğu vâreste-i tavzîh ve tafsîldir. Eşrefü'l-enbiyâ Peygamberimiz Efendimiz Hazretlerinin (s.a.v)

(ادبى ربي فاحسن تأديبى- انما بعثت لاتمم مكارم الاخلاق- تخلقوا باخلاق الله)

ehâdis-i ma‘âlî-enîsleri dahi bize ahlâkın iktisâbî-bulunduğunu, binâ-berîn tahsîl-i ilm-i ahlâk ederek ifrât ve tefrît-i hâl ve kâlî bi't-ta‘dîl mekârim-i ahlâk ile mütehallî olmaklığımızı pek bedihî sûrette beyân ve ihtâr eyliyor.

(اللهم احسن خلقى كما حسنت خلقى)

[87] hadîs-i istiğâse-enîse dahi hulkun iktisâbî-olduğuna delîl-i kat‘î ve sâtî‘dır. Ma‘nâ-yı hadîs: (Nebî, sâir kullarına nazaran melâhat-ı vech ve tenâsüb-i beden üzere halk buyurduğın gibi ahlâkımı da rızâ-yı ulûhiyyet-irtizâ-yı Semadâniyene evfak olarak mütehallî ve tebcil buyuruğu halken nasıl beni ahsen ve ekmelü'n-nâs olarak halk buyurdun ise hulken dahi ecmelü'n-nâs olmaklığım husûsundaki cidd ü cehdimin tevfiğini zât-ı kudret-simât-ı İlâhiyenden temennî ve istiğâse eylerim.)

Hülâsa; fitrî ve hulkî olarak insânlarda yalnız kuvve-i müdrike ve muharrike ve sâlifü'z-zikr bunlardan müteşâ‘ib kuvâ mevcûd olup ilim, lisân, âdet, hulk vesâir bi'l-cümle ahvâl-i beşer ise ârız ve kesbîdir.

Mebhasü'l-vidân

Cenâb-ı Bârî Te‘âlâ ve Tekaddes hazretleri şu âlem-i mühayyerü'l-‘ukûlu hiç yoktan yarattıktan sonra âlem-i kâ‘inâtın daha mu‘ciz, kâffe-i mahlûkâtın daha bedî‘ bir sûrette insânı halk buyurarak âlemi kendisine münkâd kıldı. Lâkin şu temyîzine mukâbil onu iki mühim ve muhkem kuvvetin esîri eyledi ki biri nefsi-hevâ, diğeri de vicdan-ı safâdır.

[88] Bunlardan biri; gâyet hırçın, çılgın, harîs, acûl, hodkâm; diğeri ise gâyet metîn, mütemekkin⁶⁹, mülâyim, mu‘tedil, müdebbir, hoşkâm.

İşte zavallı insân eşref-i mahlûkât olmakla beraber her ân ve zamân bu iki müdhiş kuvvet arasında zebûn ve bî-sükûn bulunuyor ve dâima her hareketini, her fî‘ilini, her düşüncesini ve'l-hâsıl her hâl ve kâlini bunlara havâleten ve mütâla‘âtını istimzâcen icrâya kat‘iyyen mahkûmdur. Bir

⁶⁹ Temkîn hadd-i zâtında kudret ve mekâneti müfîd iken garîbdır ki lisânımızda tağlitan tevattun ma‘nâsında müsta‘meldir.

süretteki gece gündüz yürüdüğü, oturduğu yerde dâima bunlarla mübâreze ve mücâdeleye mecburdur. Zîrâ işbu iki kuvvet yekdiğerinin zıddı bulunduğu cihetle bî-çâre insâna her bâr muhtelifü'l-me'âl tesvîlât ve telkinâtta ve teşvîkât ve tergîbâtta bulunurlar. Meselâ: Biri şu işi yap, der ise diğeri yapma, der. Biri oturma, diğeri ise otur der. Bunun için benî âdem bu iki mu'âriz kuvvetin taht-ı nüfûzundan bir ân hâlî kalmamaktadır. Binâ-berîn mâdem ki bunlar bir birine mu'âriz, yani birinin menâfî'i diğेरinin mazarrâtını, birinin memnûniyeti diğेरinin 'adem-i memnûniyetini müntic bulunuyor. Şu hâlde bunlardan birinin mutlak insâna dost ve diğेरinin de düşmân olması lâzım gelir. Evet ayn-ı böyledir. Ancak dost bulunan (vicdân-ı safâ) düşmân olan da (nefs-i [89] hevâ)dir. İşte insân dâima bu dost ile düşmân arasında bocalamakta, uğraşmaktadır. Artık hangisine meclûb ve mağlûb olur ise bahtına! Fakat tabî'îdir ki dostuna meclûb bulunur ise bahtiyâr, düşmanına mağlûb olur ise mütezarrır ve nedâmetkâr olur. Pek a'lâ! İnsânın bu iki mu'âriz arasında dâima mahsûr, mücâhede ve mücâdelede bulunması revâ-yı hak mı? Muvâfik-ı nasfet ve hikmet mi? Şübhe ne? Zîrâ ni'met; külfete ve zahmete göredir ki bu da bî-irtiyâb muvâfik-ı akl ve hikmettir. Binâ'en aleyh eğer Cenâb-ı Hakîm-i Mutlak, insânları nefsi-i hevâdan mütecerred kılmış olsa idi mevâ'î'dâdî ve ni'am-ı gayr-i ma'dûde-i İlâhiyesine müstehak olmamaklığımız lâzım gelirdi. Zîrâ mesâ'î-i vicdâniyemiz, mücâhedât-ı mütêmâdiyemizle düşmanımıza karşı müdâfa'a ve mukâvemet gösterip ma'kulât ve meşrû'âtı elde etmeğe hâcet kalmayacak idi, daha doğrusu melek-haslet olacak idik. Hâlbuki beşer efdâlü'l-melâ'ikedir. Bunun için Cenâb-ı Rabb-i Hakîm bizi netice-i muzafferiyet ve mağlûbiyetimize göre mazhar-ı mükâfât veyâ düçâr-ı mücâzât etmek için üssü'l-ahvâl ve ef'âlimiz olmak üzere işbu iki kuvvete bizi ma'rûz kılmış ve bunlarla mücâhede va 'adem-i mücâhede de serbest bırakmıştır. Hamden sümme hamden!

[90] Şu hâlde vicdân nedir?

Vicdân, tâmmü'l-ayâr öyle bir mîzândır ki kâffe-i mukarrarâtı her ne ile sencide-i mîzân tedkîk olunsa hiç bir noktasında bir noksân müşâhede edilmek şöyle dursun, mutlak birer burhân-ı hakîkat-i beyân, birer bârika-i isâbet-nişân-ı muncelîdir. Binâ'en aleyh bi'l-cümle i'lâmâtı müstağnî-i tenkîd ve ta'rîzdir. Zîrâ zerre kadar olsun sehiv ve hatâdan müberrâ ve mu'arrâdır.

Vicdân, öyle bir minhâc-ı münîrdir ki, sâliki bî-irtiyâb feyz-yâb olur.

Vicdân; öyle bir şehrah-ı ma'âlî-iktinâhdır ki tâbî'î dâreynde mazhar-ı saâdet ve refâh olur.

Vicdân öyle bir nâsih-i kâmilidir ki muhâtabîni her bâr ma'kulât ve memdûhâtla âmil olur.

Vicdân öyle bir nüsha-i kübrâdır ki kâr'ini kâffe-i agraş ve mefâsidden müberrâ bulunur.

Hülâsa vicdân nâzîmü'l-akldır, yani rûh kuvve-i akliyeden nasıl müte'essir ise, kuvve-i vicdâniyede öylece kuvve-i akliye icrâ-yı nüfûz eyler; daha doğrusu kuvve-i vicdâniye bir divân-ı âlî, bir mahkeme-i temyîzdir. Bunun için kuvve-i akliye kâffe-i icrâ'ât ve harekâtında isâbet veyâ 'adem-i isabet [91] edeceğini -fi'il ve hâlin kable'l-vukû'- veyâ ettiğini- ba'de'l-vukû'- işbu mahkeme-i temyîze mürâca'at edecek olur ise keşif ve i'tirâf eyler ve neticede rûh her hâlde yâ müsterîh veyâ

mu‘azzeb olur. Binâ-berîn ister şakî ister sa‘îd olsun ebnâ-i beşer kâffe-i ef‘âl ve ahvâli neticesinde işbu divân-ı âlî ve vicdânîye karşı mes‘ûl veyâ mes‘ûd olmaktan hiçbir vakit hâlî kalmaz.

Adl ve nısfete, lütuf ve merhamete, kerem ve fazîlete, fedâkâr ve hamîyyete ve'l-hâsıl şeri‘at ve insâniyete münâfi ahvâl ve ef‘âlin sudûru bî-irtiyâb kuvve-i akliyenin nefsi-i hevâya mağlûbiyeti ve vicdân-ı safâya ‘adem-i mürâca‘atıdır. Yoksa akıl her husûsta vicdâna mürâca‘atla tevfiik-i hareket edecek olsa benî âdemden asla mûcib-i hacâlet ve nedâmet, bâdî-i huşûnet ve kerâhet, dâ‘î-i zulm ve cinâyet hiç bir hâl sâdır olmaz.

Kuvve-i vicdâniye; kuvve-i akliye daha doğrusu kuvve-i fikriye ile mebsûtan mütezâyid veyâ mütenâkıs, rehin-i zevâl veyâ vâsıl-ı kemâl olur.

Kuvve-i vicdâniye; kâffe-i benî âdemde hatta hayvânât-ı sâirede bile az çok mevcûddur. Bunun için (Şu adam vicdân[92]sızdır.) demek ayn-ı hatâdır. Ancak bundan maksad: (Vicdânından ziyâde nefsi-i hevâsına tâbî‘dir.) demek ise sahîh olur.

Kuvve-i vicdâniyeyi hayvânât-ı sâireye de teşmîl edişimiz vehle-i ûlâda ihtimâl mûcib-i garâbet ve hande görülür. Hâlbûki iyice tedkîk-i mes‘ele edilir ise müdde‘âmızın sıhhati tahakkuk eder. Şöyle ki:

Esb süvâr olan bir adamın yere düşmesiyle hayvânda bir telâş hâsıl olması ve kezâ yolda giden birinin bilâ-mûcib ayağını ısırarak bir kelbin kemâl-i telâş ile kaçması ve ısırıldığı adamdan râst geldiği yerde ihtirâz üzere bulunması tabî‘îdir ki havfindan münba‘isdir. Bu havfi kendilerine ilkâ eden ise (hiss = akıl) dir. Hissi veren de (Kuvve-i vicdâniye = Kuvve-i temyîziye)dir. Kezâlik hayvânâtın yekdiğerine hatta bazen insânlara bile göstermekte oldukları âsâr-ı rahim ve şefkâten Cenâb-ı Hallâk-ı Kerîm’in bu misillü mahlûkâtını dahi hiss ve vicdânî ile az çok nasîbdâr kılmış olduğu tahakkuk etmiş oluyor.

Evet, at ve kelbin ihtirâzları mücerred mes‘ûl, binâ-berîn müstehak-ı darb olduklarını bildiklerinden, temyîz eylediklerinden mütevelliddir. Şu hâlde vicdân, bir kuvve-i teferrüs ve temyîzden [93] başka bir şey değildir. Nitekim (vicdân) kelimesinin (bulmak) yani (hakîkati bulmak, hakîkate vusûl) ma‘nâsını müfîd bulunması dahi isbât-ı müdde‘âya kâfidir. Ma‘a hâzâ iyice kanâ‘at-bahş olmak üzere biraz daha tavzîhâtda bulunalım:

Cennet nedir? Ve nasıl başlıyor? Evet cennet evvel-i emirde nâzîmü'l-aklın haleldâr olmasıyla başlar ki teşeddüdü nâzîmu'r-rûhun, yani şu‘ûrun ihtilâlini ve encâm-kâr-ı harâbî-ve îfâ-yı vücûdu mü‘eddî bulunur. Binâ-berîn hâlet-i cennetin bidâyetinde bulunan bir adamdan tabî‘atıyla yani gayr-i ihtiyârî sâdır olacak olan ahvâl ve ef‘âl-i gayr-i lâyıkasına karşı kendisini (vicdânsızlık) ile ithâm edebilir miyiz? Ve edilir mi? Yoksa ma‘sumiyetine, ma‘zûriyetine mi hüküm olunur? Evet,, bu zavallılara vicdânsız değil ma‘sum deriz ve kendilerini kat‘an me‘sûl etmeyiz ve edemeyiz. Nitekim nazar-ı kânûnda dahi bugün bu misillü bî-çâregân işledikleri cerâ‘im, hatta cinâyâtdan bile külliyyen ma‘fuvdur.

Âyâ! Bu ma'sûmiyet, bu 'adem-i mes'ûliyet nereden mütevelliddir? Neye mübtenîdir? Hiç şübhe yoktur ki nâzımü'l-aklın, kuvve-i mümeyyizenin noxsâniyetinden münba'isdir. Bunun için bu bî-çâreler cennetin ikinci, üçüncü derecesine vardıklarında kâffe-i ahvâl [94] ve ef'âl-i gayr-i marziyelerinden kendilerini mes'ûl ve ithâm etmek şöyle dursun bu sefer zavallılara acırız. Zîrâ artık nâzımü'r-rûh da muhtell olmuş, şu'ûr kalmamış, âhara değil, kendi nefislerine dahi en ağır zulmü, en fenâ hakâreti icrâda bî-muhâbâ bulunuyorlar. Şu hâlde demek oluyor ki vicdân, kuvve-i mümeyyizeden, nâzımü'l-akıldan başka bir şey değildir.

Hülâsa vicdân-ı safâ, kuvve-i müdrike veyâ mahkeme-i idrâkiyenin; nefis-i hevâda, kuvve-i muharrike yani mahkeme-i irâdiyenin birer re'isi olup kâffe-i ahvâl ve ef'âl-i beşer bunların taht-ı riyâsetinde icrâ ve ru'yet olunur. Binâ-berîn mahkeme-i idrâkiyeye havâle edilmeyen keyfiyât dâima hatâ-âlûd ve mücib-i nedâmet olur. Nitekim ânî, tehevürî, nef'-i zâtî ve garaz-i şahsî ahvâlde bu hakikat pek bâhirdir. Binâ'en aleyh sırf kuvve-i muharrikeye mümâs keyfiyâta (nefsânî) ve kuvve-i müdrikeye müstenid ahvâle (vicdânî) itlâk olunur. İşte vicdân hakkında buraya kadar temhîd olunan mütâla'ât kâfi görülerek hatm-i makâl kılınır.

[95] Mekârim-i Ahlâk

Benî âdemin her iki cihanda mes'ûdü'l-hâl ve müsterihü'l-bâl olarak yaşaması, yani mes'ûdiyet-i hakîkiye-i beşer mücerred iki şey'le hâsıl olur ki biri tahsîl-i ulûm ve i'tikâdât-ı sahihâya hâdim olan (hikmet-i nazariye), diğeri de ebnâ-yı beşerin ahlâk-ı fâzıla ve a'mâl-i sâliha ile tahallî ve ahlâk-ı redî'e ve a'mâl-i seyyi'eden tahallî eylemesine dâ'î bulunan "hikmet-i 'ameliye"dir.

Sa'âdet-i Câvidânî; tahsil-i ilm ve îmân ve tasfiye-i fikir ve cinândır ki ancak bu iki hikmetle tahsîl olunur. Binâ'en aleyh işbu iki hikmet yekdiğerinin lâzım ve melzûmu olup insânın bunların yalnız biriyle iktifâsı kat'iyen ca'iz olmaz. Zîrâ kemâline değil insânîsine bile mani'dir. Meselâ: cehil-i mürekkeb olup da mesâvîden mücerred bulunan bir kimsenin hemen hayvândan, kezâ mütebahhir bulunup da mehâsinden külliye 'ârî olan kişinin hemen şeytândan farkı yoktur. Bu hakikat ise Este'uzu billâh (ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ)⁷⁰ âyet-i celîlesiyle mü'eyyed ve müsbettir. Binâ-berîn cehil; ne derece dâ'î-i nefret ise sû-i ahlâk da o nisbette bâdî-i vahâmet ve zillettir. Cehil ne nisbetde mücib-i şeyn ise ahlâksızlık da o derecede müstevcib-i nefrîn ve tel'indir.

[96] İnsânı eden (ahlâk)tır. İbâdü'l-hallâk ancak ahlâk ile makbûl-i hakk ve hulk olur. Ahlâk, ebnâ-i beşerin mâdihi, fikdân-ı ahlâk ise kâdihidir. Te'essûf olunmaz mı ki benî âdemin iktisâb-ı kemâlât için sarf ettiği emeklerin, geçirmiş olduğu ömr ü kıymetdârının esmâr-ı nâf'iasını iktitâf ile mükâfât-ı cezîleye telezzüzât-ı rûhiyeye mazhar olacak yerde ahlâksızlığından dolayı herkesin menfûru, mezmûmu bulunsun, azâb-ı vicdânıyla ömür güzâr olsun?

Âlim fakat ahlâksız bir adam, zarifü'l-manzar lâkin kerîhü'r-râyîha bir şükûfeye, câhil lâkin halûk bir adam latifü'r-râyîha fakat kerîhü'l-manzar bir zühreye teşbîh olunabilir ki ne derece şâyân-ı

⁷⁰ Nahl Sûresi, 16/125.

te'essüf olduğunu ve her iki meziyetin bir yerde 'adem-i ictimâ'nın ne rütbe mücib-i telehhüf bulunduğunu her akl-ı selîm teslîm eder.

Evet, insânın meşmûl-i nazar-ı iştiyâkı olduğu latîfû'l-manzar bir şukûfe-i dil-ârâyı istişmâm ile telezîz-i rûh eylemek ister. Ne çâre ki istişmâm eyleyeceği sırada râyiha-i kerîhesi onu men' eyler. Bunun gibi müştâkîn-i ilm ve irfân bir mütebahhirin müktesebât-ı ilmiyesinden istifâde eylemeyi ez-cân ü dil diler. Vâ esefâ ki ahlâksızlığını hisseder etmez vazgeçer ve onun bu hâline te'essüf-i sad hezâr te'essüf eder.

[97] Demek ahlâk câzibe-i vücûd, bâdî-i te'lîf-i cinân; ahlâksızlık ise dâfi'-i vedûd, dâ'i-i tefrîk-i cihândır.

Ahlâk müstelzim-i medeniyet, ahlâksızlık ise müstevcib-i vahşettir. Ahlâk iledir ki cemi'yet-i beşeriyeye teşekkül, umrân-ı medeniyeti tahassül eyler. Ahlâksızlık iledir ki tefrika-i ümmet serzede-i zuhûr, mezlaka-i indirâs ve zillet ferce-yâb zuhûr olur.

Ahlâk iledir ki mâdûn mâ-fevkine münkâd, dil-dâde-i ma'bûdü'l-'ibâd olur. Ahlâksızlık iledir ki, mâdûn mâ-fevkinden a'râz, tekâlif-i selâmet-redîf-i Cenâb-ı Rabbü'l-Hakîm'e i'tirâz eyler.

Ahlâk iledir ki milyonlarca nüfusu câmi' kişverânda sükûn ve sükûnet hükmüf-ermâ, refâh ve sa'âdet gibta-nümâdır. Ahlâksızlık iledir ki, beş hâneli bir köyde şûriş ve gavga dâ'im, zillet ve sefâlet kâ'imdir.

Ahlâk iledir ki, bir millet ve devlet te'âlî, ihrâz-ı şeref ve nîk nâmî eyler. Ahlâksızlık iledir ki bir kavim ve hükûmet tedennî-i kesb-i zillet ve bî-nişânî eyler.

Ahlâk iledir ki bir hizb-i kalîl, leşker-i 'aramram muzaffer ve mansûr olur. Ahlâksızlık iledir ki leşker-i 'aramram bir hizb-i kalîle mağlûb ve makhûr olur.

[98] Ahlâk iledir ki büyük-küçük kuvâ-yı zebûnun, mulûk-i memlûkûnün hakkını teslîm ve hukûkuna ri'âyet ve mutâva'at eyler. Ahlâksızlık iledir ki hukûk ve 'uhûda tecâvüz, 'ırz ve nâmûsa ta'arruz olunur.

Sahâ'if-i tevârih açılınsın; küçük-büyük, bütün kavimler, bütün milletler bi'l-cümle hükûmetler ancak mekârim-i ahlâk sâyesinde ihrâz-i kuvvet ve şevket ile iklimleri feth ve teshîr etmiş ve şîrâze-i ahlâklarına halel târi oluncaya kadar pâyidâr olmuştur.

Evet, bütün milletlerin, bütün hükûmâtın, bi'l-cümle düvelin tevsî'-i mülke mazhariyeti, te'mîn-i refâh ve sa'âdete nâiliyeti ve'l-hâsıl kemâl-ı şân ve şerefle te'âlîsi ahlâklarının mehâsini, inkırâz ve indirâsı da mesâvîsi iledir.

Hülâsa (لاحسب كحسن الخلق) hadîs-i şerîfince:

Mahrûm-ı fezâ'il olur elbette edânî

Ahlâk ile insân olur ancak müte'âlî

Ale'l-husûs: (وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ)⁷¹ – (فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ) – (فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ) – (وَاقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا) –⁷²

⁷¹ Kalem Sûresi, 68/4.

ان من كمال الايمان حسن الخلق - احسنكم ايماناً احسنكم خلقاً - اول ما يوضع في الميزان حسن الخلق- ان من خياركم (احسنكم اخلاقاً [99] - ان من احبكم الى واقربكم منى مجلساً - يوم القيمة احسنكم اخلاقاً-تخلقوا باخلاق الله - حسن الخلق يمن وسؤ ehâdîs-i cemîlesi hüsn-i terbiye-i mekârim-i ahlâkîn ebnâ-i beşere derece-i vücûb ve elzemiyetini pek bedîhî, pek kat'î bir sûretde emir ve ihtâr eyliyor.

Âyât-ı celîlenin tercümeleri:

(Habibim! Sen bî-irtiyâb hulk-ı azîm üzere maftûr ve mübeccelsin). Ma'iyyet ve tâbi'înine kavî-i leyyin ile hüsn-i mu'âmele eyleyişin zât-ı ulûhiyyetimin bir rahmet-i cezîlidir. Eğer onlara huşûnet ve bed mu'âmele göstereydiñ bî-irtiyâb senden i'râz ile yanından hepsi dağılır idi.- Dâima herkese hüsn-i mu'âmelede bulunun.)

Ehâdis-i Nebevîyenin tercümeleri:

(Hüsn-i ahlâk, bî-gümân kemâl-i imândandır. - Emr-i dîn ve imânda en iyiniz ahlâkça en efdaliniz olandır- Ebnâ-yı beşerin yevm-i mahşerde ilk evvel sencîde-i mîzân tahkîk ve tedkîk kılınacak şey mekârim-i ahlâkıdır. - Sizin en hayırlınız ahlâken en iyi olanınızdır. - Yevm-i kıyâmede bence en sevgili ve bana en ziyâde yakîn olan sizin ahlâkça en iyi bulunanızdır. Ahlâk-ı İlâhiye ile tahalluk ediniz- Hüsn-i ahlâk ayn-ı [100] yümn ve sa'âdet ve sû-i ahlâk ise mahz-ı zillet ve şe'âmettir. - Güzelliğin en güzeli hüsn-i ahlâktır.)

Binâ-berîn bunca berâhîn ve hakâyık-ı lâmi'aya karşı (hüsn-i ahlâk ve terbiye ne olacaktı?!) safsatasıyla cevher-i rûhun hüsn-i terbiyesine 'adem-i cehd ve i'tinâ ederek vücûd-ı beşeri hayvân ve vahşiyân derekesinde bulundurmamak ayn-ı cürm ve belki de büyük bir cinâyettir. Zîrâ cinâyet yalnız adam öldürmekle değil insânlara bahş olunan akıl, ilm-i iktidâr misillü mevâhib-i Sübhâniyeyi sû-i isti'mâl ile nûr-ı akli itfâ ve cevher-i rûhu 'adem-i i'lâ eylemek ve bu sûretle vücûdu bî-sûd-ı mu'attal bir hâlde bırakmak ve bu sûretle ebnâ-i beşer üzerine musallat ve bâr-gîrân kılmak dahi 'ayn-ı cinâyet binâ'en aleyh (Tamamü's-sa'âdet bi-mekârimi'l-ahlâk) hikmeti mahz-ı hakîkatdır.

Kemâl-i insâf ve vicdân-ı ma'âlî-ittisâfla (انما بعثت لاتم مكارم الاخلاق) hadîs-i şerîfi ve

اللهم أحسن خلقي كما أحسنت خلقي

du'â-i Peygamberî (s.a.v) nazar-ı basar ve basîrete alındıkda mekârim ve mehâsin-i ahlâkîn mahz-ı sa'âdet, selâmet ve mesâvî-i ahlâkîn 'ayn-ı şakâvet ve sefâlet olduğundan şekk ve şübhe zâ'il ve bundan ziyâde serd-i delâ'il zâ'iddir.

Temme hâze'l-kitab bi-lütfi Rabbü'l-erbâb-i fe-li zâlik:

سبحان من خلق الانسان في احسن تقويم و الحمد لله الذي نورقلوب بني آدم بنوره الكريم والصلاة وسلام على عبده ورسوله الذي خلق على خلق عظيم وهدانا الصراط المستقيم و نذرنا وحذرناعنمرصادالجحيم و رضوان الله الرحيم على آله و صحبه ذوى الجد و الجهد العميم الذين ارشدونا الى المنهاج المنير السليم وحفظونا عن الطريق السقيم وشيدوا بنيان الدين القويم وعفى الله عنى و عن والدى فانى اتيتم.

وارجو ممن قرأ كتابى ان يصفح ويعفو عن زللى وخطيائى وان يدعولى بالطف العميم.

⁷² Al-i İmran Sûresi, 3/15.

⁷³ Bakara Sûresi, 1/83.

A'cezû'n-nâs

Ali İrfan Eğribozî.

Yevmü's-sâlis cülûsu es-Sultân Mehmed Hân-ı Hâmis edâma'llahü ve eyyede saltanatehû.

Rebî'ü'l-âhir 1327 [Mayıs 1909]

Kaynakça

- Çağrııcı, Mustafa, "Ahlâk", *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 1989, 2: 1-9.
- Çapar, Yücel, *Ali İrfan Eğribozî'nin Ahlâk Anlayışı*, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya: 2019.
- Eğribozî, Ali İrfan, *Çocuklara İstifade Tehzib-i Ahlâk ve Malumat-ı Nafia*, İstanbul: A. M. Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1304.
- Eğribozî, Ali İrfan, *Çocuklara Talim-i Fezail-i Ahlâk*, İstanbul: Mahmutbey Matbaası, 1313.
- Eğribozî, Ali İrfan, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, İstanbul: Ruşen Matbaası, 1909.
- Eğribozî, Ali İrfan, *Medhal-i Mantık*, İzmir: Ahenk Matbaası, 1313.
- Eğribozî, Ali İrfan, *Mufassal Ahlâk-ı Medenî*, İstanbul: Artin Asadoryan ve Mahdumları Matbaası, 1327-1329.
- Eğribozî, Ali İrfan, *Rehber-i Ahlâk, Mekâtib-i Rüşdiyye ve İdadiyenin İkinci Senelerinde Tedris Olunmak Üzere...*, İstanbul: A. Asadoryan Şirket-i Mürettibiye Matbaası (Bâb-ı Âli Caddesinde Numara 52), 1318.
- Eğribozî, Ali İrfan, *Şiven Yahud Hatırat- Şebabım*, İzmir: Ahenk Matbaası, 1315.
- Eğribozî, Ali İrfan, *Vatanını Seven Okusun*, İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1324.
- Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, nşr. ve trc. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Ferik Hasan Mazhar, *İlm-i Teşrîh-i Tavşîfî*, İstanbul: Sağlık Bilimleri Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Fortna, Benjamin C., *Mekteb-i Humayûn*, trc. Pelin Sıral, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Gazzâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş (Meâricü'l-Kuds)*, trc. Serkan Özburun, İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, trc. Mustafa Çağrııcı, İzmir: DİB Yayınları, 2020.
- Huyugüzel, Ö. Faruk, *İzmir Fikir ve Sanat Adamları(1850-1950)*, Ankara: Özkan Matbaacılık, 2000.
- İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, nşr. Kostantin Zürek, Beyrut: The American University of Beyrut, 1967.
- İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Nefs*, nşr. ve trc. Mehmet Zahit Tiryaki, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021.
- İbn Sînâ, *Metafizik*, nşr. trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- Kindî, *Kindî Felsefî Risaleler içinde*, nşr. ve trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Koç, Ayşe, "Ali İrfan Eğribozî ve Osmanlıda Ahlâk Terbiyesi", *Son Dönem Osmanlı Ahlâk Terbiyecileri ve Ahlâk Terbiyesi*, (ed. M. Faruk Bayraktar), İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2015, 199-213.

- Köse, Nihat, *Türkiye’de Cumhuriyet Öncesi Bazı Telif Psikoloji Kitapları Üzerine Bir İnceleme*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Fırat Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Elazığ: 2013.
- Küçük, Cevdet, “Mehmed V”, *DİA*, Ankara 2003, 28: 289-291.
- er-Râzî, Fahreddin, *Kitâbu’n-Nefs ve’r-Rûh ve Şerhu Kuvâhumâ*, trc. Hüsnü Aydeniz, Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- Tahsin Hoca, *Psikoloji yâhûd İlm-i Rûh*, sad. Yasin Yılmaz-Rukiye Kaptı, Konya: Çizgi Kitapevi, 2019.
- Uzun, Mustafa İsmet, “Üsküdarlı Talat”, *DİA*, İstanbul 2012, 42: 376-377.
- Yavuz, Salih Sabri, “Manastırlı İsmâil Hakkı”, *DİA*, Ankara 2003, 27: 563-564.

**Türk Aile Kültüründe Dinin Değişimi: Akdeniz Köyünde Evlilik Değerleri Üzerine
Uygulamalı Bir Araştırma**

Change of Religion in Turkish Family Culture: An Applied Research on Marriage Values in the
Mediterranean Village

Şaban ERDİÇ

Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Din Sosyolojisi Anabilim Dalı
Associate Professor, Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology
Department of Sociology of Religion
Sivas/Türkiye
serdic07@hotmail.com | orcid.org/0000-0001-9453-2072

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 20 Eylül / September 2022

Kabul Tarihi | Accepted: 19 Ekim / October 2022

Yayın Tarihi | Published: 20 Aralık / December 2022

Atıf | Cite as: Şaban Erdiç, “Türk Aile Kültüründe Dinin Değişimi: Akdeniz Köyünde Evlilik Değerleri Üzerine Uygulamalı Bir Araştırma”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49 (Aralık 2022/2), 167-183.

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.

Copyright © Published by Suleyman Demirel University Faculty of Theology Isparta/Turkey

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

Mail: ilahiyatdergisi@sdu.edu.tr

Türk Aile Kültüründe Dinin Değişimi: Akdeniz Köyünde Evlilik Değerleri Üzerine Uygulamalı Bir Araştırma

Öz

Türk köyü modernleşme yanı sıra küreselleşmenin yaydığı yeni tüketim alışkanlıkları ile bugün önemli bir değişim süreci içinde bulunmaktadır. Bu gelişmeler orada davranışın yaslandığı kalıplar, roller, statüler, kurumsal ilişkiler ve nihayet kültür bağlamındaki basit bir değişimin çok ötesinde gündelik hayatın danışma çevresini yeniden inşa etmeye yönelen bir zihniyet dönüşümü yaratmıştır. Bu değişimler yaşanırken köyde aile de gerek dayandığı epistemolojik temeller gerekse bunların ürettiği ilişkiler bakımından hızlı bir şekilde yeni bir gerçeklik ve grup tasarımına doğru yol almıştır. Bir dinî toplumsallaşma alanı ve aynı zamanda evrensel tabii dinî grup olma niteliği devam etmekle birlikte aile bu tarihsel bağlam içinde din ile ilgili rollerinden bir kısmını ya öteki seküler alanlarla paylaşmak ya da onlara devretmek durumunda kalmıştır. Bu genel problem çevresi ve sayılılarla makale, bir Akdeniz köyü olan Yuva'daki evlilik folkloru üzerinden Türk aile kültüründe dinin değişimini incelemiştir. Çalışma belli bir tarihi, coğrafi, sosyoekonomik ve kültürel çevre ile bağlantılı ve belirtilen sınırlılık içinde Yuva köyündeki dinî değişimi bazı kavramsallaştırmalar yardımıyla anlama ve açıklama amacı gütmektedir. Makale Yuva'da dinî değişimin tarihsel ve epistemolojik arka planına inmeye çalışmış ve bu değişimi tetikleyen bilinç düzeylerinin hangi sosyoekonomik, kültürel gelişmelerle bağlantılı olabileceğini sorunsallaştırmıştır. Bu yönüyle araştırma literatürdeki çalışmalardan kavramsal, kuramsal ve metodolojik bakımlardan önemli ölçüde farklılaşmıştır. Literatürde kırsal Türkiye'deki dinsel değişim genel makro değişimin bir sonucu olarak görülmüş ve araştırmacılar tarafından önceden tayin edilmiş birtakım kavramlar altında modernleşmeyi açıklayan bir perspektifle ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu sebeple söz konusu değişim bu çalışmalarda bireyi, onun bilinç düzeyini, gerçekliğin arka planını göz ardı eden ve doğal olarak doğrusal ilerleyen bir modernleşme modeli çerçevesinde ele alınmıştır. Nitel bir yöntem dâhilinde ele alınan bu çalışma ise bir örnek olay araştırması olarak planlanmıştır. Araştırma verileri katılımlı gözlem ve farklı yaş, eğitim, meslek kategorilerine mensup katılımcılarla yapılan mülakatlar ile elde edilmiştir. Makale mikro sosyolojik bir bakış açısından hareketle Yuva köyünde dinsel değişimin gelenek, modernleşme ve kiteselleşme bağlamlarında bireylerin farklı kurumsal etkileşimleri ile şekillendiği hipotezlerini merkeze alarak olgu merkezli, tarihsel ve fenomenolojik bir çözümleme sunmuştur. Ulaşılan bulgulara göre Yuva uzunca bir gelenekleşme süreci sonrası 1970'lerden itibaren kasabalaşma sürecine girmiştir. Bu tarihsel bağlamda ziraileşme, teknolojileşme, bürokratikleşme gibi yeni kurumsal ilişkilerin yaydığı bilinç düzeyleri daha genç üyelerde evlilikle ilgili değerlerin dini çevresinin sorgulanması yönünde yeni etkileşim ağları yaratırken çoğunlukla topluluğun daha yaşlı üyeleri arasında söz konusu değerlerle ilgili dinsel çeşitliliğin artması yönünde bir tepkiselliğe sebep olmuştur. Ancak bu modernleşme ilişkileri 2000'li yılların başında yeni ve daha sistemli bir iktisadileşme yaratmış ve takip eden yıllardaki okullaşma ve kentleşme köyde

kitleselleşmenin yaygınlaşmasını tetiklemiştir. Yuva’da yeni bir zihniyet dönüşümü anlamına gelen bu gelişmeler köydeki genel toplumsal ilişkilerin ve ortak mirasın danışma çevresini çok büyük ölçüde geleneksel çevresinden seküler alanlara kaydıracağı gibi evlilikle ilgili değerler konusunda da dinin mevkiini tahrip etmiştir. Bugün Yuva’da evlilikle ilgili uygulamalarda din çok büyük ölçüde gelenekteki merkezi rolünü yitirmiş ve sembolik bir değere dönüştürülmüştür. Daha az oranda ise din bu törenlerde görünür kılınmaya çalışılmışsa da postmodern toplumun haz, eğlence ve tüketim değerleri etrafında yeni bir kalıba daha sokulmuştur. Fakat bütün bunlarla birlikte kültürel belleğin zaman ve mekân bağlamında veya grup kimliği etrafındaki hatırlatmaları ile din evlilikle ilgili değerlerde şu ya da bu şekilde izlerini sürdürmeye de devam etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Türk aile kültürü, Dinsel değişim, Yuva, Akdeniz köyü, Evlilik değerleri.

Change of Religion in Turkish Family Culture: An Applied Research on Marriage Values in the Mediterranean Village

Abstract

The Turkish village is in a process of change today with the new consumption habits spread by globalization as well as modernization. These developments have created a mentality transformation that tends to reconstruct the consultation environment of daily life beyond a simple change in the context of roles, statuses, institutional relations and finally culture. While these changes were taking place, the family in the village quickly moved towards a new reality and group design in terms of both the epistemological foundations on which it was based and the relations they produced. Although it continues to be a religious socialization area and at the same time a universal natural religious group, the family has had to either share or transfer some of its religious roles to other secular areas in this historical context. With these general assumptions, the article examined the change of religion in Turkish family culture through marriage values in Yuva, a Mediterranean village. The study aims to understand and explain the religious change in Yuva Village in connection with a certain historical, geographical, socioeconomic and cultural environment with the help of some conceptualizations. The article tried to go down to the historical and epistemological background of religious change in Yuva and problematized which socioeconomic and cultural developments might be related to the consciousness levels that triggered this change. In this respect, the research differed significantly from the studies in the literature in terms of conceptual, theoretical and methodological aspects. In the literature, religious change in rural Turkey has been seen as a result of general macro change and has been tried to be put forward with a perspective explaining modernization under some pre-determined concepts by researchers. For this reason, the change in question has been handled in these studies within the framework of a modernization model that ignores the individual, his level of consciousness, the background of reality and naturally progresses linearly. The study, which was handled within a qualitative method, was planned as a case study. The research data were obtained through

participatory observation and interviews with participants from different age, education and occupation categories. From a micro-sociological point of view, the article presents a fact-centered, historical and phenomenological analysis by centering the hypotheses that religious change in Yuva Village is shaped by the different institutional interactions of individuals in the context of tradition, modernization and massification. According to the findings, Yuva has entered the process of becoming a town since the 1970s, after a long process of becoming a tradition. However, these modernization relations created a new and more systematic economicization at the beginning of the 2000s, and the schooling and urbanization in the following years triggered the spread of massification in the village. These developments, which mean a new mentality transformation in Yuva, have not only shifted the counseling circle of general social relations in the village to a great extent from the traditional environment to secular ones, but also destroyed the position of religion in terms of marriage-related values. However, with all this, the cultural memory's reminders in the context of time and space or around group identity religion continues to trace its traces in one way or another in the values related to marriage in Yuva.

Keywords: Sociology of religion, Turkish family culture, Religious change, Yuva, Mediterranean village, Marriage values.

Giriş

Avrupa'da aydınlanma ve devrimlerin toplumsal alanda yarattığı değişimler 19 ve 20. yüzyılın ortalarına kadar ağırlıklı bir şekilde basit-karmaşık, mekanik-organik, cemaat-cemiyet, geleneksel-modern dikotomileri yoluyla evrimci ve natüralistik modellemeler üzerinden açıklanmıştır. Bu Avrupa merkezli büyük anlatı geleneği Cumhuriyet ile birlikte modern Türkiye'de "modernleşme", "yapı", "sistem", bunlara göre kısmen de "çatışma" kavramları üzerinden entelektüel bir karşılık bulmuş ve köy ailesi üzerine yüzyılın sonuna kadar gittikçe artan makro çözümleme biçimlerini etkilemiştir.¹ Öte yandan kökenleri 19. yüzyıla dayanmakla birlikte Avrupa'da geçtiğimiz yüzyılda yeni hümanistik perspektifler ortaya çıkmış ve birey odaklı bu yeni okuma biçimleri bugün Türk toplumunun bütün kültürel miras, ortak deneyim ve birikimi yanında tarihsel bir süreklilik içinde Türk ailesini anlamak açısından da yeni ve zengin olanaklar yaratmıştır.

Belirtilen bu kuramsal görüntü yanında Türk ailesi son çeyrek asırla karşılaştırılsa bile bugün davranış örüntüleri, kurumsal işlevleri, ilişkileri, üyelerinin rol ve statüleri bağlamında önemli bir değişim ve dönüşüm yaşamıştır.² Böyle olunca tabii dinî bir grup olarak ailede³ dinin; üyelerin her bakımdan kendisini evinde hissedeceği bir değer mekanizmasını inşa etme, bunlara meşruiyet

¹ bk. Sadri Aran, *Evedik Köyü* (İstanbul: Sinan Basımevi, 1938); İbrahim Yasa, *Sindel Köyü'nün Toplumsal ve Ekonomik Yapısı* (Ankara: Balkanoğlu Matbaacılık, 1960); İbrahim Yasa, *Yirmibeş Yıl Sonra Hasanoğlan Köyü* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1969); Ahmet Tuğaç vd., *Türk Köyünde Modernleşme Eğilimleri Araştırması Rapor-1* (Ankara: y.y., 1970).

² Nurşen Adak, "Toplumun Temel Yapı Taşı Aile", *Kurumlara Sosyolojik Bakış*, ed. Sevinç Güçlü (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2005), 82-87.

³ Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995), 93-116.

kazandırma ve bu değerleri koruma konusunda gelenekte oynadığı yaşamsal rolün⁴ modernleşme enstrümanları ve yeni tüketim toplumu bağlamsallığında yeni formlar kazanmış olmasını beklemek zor değildir.

Yukarıdaki paragraflarda bir anlamda teorik ve pratik gerekçeleri ortaya konmuş bu çalışma genel değişime paralel olarak Türk aile kültüründe geniş toplulukçu değersel ilişkilerden dar toplumcu çıkarsal ilişkilere, zaman zaman da bunlar arasında iç içeliğe yönelen bir değişim yaşandığı ve aynı zamanda din ile ilişkilerde bu yeni epistemik ve etkileşimsel tarihi çevrenin yeni sembolik evrenler açığa çıkardığı sayılıştından hareket etmiştir. Çalışmada buradaki değişimlerin salt makro sosyolojik olmaktan çok, gündelik hayatta bireye geniş hareket imkânı tanıyan mikro sosyolojik bir düzlemde şekillendiği varsayılmıştır. Bunların daha pratik karşılığı olarak denilebilir ki ailede din elbette modernleşme sürecinin kimlikler üzerindeki empoze edici, yerine göre tehditkâr tavrının yol açtığı yeni sosyolojide gelenekteki otoritesinin önemli bir kısmını seküler çevre ile paylaşmak zorunda kalmış; ancak şartlar ve görüntü ne olursa olsun yine de kültürün hatırlatıcı karakteri vasıtasıyla üyeler bu modern alacakaranlıkta kutsalla iletişime geçmenin bir yolunu bulmuşlardır.

Aile kurumsal ilişkileri ve işlevleri⁵ bağlamında din ile ilişkilendirilebilir. Ayrıca aile doğum, sünnet, ölüm gibi geçiş merasimleri çerçevesinde de geniş dini-kültürel bir birikime sahiptir. Bu çalışmada ailede yine bir geçiş töreni olarak kabul edilen evliliğe dair farklı aşamalarda kurumsallaşan folklorun dinle ilişkisine odaklanılmış ve bu ilişkiler üzerinden Antalya'nın Elmalı ilçesine bağlı Yuva Mahallesi/köyü⁶ örnekleminde, Türk aile kültüründe dinin değişimi konu edilmiştir. Araştırmadaki temel hedef, topluluk ilişkilerinde her bakımdan üretken bir güç ve statüye sahip olan dinin tarihsel bağlamda evlilik folkloru ile kurduğu farklı ilişkileri kendi sosyal, kültürel bagajı içinde yeniden anlamlandırmaktır. Bu çerçevede çalışmanın ana problematiğini Türk köyünde evlilik kültürü ölçeğinde ailede dinin yeniden tanımlanmasını gündeme getiren tarihi, sosyoekonomik, kültürel ve epistemolojik bileşenlerin neler olduğu sorusu oluşturmuştur. Ancak yukarıda araştırmanın kabulleri (assumptions) bağlamında da işaret edildiği gibi bu çalışmada Türk köyünde evlilik özelinde oluşmuş değerlere ve bu çerçevede dinin oradaki yeni pozisyonuna -literatürden farklı bir şekilde- sosyokültürel yapının genel karakteristikleri üzerinden bakmak yerine bireyin toplum ve kültürle karşılıklı etkileşimi çerçevesinde yaklaşmıştır. Dolayısıyla bu mikro sosyolojik bakış açısı araştırma sahasında bireylerin dini deneyim ve tecrübeleri ile ailenin yeni toplumsallaşma sahaları, kitle kültürü, sosyal ve ekonomik gelişmeler arasında diyalektik ilişkiler olduğu hipotezleri üzerine kurulmuştur. Bu çerçevede bir “örnek olay araştırması” olarak planlanan çalışmanın verileri katılımlı gözlem ve yarı yapılandırılmış mülakatlarla toplanmış ve bunlar olgu merkezli tarihsel fenomenolojik bir

⁴ Peter L. Berger, *The Social Reality of Religion* (Middlesex: Penguin Books, 1973), 13-60.

⁵ Mahmut Tezcan, *Sosyolojiye Giriş* (Ankara: Feryal Matbaası, 1995), 119-122.

⁶ Yuva 1972 yılına kadar köy, bu tarihten 2014 yılına kadar belediye kanununa tabi idari bir yapı içinde kasaba statüsünde yönetilmiştir. 30 Mart 2014 yılındaki mahalli idareler seçimi ile Yuva, “mahalle” statüsüne geçmiştir. Yaygın bilinen mahalleden farklı bir şekilde sosyoekonomik, kültürel özgünlüğüne vurgu yapmak için bu çalışmada Yuva'dan “köy” olarak söz edilmiştir.

çözümlemeye tabi tutulmuştur. Bu yönüyle araştırma postmodern toplumun yeni değer mekanizmaları etrafında kırsal Türkiye’de dinsel değişimi aile folkloru üzerinden incelemek bakımından literatüre farklı bir katkı sunabilir.

1. Dinsel Değişimin Morfolojisi: Yuva Köyünde Tarihî, Coğrafi, Sosyoekonomik ve Kültürel Çevre

Şimdilik küreselleşmenin ulusal sınırları aşındıran ve bir bakıma kültürel homojenleşmeyi artırıcı etkileri⁷ bir tarafa, toplumların kültürel birikim ve gerçekliklerinin anlaşılması öncelikle onların anlamlı bir nüfus etrafında sınırları belirlenmiş coğrafyaları ile burada ortaklaşa inşa ettikleri sosyal, ekonomik ve kültürel geçmiş hakkında veriler saklayan tarihsel bağlamı gözden geçirmeye bağlıdır. Çünkü bellek bugüne ilişkin deneyimleri büyük ölçüde geçmiş hakkındaki bilgilere dayandırır ve günümüz dünyasını geçmişin olayları ve nesnelere nedensellik ilişkileri içindeki bir bağlamda değerlendirir.⁸ Bu sebeple öncelikli olarak araştırma sahasında bilginin sosyal morfolojik çevresi ile ilgili bazı gözlemlere yer vermek gerekli olabilir.

Yuva köyü Antik dönemde Lycia (Likya), Beylikler döneminde Teke-eli olarak bilinen bölge sınırları içindedir. Yuva’nın Türk tarihindeki ilk yerleşimi, bölgenin 1207 yılında I. Gıyaseddin Keyhüsrev tarafından fethedilmesinin ardından -civardaki Salur, Eymür, Bayındır, Kınık gibi köy isimlerinin de işaret ettiği gibi- çoğunlukla Üçoklardan olmak üzere buraya gelen Türk boyları ile şekillenmiştir.⁹ Köyün Yuva (Yıva) olarak isimlendirilmesinin de yine bu Türk zümrelerin yurt tuttıkları bu alana kendi boylarının ismini vermesiyle ortaya çıktığı söylenebilir.¹⁰ Tahrir ve tapu defterlerine dayanılarak yapılan tespitlerde köyden XVI. yüzyılda Yıva¹¹, Evliya Çelebi’nin Seyahatname’sinde¹² “Sibeğ dağı dibinde yüz evli, bir camili serbest zeamettir” bilgisiyle Yuvalı köyü olarak söz edilmiştir.

Köy bugün doğudan Elmalı, güneydoğudan Kumluca ve Finike, Güneyden Demre ve Kaş, batıdan Fethiye ile kuzeyden Gölhisar ilçelerinin çevrelediği bir coğrafyada bulunmaktadır. Doğu tarafından Elmalı’ya 20, Antalya’ya 130 km uzaklıkta, adı geçen öteki kıyı ilçelerden 70-90 km daha iç bölgede, Akdeniz geçiş iklimi ve 1050 metrelik rakımıyla Batı Torosların ucunda yer alan Yuva köyünün bu turizm ve narenciye merkezleriyle arasında yüksek dağlar, vadiler, geniş ovalar, göller ve göl yatakları bulunmaktadır. Arazi şekilleri sebebiyle Yuva diğer şehirlerle ulaşımını doğu tarafından kurabilmiştir. Bununla birlikte ana yollara uzak bir yerleşim görüntüsü vermesine rağmen konumu, sosyal ve ekonomik sebeplerle kentle ilişkisinin sürekliliği, kitle iletişimi ile ilişkisi dikkate

⁷ Zygmunt Bauman, *Küreselleşme*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016), 44-54.

⁸ Paul Connerton, *Toplumlar Nasıl Anımsar?*, çev. Alâeddin Şenel (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 9.

⁹ Şehabeddin Tekindağ, “Teke-eli ve Teke-Oğulları”, *Tarih Enstitüsü Dergisi* sayı 7-8’den ayrı basım (1977), 55-56.

¹⁰ Hilmi Göktürk, *Anadolu’da Oğuz Boyları* (İstanbul: Türk Dünyası Yayınları, 1979), 37.

¹¹ *Türkiye’de Meskun Yerler Klavuzu* (Ankara: İçişleri Bakanlığı Yayınları, 1947), 1168.

¹² Evliya Çelebi, *Seyahatname* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1985), 19.

alındığında Yuva'nın "açık/uydu köy",¹³ yerleşim biçimi bakımından da "toplu köy"¹⁴ karakterinin bütün özelliklerini gösterdiği ifade edilebilir.

Yuva 20250 dekarlık genel bir yüzölçümünün 18500 dekarını tarımsal faaliyet alanı olarak kullanmaktadır.¹⁵ Halk 1970'lere kadar yaylak-kışlak düzeninde yarı göçebe hayvancılık ve kuru tarıma dayalı bir ekonomi yürütmüştür. Karagöl yatağının bir kısmından topraklandırma fonunca topraksız köylülere toprak verilmesi, 1972 yılında belediyenin kurulması ile kasaba statüsünü elde etmesi, tarım kredi ve toprak-su kooperatiflerinin kurulması ardından köyün sosyoekonomik hayatında önemli değişimler yaşanmış; traktör başta olmak üzere diğer tarım ekipmanları ve oldukça yaygınlaşan meyvecilik modernleşmenin etkisinde Yuva'da "teknolojileşme", "ziraileşme" bağlamında yeni bir bilinç düzeyi inşa etmeye başlamıştır. Büyük oranda sulu tarıma geçilmesiyle 1980'li yılların sonunda önce açık alanlarda başlayan sebzeçilik, devlet destekleriyle 1990'lı yıllardan itibaren gittikçe artan şekilde seracılığa taşınmıştır. Tarımsal birim alandan elde edilen gelirin bu şekilde artması ve bu arada ahır hayvancılığından daha teknik ve geniş çaplı açık besi hayvancılığına geçiş 2000'li yıllar boyunca Yuva'da yeni bir "iktisadileşme" süreci ortaya çıkarmıştır.

Yuva idari teşkilat olarak 1972'den 2014 yılındaki mahalli idareler genel seçimine kadar bir belediye ve dört mahalli birimle yönetilmiştir. Bu tarihte Antalya sınırları içindeki ilçelerin büyükşehir belediyesine bağlanmasıyla Yuva, mahalle statüsüne düşmüştür. Özellikle bu yıllarda köyde tarım, hayvancılık, ticaret ve inşaat sektörlerinde küçük ölçekli bir işbölümü ve uzmanlaşma yanı sıra düğün salonu, parklar, mesire alanları ve kahvehaneler ile hem serbest zaman mekânları hem de yeni tüketim alanları göze çarpmıştır. Bu arada ilkokul/ilköğretim başta olmak üzere halk kütüphanesi, belediye faaliyetleri, sağlık ocağı, karakol, ziraat teknisyenliği, veterinerlik hizmetleri, PTT, kooperatif ve dernekler, siyasi parti belde teşkilatları topluluğun bürokratik katılımı ve modernleşmeyle ilgili yeni bir zihniyetin inşasında etkili kamusal ajanlar olmuştur. Dolayısıyla bütün bu ajanlar bu yıllarda köyde, gelenekte olduğundan daha farklı bir anlam seti üzerinde "bürokratikleşme" olarak tanımlanabilecek yeni ilişki ağları yaratmış, her bakımdan ortak kadere dayalı doğal dayanışma disiplinini işbölümüne bağlı bir tercih ilişkisine yönlendirmiştir.

Yuva köyünde dinsel değişimi etkileyen epistemolojik bileşenlerden biri olarak oradaki sosyokültürel birikime de dikkat çekilmelidir. 1970'lere kadar Yuva'da sosyal ilişkiler tamamen topluluk değerlerinin üstünlüğü ile karakterize edilebilecek cemaat ilişkileri bağlamında şekillenmiştir. Bu yıllarda köyde eğitim, ekonomi, teknoloji, bürokrasi, iletişim ve ulaşım alanlarında modernleşme eğilimleri daha canlı olarak kendisini göstermeye başlamışsa da yüzyılın başına kadar gündelik hayat kimi iç içe görüntülerle belirgin şekilde geleneksel referans çevresi etrafında şekillenmeye devam etmiştir.

¹³ Ünver Günay, *Erzurum Kenti ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat* (İstanbul: Erzurum Kitaplığı, 1999), 56.

¹⁴ Orhan Türkoğlan, *Köy Sosyolojisinin Temel Sorunları* (İstanbul: Dede Korkut Yayınları, 1977), 108; Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Köy Sosyolojisi* (İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1969), 58.

¹⁵ Rakamlar Elmalı ilçe tarım müdürlüğü 1999 tarımsal yapı ve çalışma raporundan alınmıştır.

Yuva'da 1928 yılında ilkokul, 1979 yılında da bir ortaokul açılmıştır. 1993'te ise bir halk kütüphanesi kurulmuştur. 2000 yılı sağlık ocağı ETF (ev halkı tespit fişi) kayıtlarına göre 2510 nüfusa sahip köyde lise mezunlarının oranı %5.7, yüksekokul ve üniversite mezunu olanların oranı ise %1.4'tür. Lise eğitiminin temel eğitime dâhil edilmesiyle 8 yıllık zorunlu eğitimin 12 yıla çıkması, ön lisans ve lisans eğitim olanaklarının artması, kentsel değerlerin yayılması, kitle iletişimi ve kısaca yeni kimlik denklemleri içinde her alanda dönüşmeye başlayan bilincin dayandığı yeni epistemoloji ile köydeki genç nüfus farklı bir zaman, mekân, grup deneyimi arzusunda zihnen olduğu gibi fiziken de kente doğru bir yönelime girmiştir. Nitekim 2013 yılından sonra Yuva'nın nüfusu anlamlı bir şekilde düşerken 2015 yılında 2320'ye, 2021'de ise 2169'a gerilemiştir.¹⁶ Bu durum demografik bir gelişmeden daha fazla köyün okullaşma ve kentleşme ekseninde yeni bir bilinçlenme düzeyi ile karşılaşması bakımından önemlidir. Tarihsel süreçte modernleşmenin açığa çıkardığı ve kimliğin artık gelenekteki gibi verili ve hazır değil; kaygan bir zeminde etkileşimsel bir inşaya dayandığı bu yeni toplumsal gerçeklik bir "kitleleşme" ilişkisi olarak ifade edilebilir.

Hepsi 2000 yılından önce yapılmış olmak üzere köyde 7 cami ve 1 Kur'an kursu vardır. Yuva üzerine 2001 yılında yapılan bir çalışmanın sonuçlarına göre¹⁷ köy halkı dinin inanç prensiplerini genel olarak paylaşmış, ibadetlere büyük bir ilgi göstermiştir. Öte taraftan din öteki sosyal kurumlar üzerindeki baskın denetim işlevini sürdürmeye devam etmiştir. Bununla birlikte toplumsallaşma sürecinde kendisini gösteren yeni referans çevrelerinin etkisiyle ailenin bir değişimle karşı karşıya olduğu da belirtilmiştir.

İdari olarak köyden kasabaya ve ardından kent/büyükşehir uydusu bir mahalleye dönüşürken Yuva yerleşim rejimi, evlerin dış ve iç özellikleri bakımından fiziksel bir değişime ve aynı zamanda gelenek, modernite ve kitle kültürü bağlamında yaşanan bu tarihsel kırılmaların taşıdığı anlam paketleri etrafında yeni ilişkilere ve zihinsel dönüşümlere uğramıştır. Bu çerçevede yukarıda sözü edilen "teknolojileşme" ve "ziraileşme" çok genel bir yaklaşımla biri seküler/toplumsal diğeri dinî olmak üzere bazen de iç içe görüntüleri arasında iki durum ortaya çıkarmıştır. İlkinde üyeler geçmişte olduğundan daha fazla tabiatı kontrol etme olanağına ulaşırken tarım ve hayvancılık bağlamında bankalar ve öteki tarımsal birlikler kanalıyla ulusal, yerine göre küresel bir dünya ile iktisadi entegrasyon ve dayanışmaya gitmişlerdir. Bu arada ekonomik faaliyetler için teknik bilginin öne çıkmaya başlaması, beden gücünün gittikçe bilgiye bağımlı hale gelişi ve ekonomik faaliyetlerin bilgiyi uygulama kapasitesine göre fırsatlar sunması ve yeni ihtiyaçlar Yuva'da köylülerin toprakla, kendileriyle ve toplumla ilişkilerini dönüştürmüş, daha önce hiç görülmediği şekilde onları risk ve çatışmalarla karşı karşıya bırakmıştır. Dinî olana gelince onlar bir taraftan bilgi ve teknolojinin yarattığı risk ve paradoksları yeni anlam dünyası içinde çözmeye giderken diğer taraftan da değerler

¹⁶ <https://www.nufusu.com> erişim tarihi: 05.03.2022.

¹⁷ Şaban Erdiç, *Sosyokültürel Değişme ve Din İlişkileri* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Matbaası, 2012), 248-249.

etrafında yaşanan gerilim ve aşınmaları 2000'lerin ilk yıllarına kadar artan bir dinselikle¹⁸ dengelemeye çalışmışlardır. Bu yıllarda artık Yuva'da daha farklı bir zihniyetle kendisini gösteren "iktisadileşme" topluluk üyelerini, ürettikleri mallarla daha geniş bir pazarın, kentin ve turizmin parçası haline getirmiştir. Dolayısıyla okullaşma, kentleşme, iktisadileşme ve kitle kültürü bağlamında kendisini daha fazla keşfeden birey yeni kimlik stratejileri ve anlam şemaları içinde "köy" ile farklı bir etkileşime geçmiştir. Doğal olarak bu da Yuva'da yeni bir toplum, akrabalık ilişkileri, aile ve din anlamına gelmiştir.

2. Tüklenen Köy Tüketilen Din: Yuva Köyünde Evlilik Değerleri Din ve Değişim

Yukarıda Yuva'da dinin tarihi, coğrafi ve demografik şartları yanı sıra sosyoekonomik ve kültürel bagajına genel hatları içinde temas edilmiş; bazı kavramsallaştırmalar üzerinden onun gelenek, modernite ve kitlesellikle ilişkilendirilebilecek tarihsel ve epistemolojik değişim çizgileri açığa çıkarılmaya çalışılmıştı. 1970'lere kadar gelen ve topluluk ilişkilerinin mutlak egemenliğinde geniş bir gelenekleşme; rasyonalite, akıl, bilgi gibi yeni mottolar eşliğinde modernitenin farklı paketlerle toplulukta yeni bir bilinçlenmeyi uyardığı modernleşme ve nihayetinde son 10'lu yıllardaki iktisadi gelişmelere ek olarak eğitim, kentleşme ve kitle kültürü ile açığa çıkan kitleselleşme Yuva'da bütün bu tarihsel kırılmalara koşut farklı etkileşim ağları ve zihniyetler yaratmıştır. Bugün için hikâye, üyelerin bir düzen arayışı içinde "bizim" olan "ora"dan "benim" olan küresel köye taşınma maceralarıyla devam etmektedir.

Doğal olarak bu tarihsel dönüşümlere göre Yuva köyünde aile de gerek mekân ve hane üyelerinin kimlikleri gerekse davranış örüntüleri, üyeler arası ilişkiler ve denetim gücü bakımından önemli değişimler yaşamıştır. "Ziraileşme" ve "teknolojileşme"nin kendisini göstermeye başladığı 1970 öncesi döneme tanıklık eden kaynak kişilerin aktardığına göre (KK1, KK3) aile elbette özerk bir ünite olmakla birlikte değerlere mutlak bir bağlılıkla öne çıkan; "birinin hepsi, hepsinin biri için" olduğu anlamlı bir birlikteliğin varoluşsal birimi olarak anlam kazanmıştır. Bu bağlamda köyde üyeler topluluğun ortak değer ve çıkarlarına mutlak katılım yanı sıra toprağın işlenmesi, hasat düzeni, bir kurala göre yıllık otlakların belirlenmesi, sürülerle yaylalara çıkış, güzün bağlara dönüş, düğün ve cenazeler gibi gündelik hayatın bütün alanlarında ortaklaşa inşa ettikleri bilinçle kendilerini geniş bir ailenin ortak düzenine bağlı görmüşlerdir. Gündelik dilde kültürel belleğin bir dışa vurumu olarak 50 yaş üzeri kişilerin bugün de zamanın bütün ağırlıklarına rağmen kullanmayı sürdürdüğü "köylülük", söz konusu ortak bilincin inşa ettiği geniş aile kimliğini anlatmak için dönemin toplumsallığına vurgu yapan bir ifadedir. Bu tarihsel süreçte çoğunlukla örf, gelenek ve âdetler olarak kendisini gösteren din; öteki sosyal kurumları da kuşatan bütün bu geniş aile kimliğinin oluşumuna enerji sağlayan, ortaya çıkması muhtemel bir yabancılaşmayı denetim altında tutan ve böylece ailenin varoluşsal gerçekliğini anlamlı kılan bir rol üstlenmiştir.

¹⁸ Erdiç, *Sosyokültürel Değişme ve Din İlişkileri*, 137-141.

Tersi de geçerli olmak üzere aile dinlerin dünyaya yaklaşımı ve toplumsal hayata bakışından etkilenmiştir.¹⁹ Nitekim Yuva'da "gelenekleşme" sürecinde, Allah'ın emri peygamberin sünneti olarak görülen evliliğin ilk kurulma aşamasından düğüne kadar geçen zamanda ortaya çıkan uygulamalar hep dinsel bir motivasyonla iç içe olmuştur. Gelin adayı büyük oranda erkeğin annesi, akraba ve dost kadınlar tarafından saygılılık, ediplilik, itaatkarlık, usluluk gibi din ile iç içe geçmiş topluluk değerleri ölçü alınarak yapılan istişarelerle tespit edilmiş ve ardından baba ve diğer erkek aile üyeleri ile akraba ve dostların onayına sunulmuştur. Bu sosyolojik ve kültürel bağlam içinde köyde evlilik müstakbel çiftlerin çok ötesinde aile, akraba ve dost çevrelerinin bir ilişkisi olarak anlam kazanmıştır. Bu durumun bir sonucu olarak köyde evliliğin ilk adımı evlenecek çiftlerin tercihi olması dışında erkek tarafının münasip görmesi ve kız tarafının onayı ile atılmıştır. "Kız isteme", "hayırlı bir iş" olarak genellikle kadın aracılıkla kız tarafına talebi iletmeleri ile başlatılmıştır. Bu aşamada kız tarafının ikna edilmesinde yaşanabilen kimi sorunların aşılmasında yerine göre dini simaların statülerinden yararlanılmıştır. Kız tarafının bazen aylar süren istişare ve bekleme sürecinin ardından davetin gelmesiyle gerçek anlamda kız isteme, "dernek akşamı" olarak isimlendirilen ve ölen aile büyüklerinin ruhlarına buhur yakılıp Fatiha gönderilerek diğer günlerden farklı dinsel bir statü yüklenmiş perşembe ve pazar akşamları ve büyük oranda köyün dinî önderlerinin refakatinde gerçekleştirilmiştir. "Kız isteme" töreni kız evinin sözlü olarak da bu evliliği onaylaması ardından Kur'an okuma ve dua ile tamamlanır. Ancak "kız verme" Yuva'da görücülüğü takip eden en kısa zamandaki yine bir perşembe ve pazar akşamı, aynı dini törenlerle ve daha geniş bir aile çevresinin katılımıyla yapılan "söz kesimi" görüşmesi ile kesinleşmiş olur. Bu görüşmede kız tarafının, kızları için talep ettikleri mihrin erkek tarafınca kabul edilmesi aileler arasında dünürlük ilişkilerinin de başlaması anlamına gelmektedir. Gelenekleşme sürecinde Yuva'da nişan töreni -her zaman yapılmamakla birlikte yapıldığı zaman- kıza ailenin kadın büyüklerinden biri, erkeğe hoca tarafından ayrı odalarda yüzüklerinin takılması, dua ve ikramlarla tamamlanan sade bir merasim olmuştur. Düğün yapılmaya kadar bütün bu aşamalarda erkek tarafı kız tarafına dini bayramlar başta olmak üzere kandil günlerinde, içinde tespih ve seccadelerin de olduğu bohçalar göndermiştir (KK2, KK3, KK4).

Gelenekleşme sürecinde Yuva köyünde hazırlıkları ile yaklaşık 1 hafta süren düğünler Türk evlenme ve düğün gelenekleri yanında²⁰ mahalli ve kültürel unsurları da öne çıkarmıştır. Düğün haftasının başında ekmek ve yemeklerin pişirilmesi için köylülerin ortak katılımıyla dağdan merkeplerle odun getirilmiştir. "İmece" olarak adlandırılan bu dayanışma törensel ve eğlenceli bir havada gerçekleştirilmiştir. İmece köye yaklaştığında bir dönüş işareti olarak silah atılması; köy sınırlarında belirlenmiş bir yere imece ekibinden gelen ilk kişiye "çevre" verilmesi; davul, zurna eşliğinde bayraklarla imeceye katılanların karşılanması başlangıçta düğünü topluluğun ortak bir olayına dönüştürmüştür. Düğünlerde erkekler geniş katılımlı güreş ve kros müsabakaları, at yarışları,

¹⁹ Gustav Mensching, *Dinî Sosyoloji*, çev. Mehmet Aydın (Konya: Tekin Kitabevi, 1994), 92-97.

²⁰ Mahmut Tezcan, *Türk Aile Antropolojisi* (Ankara, 2000), 35-47.

davul ve zurna ile kadınlar ise erkeklerden ayrı olarak “küçük kına”, “büyük kına”, “çeyizaltı” törenlerinde delbek ile eğlenmişlerdir (KK1, KK3, KK4).

Damat bütün bu süreçlerde gelin alma töreni dâhil, kız evine gitmemiştir. Gelin düğün günü damat evine erkek tarafından oluşan düğün alayı ile getirilmiştir. Bolluk ve bereketi simgeleyen saçılar, şükürün nişanesi olarak kesilen kurbanlar ve gelinin itaatli olmasını sağlamaya dönük ritüellerle tamamlanan gelin alma töreninin ardından düğün, komşular ve akrabaların katılımıyla yenen akşam yemeğinin ardından kıyılan dinî nikâhla tamamlanmıştır (KK1, KK2, KK3, KK4). Yuva’da bu süreçte din bir taraftan topluluğun gündelik ilişkilerinin temel referans çevresini belirlerken diğer taraftan muhafazakâr karakteri ile de erkil kültürün dayandığı bilişsel konforu haklılaştıran bir rol oynamıştır. Nitekim bu şekilde Yuva’da evlilikle ilgili değerler dinsel arka planda varoluşsal bir değere yükseltilirken öte yandan bunlar kültürün geleneksel kontrol işlevini test ettiği araçlara da dönüşebilmiştir.

Yuva köyü yarı göçebe bir ekonomiden sonra 1970’lerde girdiği kasabalaşma süreci ile yeni anlam repertuvarları inşa etmeye başlamıştır. Gerçi yeni yüzyılın ilk yıllarına kadar din/gelenek, aile değerlerinin danışma çevresi içinde başat bir rol oynamaya devam etmişse de modernizm günün sonunda din ile söz konusu gelenek arasında bir tahribat yaratarak belli ölçüde aileyi dini toplumsallaşmanın mutlak alanı olmaktan çıkarmıştır. Dolayısıyla genel olarak bir kollektivizm üzerine kurulmuş geleneksel ailevi birliğin gittikçe bireyin kendisini keşfetmesine koşut bir aşınmaya maruz kalması durumu²¹ Yuva’da da aile ilişkileri ve dolayısıyla evlilikle ilgili normlar üzerinde kendisini göstermiştir.

Bu süreçte çekirdek ailenin gittikçe gelişmesi aile üyelerinin rollerinde birtakım değişimler ortaya çıkarmıştır. Büyük oranda bekârlar evlenecek oldukları kişiyi kendilerinin seçmesi eğiliminde olmuşlardır. Aynı şekilde eğitim düzeyi ile ilişkili olarak evlenilecek kimsede aranan özellikler bağlamında din; dindar ve ahlaklı olma kriteri ile %62’lik bir oranla evlilik değerleri için güçlü bir epistemolojik arka plan oluşturmaya devam ederken aynı konuda asalet ve soyluluk (%27) ölçütüyle atfedilmiş topluluk değerlerinin belli ölçüde varlığını sürdürdüğü görülmüş ve bu arada beceriklilik ve tahsil (%8), güzellik ve yakışıklılık (%3) gibi daha seküler inşaların da açığa çıkmaya başladığı anlaşılmıştır. Gelenekleşme sürecinde sözlü kız ve erkeğin hiçbir şekilde bir arada bulunmaları hoş görülmez ve sıkı bir dini-toplumsal denetim altında tutulurken modernleşmenin etkilerinin daha görünür olduğu bu dönemde yaş kategorisiyle ilintili olarak %61’lik dinî ve geleneksel tutuma karşı Yuva’da halkın yaklaşık % 30’u bu görüşmeleri “normal” karşılamıştır. Nitekim 1990’lar boyunca kitle iletişimi bu konuda yeni bir bilinç inşa etmiştir. Geleneksel dinî-toplumsal tutum -en azından- damadın dini bayramlarda kız evine gitmesi, gelin alma töreninde gelini evinden alması, yakınlar

²¹ Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, 2/106.

refakatinde gelini stüdyoya götürmesi, nişan ve resmi nikâh sırasında gelinle aynı mekânı paylaşması durumlarında olduğu gibi bir değer genişlemesi yaratmıştır.²²

Modernleşme/kasabalaşma sürecinde Yuva’da nişan törenleri, gelenekteki silik görüntüsünden farklı olarak önceki kız isteme ve söz kesiminde görülen dini pratikler eşliğinde kız evinde ve yine büyük oranda dinsel bir simanın yüzükleri takmasıyla daha görkemli bir törene dönüşmüştür. Düğünlerde ise yeni toplumsallaşma ağları bağlamında imece ve güreş etkinlikleri tamamen ortadan kalkmıştır (KK1). Davul, zurna ve delbeğin yerini bağlama almış olup düğün salonunun yapılmasıyla kadınlar eğlencelerini avlulardan buraya taşırken erkekler geleneğin aşınmasına ve yaşanan kimlik krizine bir tepki olarak tevhit ve mevlit organizasyonları yanı sıra gelin alma töreninde kasetlerden okutulan ilahilerle giderek düğüne daha fazla dinsel motifler sokmuşlardır. Bu tarihsel süreçte hem enstrümanlı hem mevlitli ve bunun yanında sadece enstrümanla yapılan düğünler de olmuştur. Ancak 2000’li yıllara girildiğinde Yuva’da aile, toplumsallaşma alanını belli ölçüde seküler kurumlarla paylaşmıştır. Damat ve düğün sahiplerinin daha genç erkeklerinin kadınlar arasında düğün salonuna girip oyunlara katılması onların daha yaşlı büyükleri arasında bir hoşnutsuzluğa sebep olmuşsa da (KK5) bu yeni değerler gündelik hayatta yeni bir bilinç düzeyinin gelişmekte olduğuna işaret etmiştir. Dolayısıyla köydeki daha yaşlı bireylerin daha fazla dinsellikle bu kriz ve yabancılaşma ortamını aşma yönündeki taleplerine daha genç üyeler tarafından verilen bireyci ve özgürlükçü tepkiler topluluğun - muhtemelen ilk kez bu denli- epistemolojik bir kopma ve çatışma ortamına girmesini tetiklemiştir.

Gelinen son düzlemde son 10’lu yıllarda geniş bir üretim ve pazarlama ağı yanında okullaşmanın eşlik ettiği “iktisadileşme”, “kentleşme” ve “kitleleşme” Yuva’da bireylerde yeni bir etkileşim çevresi ve yeni gerçeklikler inşa etmiştir. Jan Assmann’ın vurguladığı gibi²³ bireyler belli sosyal koşullardaki günlük deneyimleri içinde; yani önceki gruplardan farklı bir şekilde geçmişle ilişki kurarken aynı zamanda şimdi ve geleceğin deneyimlerini de organize ederler. Artık doğal sınırların aşıldığı ya da önemini yitirdiği, zamanın dönüştüğü, mekânın dijital platformlara taşındığı, grup kimliğinin oldukça akışkan ve renkli kimlik pazarlarında belirsizleştiği bir bilinçlenme ortamında²⁴ Yuva köyü bugün gerek aile değerleri gerekse bunların din ile ilişkileri bağlamında tarihin yeniden kurulmasına dönük yeni bilişsel mesafeler almıştır.

Yeni ekonomik faydalar, eğitimde kat edilen mesafeler, teknolojik ve iletişimsel üstünlüklerle yeni rol içeriklerine ve statülere sahip genç üyeler ile kasabalaşma sürecinde “bireyselleşme” ekseninde grup/topluluk kimliğini tartışmaya açan onların daha büyük kardeş ve ebeveynleri bugünkü değişimin esas aktörleridir. Şu farkla ki kasabalaşma sürecindeki zihniyet değişimine daha fazla dinsellikle karşılık vermeye çalışan orta ve yukarı yaş gruplarının tutumu aksine bugünküler, yeni tüketim toplumunun yaydığı değerlerin etkisinde genç kuşakla “kitleleşme” odağında bir anlayış

²² Erdiç, *Sosyokültürel Değişme ve Din İlişkileri*, 191-196.

²³ Jan Assmann, *Kültürel Bellek*, çev. Ayşe Tekin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015), 46-50.

²⁴ Kellner Douglas, “Popüler Kültür ve Postmodern Kimliklerin İnşası”, çev. Gülcan Seçkin, *Doğu Batı* 15 (2001), 190.

geliştirmiş gözükmetedirler. Yaşlı kuşak ise yeni değerleri bir taraftan “zaman” vurgusuyla kendi dışında tutmaya çalışırken bir taraftan da normların baskılayıcı etkisiyle bunlara karşı kuşku ve kaygı içeren “mesafeli içselleşme” tutumu ortaya koymuşlardır. Sonuçta gelenekleşme sürecinde değerlerin bizatihi öznesi olan din Yuva’da kasabalaşma sürecinde bürokratikleşme ve bireyselleşmenin etkisinde bazen nesneleştirilirken çoğunlukla da değişime tepkinin aracı haline getirilmiştir. Evlilikle ilgili folklor bağlamında yeni dönemde ise o; akışkan kimlikler, gösteri, haz ve eğlencenin yarattığı yoğun bir sekülerlik içinde tüketim kültürünün metalaştırdığı farklı bir anlamsal bagaja yerleştirilmiştir.

Bugün köyde eş seçimi seküler içeriklerle neredeyse tamamen gençlerin tercihiyle şekillenmektedir. Öncesinde grup içi evlilikler bir değere bağlanmışken okullaşma, kentleşme, küreselleşme gibi bileşenlerle uluslararası evliliklerin de içinde olduğu grup dışı evlilikler ağırlık kazanmıştır. Kız isteme ve -yapılırsa- söz kesimi sembolik bir merasime dönüşürken nişan, evden salona taşınarak davetlilerin katılımıyla görkemli ve eğlenceli bir düğüne evrilmiştir. Herhangi bir evlilik aşamasına bağımlı olmaksızın genellikle kız ve erkeğin birlikte yemeğe çıkmaları, seyahat etmeleri, davetlere katılmaları, özel günlerde bir araya gelmeleri ve balayı evlilikle ilgili toplumsallaşma çevresinin köydeki yeni değerleridir. Çiftler bu arada her fırsatta birlikteliklerini sanal bir mekâna taşıyarak görünürlük de sağlamışlardır (KK5, KK6, KK7, KK8, KK9).

Yeni dönemde Yuva’da evlilik değerleri-din ilişkisi etrafında biri dinin nesneleştirilmesi diğeri metalaştırılması şeklinde iki form kendisini göstermektedir. Kız isteme gelenektekenden farklı olarak büyük oranda siyaset, eğitim ve ekonomi yoluyla statü elde etmiş seküler sınıfların refakatinde yapılmakta ve oradaki dinî eylem ve ritüeller seküler alana eklenmektedir. Aynı durum nişan ve nikâh törenlerinde de geçerli olup işaret edilen kişilerin yüzükleri takması veya nikâh şahitlikleri ardından -şayet programda yer verilmişse- din görevlisi de Kur’an okuyup dua etmektedir. Bu çok daha yaygın birinci form, üyelerin köyde dine yeni etkileşim ağları bağlamında öteki örgütlü alanlar karşısında yeni bir statü verdiklerini göstermiştir. Ailenin ve çiftlerin özelliklerine göre yeni dönemde köyde örneğin zaman zaman dini sohbet, semah gösterisi, ilahi ve mevlit gibi dinsel içeriklerle düğünler yapılmaktadır. Ancak oldukça sınırlı bu düğünler de gerek gelenekte camide ve sadece erkeklere özgü yapılan dini programın, kadınların da içinde olduğu pahalı ve görkemli salonlara taşınması gerekse dini program sonrası kadınlar ve yakın erkek akrabaların bir arada eğlenmesi; yani sekülerliğin dine eklenmesi bakımından bir değişim göstermiştir (KK5, KK7). Yine birincisi gibi kentleşme ve küreselleşmenin etkisinde şekillenen bu ikinci form böylece Yuva’da seküler yeni değerlerin İslamlaştırılması bağlamında dinin tüketilmesi ve metalaştırılması ile ilgili farklı bir görüntü sunmuştur.

Yuva’da evlilik folkloru bağlamında geleneğin yurdundan olması ardından yerine inşa edilen değerlerin her hâlükârda din ve gelenek arasında paradoksal ilişkiler ve duygusal soğukluklar yarattığı açıktır. Görüldüğü gibi genel olarak orada din bireysel kimlikler nezdinde mevzi kaybetmiş (KK5, KK6), kimi egemenlik alanlarından seküler alan lehine çekilmiş ve kimi formlarını sivil alanla

paylaşmak zorunda kalmıştır. Köyde gençler arasında dinin reddedilmesi anlamında kayıtsızlık örneklerinin görüldüğü ifade edilmekle birlikte (KK8) en azından kültürel belleğin zaman ve mekân bağlamında hatırlatıcı karakteriyle²⁵ neticede din tabii dinî grup olarak ailenin kuruluşunda bir temsile sahiptir. Kız isteme, söz kesimi ve nişanlarda dinî uygulamalar çok büyük oranda düşmüşse de gelin alma töreninde dua, gelenekteki ilgisini sürdürmektedir. Dinî nikâh çoğunlukla resmi nikâha eklenerek bazen de ayrı olarak grup içinde ilgisini devam ettirmektedir. Yine grup kimliğinin etkisiyle yeni dönemde de -kandillerdeki uygulama silikleşmekle birlikte- dinî bayramlarda, içinde seccade gibi dinsel simgelerin bulunduğu bohça gönderme eylemi devam etmektedir (KK6). Ancak bu hediyenin zaman zaman miladi yılbaşlarında da verilmesi (KK7) yeni dönemde dinin yeniden içeriklendirilmesi ve ambalajlanması gibi bir durum da yaratmıştır.

Kaynak kişilerden biri, ailelerin çocukları için tek hedefinin standart bir gelir olduğuna işaret etmiştir (KK5). Diğer birisi gençlerin gelecek kaygısı içinde dine zaman ayırmadığını, neye inandıklarını bilmediğini ve bu arada küreselleşmenin etkisiyle pek çok inanç ve değerle karşılaştıklarını belirtmiş (KK9), bir diğeri ise gençlere dinin ağır geldiğini söylemiştir (KK6). Yine kaynak kişilerin ortak vurgusuna göre okullaşma, kentleşme ve kitle iletişimi köyde sosyoekonomik ve kültürel farklılaşmalardan bağımsız olarak evlilikle ilgili değerlerin inşasında çarpıcı bir dönüşüm yaratmıştır. Esasen bütün bunlar geleneğin bıraktığı anlam boşlukları üzerinde yükselen modern bir krize işaret etmektedir. Bu anlam arayışı içinde bireyler yeni evlilik değerleri üzerinden topluluk ilişkilerindeki dinin geleneksel statüsünü bulanıklaştırmış, bozmuş ve aynı zamanda modern dönemdeki evlilik değerleri kapsamında kutsalın sınırlarını yeniden belirlemiştir. Neticede modern bileşenlerin etkisiyle köyde yerelden küresele tarihsel bir süreklilik içinde taşınan, sadece evlilik folkloru bağlamındaki değerler olmamış; fakat bununla birlikte orada din de yeni ilişkiler geliştirerek bu folklorla eklenirken aynı zamanda yarattığı pazar ile tüketim endüstrisinin bir parçası olmuştur.

Sonuç

Yakın dönemlere kadar salt kır ve kent morfolojileri içinde din bilimi toplumla ilgili çok daha kendisinden emin çözümler yaparken modernleşmenin köy-altı yerleşimlere kadar etkilerini genişletmesi ve böylece coğrafi sınırların iyice geçişkenleşmesi sebebiyle bugün aynı metodolojik ve kuramsal kabuller üzerinden din ve toplum ilişkilerinin anlaşılması ve açıklanması oldukça zorlaşmıştır. Gözlemlenebildiği kadarıyla kırsal alanlar coğrafi sınırlarına ilaveten sadece okul ve kitle iletişiminin yaydığı değerlerle değil; aynı zamanda ekonomi, sağlık, hukuk, siyaset ve boş zaman kurumları ile çok daha geniş bir evrenin parçası haline gelmiştir. Nitekim bu uygulamalı araştırma da modernleşme, kentleşme ve küreselleşmenin daha uzak alanlara kadar sokulduğunu ve bunların yeni davranış örüntüleri, roller ve diğer kurumsal içeriklerle oralardaki gündelik hayatı hızlı bir şekilde dönüştürerek yeni dayanışma ve çatışma alanları yarattığını göstermiştir. Elbette bu hızda bir değişim,

²⁵ Assmann, *Kültürel Bellek*, 46.

birliğin bozulması, dinin referans gücünün dönüşümü, belirginleşen çatışma alanları Türk Köyü açısından oldukça yeni gelişmelerdir.

Yuva örneğinde din geçtiğimiz yüzyılın son çeyreğinden itibaren çok önemli değişimler yaşamıştır. Ziraileşme, teknolojileşme ve bürokratikleşme başta olmak üzere iktisadileşme ve okullaşma stratejileri içinde yarı-göçebe hayat tarzından yerleşik hayata geçmiş Yuva köyünde din bahse konu bileşenler etrafında topluluğun farklı tarihsel dönemlerinde dayanışmadan karşıtlığa, düzen arayışından gerilim ve hoşnutsuzluğa farklı görüntüler vermiştir.

Yuva'da dinin bugün de üst yaş kategorilerinde geleneksel kurucu formlarını görmek olanaklıdır. Fakat bu dinsel bugün gündelik hayatın yeni algılama biçimleri etrafında silikleşmiştir. Hatta moderleşmenin etkileri ve ardından kitleleşme ile birlikte postmodern değerlerin her alandaki hâkimiyetine bağlı olarak dine karşı açık bir mesafe de göze çarpmıştır. Bugün daha baskın bir şekilde bireyler, kimlikleri açısından kullanışlı gördükleri ve merkezine bireysel haz ve çıkarları yerleştirdikleri bir düzen ve anlam arayışı içine girmişlerdir. Dolayısıyla bu algılama ve etkileşim içinde dinin topluluk içindeki referans sistemi yeni boyutlar kazanmıştır. Sonuçta Yuva köyünde din 21. yüzyılın başlarına kadar gelenekleşme bağlamında taşıdığı toplulukçu rolünden çok daha farklı bir şekilde bugün edilgen, seküler alanla arasına mesafe konarak bazen nesneleştirilen bazen de tüketim toplumunun değer mekanizmalarına eklenerek metalaştırılan bir değişim profili göstermiştir.

Bu dinsel görünümün dinin köy içinde gündelik hayatı anlamlandırma konusundaki ontolojik ve epistemolojik vasfını yitireceği iması taşımamaktadır. Görüldüğü gibi üyeler modernleşme ve kitleleşme bağlamında yeni etkileşim sahaları ve buna bağlı olarak yeni danışma çevreleri inşa etmişlerdir. Din bu noktada en azından gündelik hayatta grup kimliğine konu olan alanlarda daha belirgin görüntüler verirken bireysel kimlikle ilişkili durumlarda -sivil anlam setleri içinde- kişiler açısından daha çekici yeni bir forma sokulabilmiştir. Bu durumun Türk köyünde evlilikle ilgili değerler bağlamında ortaya çıkardığı sonuç şudur: Modernizasyon köyde evlilik değerlerinin dine dayalı geleneksel anlam kalıplarını çok büyük ölçüde dönüştürmüştür. Yeni seküler danışma çevreleri orada bireysel kimlikleri etkilediği oranda din bir taraftan bu konuda daha eşitsiz bir rekabete sürüklenecekse de diğer taraftan en azından şimdilik onun bu törenlerde sembolik bütünleştirici vasfıyla yerini almaya devam edeceği görülmektedir.

Köyde dinsel değişimin tek bir çizgisi olmayıp bunun farklı kültürel ve evrensel değerlerle ilişkili kimlikler ve kategorilere göre biçimlenen formları vardır. Bugüne kadar coğrafyaya bağlı yapılan “köy” ve “din” tipolojileri kitleleşme ile anlamını yitirmektedir. Türk köyünde dinin değişim profilinin anlaşılması için bugün öncelikle coğrafi sınırların her bakımdan katılığını yitirip iyice sıvılaştığı ve bireyin toplumla daha güçlü bir rekabet ve çatışma ortamına girdiği bir bağlamda köye bu dönüşümlere paralel kuramsal perspektifler, hipotezler ve modellerle yaklaşma zorunluluğu vardır. Gelenekte “köylülük” değerleri üzerinden topluluk için danışma çevresi yaratan dinin yeni dönemde hangi tasarımlarla topluma eklenildiğini daha yakından görmek için köydeki kurumsal

ilişkilerine ayrı ayrı eğilmeye, küresel anlamda ise postmodern toplumun değerleriyle ilişkisini anlamaya ihtiyaç duyulmaktadır.

Kaynak Kişiler

- KK.1: Salih Karaduman, 67, ilkokul, çiftçi, görüşme tarihi ve yeri: 26 Şubat 2022/Antalya.
KK.2: Salih Vural, 71, ilkokul, esnaf, görüşme tarihi ve yeri: 26 Şubat 2022/Antalya.
KK.3: Keziban Yamaç, 72, ilkokul, ev hanımı, görüşme tarihi ve yeri: 27 Şubat 2022/Antalya.
KK.4: Hacer Yamaç, 64, ilkokul, ev hanımı, görüşme tarihi ve yeri: 27 Şubat 2022/Antalya.
KK.5: Ali Yılmaz, 51, ön lisans, memur, görüşme tarihi ve yeri: 26 Şubat 2022/Antalya.
KK.6: Saliha Parin, 47, ilkokul, ev hanımı, görüşme tarihi ve yeri: 26 Şubat 2022/Antalya.
KK.7: Saadet Yamaç, İlkokul, 31, ev hanımı, görüşme tarihi ve yeri: 27 Şubat 2022/Antalya.
KK.8: Merve Yamaç, üniversite, 23, öğrenci, görüşme tarihi ve yeri: 27 Şubat 2022/Antalya.
KK.9: Şükrü Parin, üniversite, 23, çiftçi, görüşme tarihi ve yeri: 26 Şubat 2022/Antalya.

Kaynakça

- Adak, Nurşen. "Toplumun Temel Yapı Taşı Aile". *Kurumlara Sosyolojik Bakış*. ed. Sevinç Güçlü. 49-91. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2005.
- Aran, Sadri. *Evedik Köyü*. İstanbul: Sinan Basımevi, 1938.
- Assmann, Jan. *Kültürel Bellek*. çev. Ayşe Tekin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Bauman, Zygmunt. *Küreselleşme*. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 6. Basım, 2016.
- Berger, Peter L. *The Social Reality of Religion*. Middlesex: Penguin Books, 1973.
- Bilgiseven, Amiran Kurtkan. *Köy Sosyolojisi*. İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1969.
- Connerton, Paul. *Toplumlar Nasıl Anımsar?* çev. Alâeddin Şenel. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Douglas, Kellner. "Popüler Kültür ve Postmodern Kimliklerin İnşası". çev. Gülcan Seçkin. *Doğu Batı* 15 (2001), 187-219.
- Erdiç, Şaban. *Sosyokültürel Değişme ve Din İlişkileri*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Matbaası, 2012.
- Evliya Çelebi. *Seyahatname*. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1985.
- Göktürk, Hilmi. *Anadolu'da Oğuz Boyları*. İstanbul: Türk Dünyası Yayınları, 1979.
- Günay, Ünver. *Erzurum Kenti ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat*. İstanbul: Erzurum Kitaplığı, 1999.
- Mensching, Gustav. *Dinî Sosyoloji*. çev. Mehmet Aydın. Konya: Tekin Kitabevi, 1994.
- Tekindağ, Şehabeddin. "Teke-eli ve Teke-Oğulları". *Tarih Enstitüsü Dergisi* sayı 7-8'den ayrı basım (1977).
- Tezcan, Mahmut. *Sosyolojiye Giriş*. Ankara: Feryal Matbaası, 1995.
- Tezcan, Mahmut. *Türk Aile Antropolojisi*. Ankara, 2000.
- Tuğaç, Ahmet vd. *Türk Köyünde Modernleşme Eğilimleri Araştırması Rapor-1*. Ankara: yy, 1970.
- Türkdoğan, Orhan. *Köy Sosyolojisinin Temel Sorunları*. İstanbul: Dede Korkut Yayınları, 1977.
- Türkiye'de Meskun Yerler Klavuzu*. Ankara: İçişleri Bakanlığı Yayınları, 1947.

Wach, Joachim. *Din Sosyolojisi*. çev. Ünver Günay. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995.

Yasa, İbrahim. *Sindel Köyü'nün Toplumsal ve Ekonomik Yapısı*. Ankara: Balkanoğlu Matbaacılık, 1960.

Yasa, İbrahim. *Yirmibeş Yıl Sonra Hasanoğlan Köyü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1969.

<https://www.nufusu.com> erişim tarihi: 05.03.2022.

Kemalpaşazâde'nin Cisim Risâlesi: İnceleme, Tahkik ve Çeviri

Kemâlpashazâde's "Treatise of Body": Analyzing, Edition, and Translation

Mehmet Sami BAGA

Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Felsefesi Anabilim Dalı
Dr. Assist. Prof., Bingöl University, Faculty of Islamic Sciences,
Philosophy and Religious Sciences, Islamic Philosophy
Bingöl/Türkiye
msbaga@bingol.edu.tr | orcid.org/0000-0002-8621-4469

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 21 Ağustos / August 2022

Kabul Tarihi | Accepted: 28 Ekim / October 2022

Yayın Tarihi | Published: 20 Aralık / December 2022

Atıf | Cite as: Mehmet Sami Baga, "Kemalpaşazâde'nin Cisim Risâlesi: İnceleme, Tahkik ve Çeviri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49 (Aralık 2022/2), 184-213.

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.

Copyright © Published by Suleyman Demirel University Faculty of Theology Isparta/Turkey

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

Mail: ilahiyatdergisi@sdu.edu.tr

Kemalpaşazâde'nin Cisim Risâlesi: İnceleme, Tahkik ve Çeviri

Öz

Cismin hakikatine dair tartışma, İslam düşünce tarihinde pek çok meseleyi doğrudan ya da dolaylı olarak ilgilendiren bir problematik olarak varlığını sürdürügelmiştir. Bu sebeple metafizikte ve tabiat felsefesinde cismin tanımı ile birlikte cismin hakikatine dair tartışmalara da geniş yer verilmiştir. Bu tartışmalar çerçevesinde ortaya çıkan farklı görüş ve değerlendirmeler ise konunun ele alındığı çeşitli eserlerde tasnife tabi tutulmuştur. Böylece cismin hakikatine dair farklı anlayışlar ve bunların temsilcileri ile ilgili açık bir şemanın ortaya çıkması amaçlanmıştır.

Kemalpaşazâde de kimi yazma nüshalarda “*Cismin Hakikatine Dair Risâle: Risâle fî tahkîki hakîkati'l-cism*”, bazılarında ise “*Taфра Risâlesi: Risâletü't-taфра*” olarak adlandırılan bir eser ile bu tartışmalara katkıda bulunmuştur. Risâlenin hemen başında önceki müelliflerin yaptığı gibi cismin hakikatine dair görüşlerin bir tasnifi verilmiş, ardından risâlenin adından da tahmin edileceği üzere Nazzâm'a atfedilen görüş ve bununla bağlantılı olarak taфра teorisi ele alınmıştır. İbn Sînâ'nın *el-İşârât* adlı eseri üzerine yazılan çalışmaların oluşturduğu geleneğin bir parçası olan bu risâlede Kutbuddin er-Râzî'nin *el-Muhâkemât* adlı eserindeki değerlendirmeleri yönlendirici olmuştur. Burada dikkat çekici olan husus, o dönemde hakim bir görüş veya temsilcisi bulunan bir teori olmamasına karşın taфра görüşünün müstakil bir çalışmaya konu edilmesidir. Zira tarihsel süreçte cismin hakikatine dair madde-sûret, arazcılık, çeşitli versiyonlarıyla atomculuk gibi çok farklı teoriler ortaya atılmış olsa da Ebü'l-Huzeyl el-Allâf'a atfedilen atomcu teori kelâmcılarca, Aristotelesçi hilomorfik teori ise felâsife nezdinde kabul görmüş ve bu ikisi başat teoriler olarak mücadele halinde olmuşlardır. Nazzâm'ın cisim görüşü ve buna bağlı olarak ortaya attığı taфра teorisi ise her ne kadar tabii cismin yapısına dair tasniflerde yer almış olsa da aslında elenmiş bir teori olup güncelliğini yitirmiştir. Buna rağmen Kemalpaşazâde'nin Nazzâm'ı ve taфра teorisini neden gündemine aldığı ise ancak dikkatli bir inceleme neticesinde anlaşılabilir. Sanılanın aksine, Kemalpaşazâde'nin Nazzâm'ı ve onun cismin hakikatine dair görüşlerini savunmak ya da reddetmek amacıyla gündemine aldığı söylemek zordur. Bunun yerine o, Kutbuddin er-Râzî'nin yorum ve değerlendirmelerini tartışmayı tercih eder. Onun bu tartışmada Râzî'ye karşı ileri derecede eleştirel tutumu da ayrıca dikkat çekicidir. Bu eleştirel tutumu, risâlenin yazılış amacını ve nihai gayesini ortaya koyan bir gösterge olarak okumak mümkündür.

Bu çalışmada Kemalpaşazâde'nin risalesi, *el-İşârât* geleneğinin bir parçası olarak ele alınmıştır. İlk kısımda Kemalpaşazâde'yi böylesi bir risâle kaleme almaya götüren muhtemel sebepler dahil olmak üzere, kapsamlı bir içerik analizi sunulmuştur. Yine risâlede Kutbuddin er-Râzî'nin yorumları çerçevesinde tartışılan Nazzâm'ın cisim anlayışı ile ilgili bir değerlendirmeye yer verilmiştir. Ayrıca risâlenin kaynakları ve risâle üzerine yapılan çalışmalara da işaret edilmiştir. Çalışmanın kalan iki kısmında ise önce risâlenin tahkikli metnine ardından da Türkçe çevirisine yer verilmiştir.

Anahtar kelimeler: İslam felsefesi, cisim teorisi, tafra teorisi, Kemalpaşazâde, Nazzâm, Kutbuddin er-Râzî

Kemālpashazāde's "Treatise of Body": Analyzing, Edition, and Translation

Abstract

The debate about the reality of the body (*al-jism*) has continued to exist as a problematic that directly or indirectly concerns many issues in the history of Islamic thought. For this reason, in metaphysics and natural philosophy, along with the definition of the body, the discussions on the reality of the body have been given wide coverage. The different views and evaluations that emerged within the framework of these discussions were classified in various works on that subject. Thus, it is aimed to reveal a clear scheme about different understandings of the truth of the body and their representatives.

Kemālpashazāde also contributed to these discussions with a work called "*Treatise on the Truth of Body*" in some manuscript copies and "*Ṭafra Treatise*" in others. Just at the beginning of the treatise, after giving a classification of the views on the reality of the body, as the previous authors did, as can be guesses from the name of the treatise, the view attributed to Abū Ishāq al-Nazzām and the theory of ṭafra were discussed. In this treatise, which is a part of the tradition formed by the studies written on Ibn Sīnā's work *al-Ishārāt*, the evaluations of Quṭb al-Dīn al-Rāzī's *al-Muḥākamat* have been guiding. The remarkable point here is that the theory of ṭafra was the subject of an independent treatise, although there was no dominant or representative theory at that time. Because although very different theories such as hylomorphism, accidentalism, atomism with its various versions have been put forward in the historical process, the atomist theory attributed to Abu'l-Hudhayl al-'Allāf has been accepted by Muslim theologians (*mutakallimūn*) and the Aristotelian theory of hylomorphic theory has been represented by philosophers (*falāsifa*), and these two theories have been in conflict as dominant theories. Nazzām's view of body and the theory of ṭafra, which he put forward accordingly, although it has been included in the classifications of the structure of the natural body, is actually eliminated theory and has lost in currency. Despite this, the reason why Kemālpashazāde put Nazzām and the theory of ṭafra into his agenda can only be understood after a careful examination. Contrary to popular belief, it is difficult to say that Kemālpashazāde put al-Nazzām and his views on the truth of the body on his agenda to defend or reject it. Instead, he prefers to discuss Quṭb al-Dīn al-Rāzī's interpretations and evaluations. His highly critical attitude towards al-Rāzī's in this discussion is also remarkable. It is possible to read this critical attitude as an indicator that reveals the ultimate purpose of the treatise.

In this study, Kemālpashazāde's treatise has been handled as a part of the *al-Ishārāt* tradition. In the first part, a comprehensive content analysis is presented, including the possible reasons that led Kemālpashazāde to write such a treatise. Again, in the treatise, an evaluation about al-Nazzām's body understanding, which was discussed within the framework of Quṭb al-Dīn al-Rāzī's comments, is included. In addition, the sources of the treatise and the studies on the treatise are also pointed out. In

the remaining two parts of the study, first the authenticated text of the treatise and then its Turkish translation are included.

Keywords: Islamic philosophy, the theory of body, ta'fra, Kemālpashazāde, Abū Ishāq al-Nazzām, Quṭb al-Dīn al-Rāzī

Giriş

Tabii cismin mahiyetine dair antik dünyadan Müslümanlarca tevarüs edilen iki önemli teoriden söz edilebilir. Bunlardan ilki, antik dönemde Aristotelesçi gelenek tarafından temsil edilen ve cisimde sürekliliği esas alan hilomorfik teori olup Müslüman dünyada Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi Meşşâî filozoflarca temsil edilmiştir. İkinci önemli gelenek ise atomcu düşünce olup daha çok kelâmcı düşünürler nezdinde kabul görmüştür. Ancak kelâmcılar söz konusu olduğunda cismin hakikatine dair tartışmaların tarihini erken dönem kelamcılarına kadar geri götürmek gerekir. Öyle ki, ilk dönem kelâmcıların bu konu etrafındaki fikirlerine yer veren İmam Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'inde, onlardan on iki görüş aktarılmaktadır.¹ Hilomorfik teorinin ise Müslüman dünyada tarihsel olarak nispeten daha geç bir dönemde temsil edilmeye başlandığı bilinmektedir. Dolayısıyla bu tarihe kadar kelâmcıların kendi arasında vuku bulan tartışmalar, artık filozoflarla kelâmcılar arasındaki tartışmalar haline gelmeye doğru evrilmiştir. Ancak buna rağmen gerek filozoflar arasında atomculuğu benimseyenlere gerekse de Mutezilî kelâmcı Nazzâm'da (ö. 231/845) olduğu gibi kelâmcılar arasında atomculuğu reddettiği düşünülen müelliflere rastlamak da mümkündür.

Daha geç bir evreye işaret eden ikinci klasik dönem eserlerinde ise söz konusu görüşlerin detaylı bir dökümü ve tasnifi verilmeye başlanmıştır. Cisimle ilgili tartışmaların başında yer verilen bu tasniflerde her bir görüşün başlıca temsilcileri de zikredilmektedir ve bu görüşler dayandıkları tabii ve metafiziksel temellerle birlikte gözden geçirilmiştir.² Cismin mahiyetine dair bu tasniflerin yetkin örneklerini İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ına yazılan şerhler üzerinden takip etmek mümkündür. Özellikle Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) şerhinde yer verdiği ve onun diğer eserlerinde de tekrarlanan dörtlü tasnif, çeşitli eklemelerle birlikte diğer müelliflerce de kullanılmıştır. Fahreddin er-Râzî ve Nasîrüddin Tûsî'nin (ö. 672/1274) *İşârât* şerhlerinde yer verdikleri tasniflerin kritiğini ise Kutbuddin er-Râzî'nin (ö. 766/1365) *el-Muhâkemât*'ında görmek mümkündür. *el-Muhâkemât* ve müellifi Kutbuddin er-Râzî, klasik düşüncenin Osmanlı dünyasına aktarılması noktasında da kilit bir noktada

¹ İlgili tanımlar için bkz. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfi'l-musallîn*, nşr. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963), 301-306.

² Örnek tasnifler için bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1987), 6/19-27; Şemsüddin Semerkandî, *Beşârâtü'l-İşârât*, nşr. Ali Evcebî (Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 1399/2021), 2/6; Adudüddin İcî, *Kitâbü'l-Mevâkıf*, nşr. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1417/1997), 2/326.

durmaktadır. Nitekim el-İşârât geleneğinin Osmanlı alimleri tarafından *el-Muhâkemât* üzerinden okunduğu ve müellifinin değerlendirmelerinin burada yönlendirici olduğu bilinmektedir.³

Osmanlı müelliflerinden Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) de *el-Muhâkemât*'a bir haşiye kaleme almış ve kendisinden önceki tasnif ve değerlendirmeleri etraflı bir değerlendirmeye tabi tutmuştur.⁴ Yine Kemalpaşazâde'nin *el-Muhâkemât*'a dayanarak kaleme aldığı ve çalışmanın da konusunu teşkil eden *Risâle fî tahkîki hakîkati'l-cism* adlı risâlesi de mevcuttur. Tarihi kaynaklarda *Risâle fî tahkîki hakîkati'l-cism* (Cismin Hakikatine Dair Risâle) ve *Risâletü't-taфра* (Taфра Risâlesi) olarak zikredilen bu risâlede Kemalpaşazâde, öncelikle *el-Muhâkemât* üzerinden kendisine ulaşan Fahreddin er-Râzî'ye ait cismin mahiyetine dair görüşlerin tasnifini vermekte, ardından bu tasnifteki iki görüşün kendi aralarındaki tartışmalarına dair Kutbuddin er-Râzî'nin görüşlerini eleştirel bir bakışla ele almaktadır. Dolayısıyla bu risâle, müellifin kendi cisim anlayışını ortaya koymaktan çok, bahsi geçen tartışmalarda Kutbuddin er-Râzî'nin değerlendirmelerini içeren bir eser mahiyetindedir.

Kemalpaşazâde'nin cisim risâlesini ele alan bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır. “İnceleme” başlıklı ilk bölümde öncelikle risâle üzerine şimdiye kadar yapılan çalışmalarla birlikte risâlenin kaynakları tespit edilecek, ardından risâlenin içeriğinin genel bir analizi yapılacaktır. Bu çerçevede risâlenin içeriği çerçevesinde kelâmcıların ve Nazzâm'ın cisim görüşünün genel hatlarına işaret edilecektir. Ardından Kemalpaşazâde'nin bu risâledeki amacı üzerine bazı değerlendirmelere yer verilecektir. Çalışmanın ikinci bölümünü risâlenin tahkikli neşri, üçüncü bölümünü ise Türkçe çevirisi oluşturmaktadır.

A. İnceleme

1. Risâle Üzerine Yapılan Çalışmalar

Velûd bir müellif olduğu bilinen Kemalpaşazâde'nin⁵ irili ufaklı pek çok risâle kaleme aldığı bilinmektedir. Onun risâleleri daha önce iki kez toplu olarak yayınlanmıştır. Ahmet Cevdet tarafından 1316 yılında *Resâilü İbn Kemâl* adıyla iki cilt halinde neşrettiği 36 risâle arasında *Risâle fî tahkîki hakîkati'l-cism* yer almazken, yakın zamanda yapılan daha kapsamlı neşirde bu risâleye de yer verilmiştir. Risâlenin bu son neşrinde Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya ve Bağdatlı Vehbi koleksiyonları ile Atıf Efendi ve İstanbul Üniversitesi Kütüphanesinde yer alan yazma nüshalardan tahkik yapılmış, ancak kullanılan nüshaların koleksiyon numaraları verilmemiştir. Muhakkikin kısa girişinde risâlenin önemine ve Katip Çelebi'ye atıfla müellife aidiyetine değinilmiştir. Ayrıca tahkikli

³ *el-Muhâkemât*'ın Osmanlı düşüncesine etkileri hakkında bkz. Agil Şirinov, “İşârât Geleneği Bağlamında Fahreddin er-Râzî”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 232-233.

⁴ Bu haşiyede o, Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'üne Hocazâde'nin yazdığı şerh üzerine kaleme aldığı haşiyesinde olduğu gibi sadece metafizik konuları ele almak yerine bu kez sadece tabiat felsefesi, özelde de cisim teorisi ile ilgili namatları incelemesine konu etmiştir. Kemalpaşazâdenin bu eserini genel hatları ile tanıtan bir çalışma için bkz. Hatice Toksöz, “Kemalpaşazâde'nin Risâle Muallaka alâ Şerhi'l-İşârât ve'l-Muhâkemât Eseri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Dört Öge: Felsefe ve Bilim Tarihi Yazıları* 6 (Aralık 2014), 23-32.

⁵ Kemalpaşazâde'nin hayatı için bkz. Şerafettin Turan, “Kemalpaşazâde”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/238-240. Müellifin eserleri için bkz. Nihal Atsız, “Kemalpaşa-oğlu'nun Eserleri”, *Şarkiyat Mecmuası* 6 (1966), 71-112.

çalışmada metnin önemli atıfları ve metinde ismi geçen kişilere ait bilgilere de dipnotlarda yer verilmiştir.⁶

Türkçe literatürde ise bu risâle daha önce iki farklı çalışmada incelenmiştir. Bu çalışmalardan ilkinde risâlenin Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya koleksiyonu 4794 nolu yazma nüshasından hareketle risâlenin içeriği verilmiştir.⁷ Ancak risâlenin kendisinde müellif ve yazar ismi verilmeden yapılan alıntılar bu çalışmada tespit edilemediği için, risâlenin tüm içeriği Kemalpaşazâde'nin görüşleri olarak ele alınmış ve kimi noktalarda onun eleştirdiği görüşler dahi ona mal edilebilmiştir. Kelâmında cisim tanımları ve cismin yapısına dair görüşlerin tasnifini ele alan ikinci çalışmada ise risâle bu bağlamda ele alınmış ve içeriği ayrıntılı olarak incelenmiştir.⁸ Ancak her iki çalışmada da risâlenin telif sebebi ve içerisinde yer aldığı tarihsel bağlama yoğunlaşmak yerine çeşitli yazma nüshalara da adını veren ve risâle metninin önemli bir konusunu oluşturan tafra konusu ön plana çıkarılmıştır. Bu makalede ise Kemalpaşazâde'nin Cisim Risâlesi, *el-İşârât* geleneği içerisinde değerlendirilecek ve bu çerçevede incelenecektir.

2. Risâlenin Kaynakları

Kemalpaşazâde'nin *Risâle fî tahkîki hakîkati'l-cism* adlı bu risâlesi *el-İşârât* geleneğinin bir parçası olarak görülebilir. Bu durum risâlenin kaynakları göz önünde bulundurulduğunda açık bir şekilde tespit edilebilmektedir. Nitekim giriş kısmında risâlenin yazılış amacına dair veciz bir ifadenin ardından isim vermeden önce Fahreddin er-Râzî'nin, ardından da Nasîrüddin Tûsî'nin *Şerhu'l-İşârât*'ından alıntılar yapılmıştır. Risâlenin temel eksenini belirleyen bu iki alıntının ardından Kutbuddin er-Râzî'nin *el-Muhâkemât*'ından bu kez isim verilerek iki uzun alıntı yapılmakta ve tartışılan meseleye dair onun yorumu aktarılmıştır. Risâlenin gövdesini, müellifin, Kutbuddin er-Râzî'nin yorumuna yönelik eleştirel yaklaşımı meydana getirmektedir. Bu çerçevede risâlenin temel kaynaklarını başta Kutbuddin er-Râzî'ninki olmak üzere Fahreddin er-Râzî'nin ve Nasîrüddin Tûsî'nin *el-İşârât* şerhleri oluşturmaktadır.

Bununla birlikte, telif tarihinin bu risâleden önce olup olmadığı bilinmemekle birlikte, müellifin Kutbuddin er-Râzî'nin *el-Muhâkemât*'ına yazdığı ve yukarıda bahsi geçen haşiye ile bu risâle arasında da sıkı bir ilişki söz konusudur. Nitekim ilk olarak her iki metin de *el-Muhâkemât*'ı esas alan eserlerdir. İkinci olarak ise her iki metinde hem ifade hem de değerlendirme benzerlikleri söz konusudur. Bu çerçevede şayet sözü edilen haşiye eğer risâleden önce telif edildiyse, onu da risâlenin kaynakları arasında zikretmek gerekir. Bu ihtimal esas alındığında, müellifin söz konusu haşiyede ele aldığı bir tartışmayı farklı bir kompozisyonla ve daha muhtasar bir şekilde ele almak istediği düşünülebilir. Ancak bu ihtimal daha zayıf gibi görünmektedir. Bunun yerine müellifin önce *Risâle fî*

⁶ Bkz. Kemalpaşazâde, "Risâle fî tahkîki hakîkati'l-cism", *Mecmûu Resâili'l-Allâme İbn Kemâl Bâşâ*, thk. Hamza el-Bekrî (İstanbul: Dârü'l-lübâb, 2018), 7/223-240.

⁷ Bkz. Bkz. Şamil Öçal, *Kışladan Medreseye: Osmanlı Bilgini Kemâl Paşazâde'nin Düşünce Dünyası* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 303-310.

⁸ Bkz. Osman Demir, "Basit ve Bileşik: Kelâmında Cismin Tanımı ve İbn Kemâl'in Tafra Eleştirisi", *KADER* 17/1 (2019), 15-35.

tahkiki hakikati'l-cism'i kaleme almış olması, ardından burada tespit ettiği problemleri daha geniş bir çerçevede ele almak üzere söz konusu haşiyeyi telif etmiş olması daha muhtemel durmaktadır. Zira *el-Muhâkemât* üzerine yapılan haşiyenin sadece cisim konusu etrafındaki konularla sınırlı tutulmuş olması, müellifin bu risâlede tespit ettiği problemleri daha etraflı bir incelemeye dönüştürerek cisimle ilgili diğer başlıklara da genişletme istediğinin bir neticesi olarak okunabilir. Dolayısıyla kesin olmamakla birlikte Kemalpaşazâde'nin bu risaleyi mezkûr haşiyeden önce telif etmiş olması daha muhtemeldir.

3. Risâlenin Tarihsel Arkapları: Kelâmda Cisim Anlayışı ve Nazzâm'ın Görüşü

Erken dönem kelâmcılar arasında cismin mahiyetine dair görüşlerin neredeyse tamamının bir şekilde atom fikrine dayandığı söylenebilir. Cismin nasıl tanımlanması gerektiği ve kaç cüzden meydana geldiği noktasında farklılaşan bu fikirler içerisinde Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın (ö. 235/849-50 [?]) benimsediği modelin yaygınlık kazanarak daha sonra Eş'arî kelâmcılarca da kabul edildiği ve kelâmcıların görüşü haline geldiği bilinmektedir.

Kelâmcılar içerisinde aykırı sayılabilecek önemli görüşlerden bir tanesi de Mutezîlî kelâmcı Nazzâm'a nisbet edilmektedir. Mutezilenin altıncı kuşak mensuplarından sayılan ve en etkili isimlerinden biri olan Nazzâm'ın cisim anlayışını şekillendiren temel kavramlar tedâhül, tafra, tabiat, itimad ve zuhur-kümûn kavramlarıdır. Eş'arî'nin Nazzâm'a nisbet ettiği görüşe göre cisim; uzun, geniş ve derin olan şey anlamına gelmektedir ve bu sebeple onun parçalarının belli bir sayısı yoktur. Zira her yarımın bir yarısı, her parçanın da bir parçası vardır.⁹

Aşağıda ele alınacağı üzere, cismi oluşturan nihai birimleri kabul etmemesi manasında anti-atomcu bir bakış açısına sahip olan Nazzâm'a, yukarıda bahsi geçen cisim tasniflerinde cismin bilfiil bölümlü olduğunu savunan grupta yer verilir ve atomcu kelâmcılarla aynı cemahtaki yer alır.

Nazzâm'ın nihai birimleri kabul etmeyip cismin bilfiil sonsuz bölünmeye kabıl olduğunu kabul etmesi, muhalifleri tarafından pek çok açmaz barındıran bir sorunlar yumağının ilk halkası olarak değerlendirilir. Zira bilfiil sonsuz bölünme fikri onlar tarafından sonlu bir yapı arz eden cismin sonsuzluk içermesi şeklinde bir çelişkiyle itham edilmiştir. Nazzâm'ın bu eleştiriye tedâhül fikri ile karşılık verdiği belirtilir. Buna göre cisimlerin mekanları bir olacak şekilde iç içe geçmeleri (tedâhül) mümkündür. Aynı şekilde Kelâmcılar, bilkuvve sonsuz bölünme fikrine karşı çıkarken böylesi bir kabulün birbiri ile bağlantılı olarak hareket, zaman ve mekan meselesini açıklanamaz kılacağını delil getirmektedirler. Nazzâm'ın ortaya koyduğu tafra teorisi, sonsuz parçalardan oluşan cismin sonlu mesafeyi kat etme sorununu, cisim bir mekândan diğerine, arada herhangi bir mekana uğramadan (tafra) geçebilmesini önererek çözmeye çalışır. Ayrıca Nazzâm'ın, kendisinin ortaya attığı tafra teorisini savunan delillerin yanı sıra, değirmen taşının dönmesi örneğinde olduğu gibi, cismin nihai alt

⁹ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlât*, 304.

birimi olarak nitelenebilecek “bölünmez parça”nın olamayacağını göstermeyi hedefleyen birtakım deliller getirdiği ve bu sebeple atomculuğu reddeden düşünürler arasında yer aldığı belirtilmektedir.¹⁰

Nazzâm, anti-atomcu fikrinin yanı sıra aynı zamanda cisimlerde tabiat fikrini kabul edenler arasında yer alır. Yine ona ait olan kûmun-zuhûr fikri ile birlikte düşünüldüğünde onun tabiatçılığı, yaratılıştaki cisimleri tabiatına yerleştirilen, ilahi denetim ve kontrol altında tutulan bir tabiatın nesnelere varlığını kabule dayanır. Buna göre bu tabiatın işleyişine bağlı olarak da eşyada var olan birtakım özellikler duruma ve şartlara göre zahir olurken bir kısmı gizlenir (kumûn). Bu tabiatçı düşüncesiyle de o, anti-atomcu anlayışının yanında bu yönüyle de atomcu düşüncenin karşısında yer almış olur. Tek araz olarak hareketi kabul eden Nazzâm, mutlak sükunu reddederek cismin içinde aynı anda bulunan farklı niteliklerin birbiriyle mücadelesini de hareket olarak nitelemekte ve böylece sükûn halinde olduğu düşünülen nesnede de bir tür hareketin (itimad) bulunduğu görüşünü savunmaktadır.¹¹

Nazzâm’ın cisim anlayışı ile ilgili bu kısa açıklamanın ardından Kemalpaşazâde’nin cisim risâlesine ve Nazzâm’ın bu görüşlerinin risâlede nasıl ele alındığına dair incelememize geçebiliriz.

4. Risâlenin İçerik Analizi

İçeriği bakımından Kemalpaşazâde’nin bu risâlesini bir mukaddime ve iki ana kısma ayırmak mümkündür. Oldukça kısa olan mukaddimede müellif, cismin hakikati üzerine dair bir açıklama yapacağını belirtir ve bu başlığı, insanları hataya sürükleyen ve çeşitli firkaların yanlış anlamalarına yol açan bir konu olarak niteler.

Risâlenin ilk kısmı, tartışılacak problemin ortaya konulması için çerçeve niteliğindedir. Burada Kemalpaşazâde, öncelikle cismin mahiyetine dair Fahreddin er-Râzî ve Nasirüddin Tûsî ile belli bir standarda oturan dörtlü tasnifi Tûsî’nin *Şerhu’l-İşârât*’ından alıntılanmakta ve her bir görüşün temsilcilerini vermektedir. Söz konusu tasnif, cismin bilfiil parçalı olup olmadığı ve bilfiil parça veya

¹⁰ Esasında Nazzâm’ın Ebü’l-Hüzeyl tarafından savunulan ve daha sonra kelâmcıların geneli tarafından benimsenen atomcu anlayışı eleştirdiği açık olmakla birlikte kendisinin anti-atomcu olup olmadığı tartışmaya açıktır. Zira Nazzâm’a cismin sonsuz cevher-i fertlerden oluştuğu fikri de nisbet edilmektedir. Bkz. Seyfüddin Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*, nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kahire: Dârü’l-Kütüb ve’l-Vesâiki’l-Kavmiyye, 1424/2004), 3/89. Yine ileride ele alınacağı üzere Fahreddin er-Râzî ve sonrasındaki neredeyse bütün tasniflerde Nazzâm, tıpkı kelâmcılar gibi cismin bilfiil parçalı olduğunu savunan, ancak onlardan farklı olarak bu parçaların sonsuz sayıda olduğunu ileri süren bir pozisyonda sunulur. Mesela bkz. Fahreddin er-Râzî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât*, nşr. Ali Rıza Necefzâde (Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1384/2005), 2/7. Nazzâm’ın cismin bilfiil sonsuz parçalardan oluştuğu şeklindeki düşüncesi, onun hareket dışında araz kabul etmeyip diğer tüm arazları cisim kabul etmesi ve kûmûn teorisiyle bunların tek bir nesnede birlikte bulunabileceğini kabul etmesi şeklinde yorumlanabilir. Böylesi bir yorumda onun atomculuğu değil, kelâmcıların kabul ettiği manada niteliksiz ve hiçbir şekilde bölünme kabul etmeyen atom fikrini reddettiği söylenebilir. Bunun yerine onun atomları, kendi terminolojisiyle cisim olan sonsuz nitelikleri de tek bir mahalde taşıyabilmeleri bakımından bölünmez değillerdir. Böylesi bir yorumda sonsuz bölünme, sonsuz parça, tedâhül ve kûmûn düşüncelerinin birbiriyle uyum içinde açıklanabilmeleri daha kolay görünmektedir. Bu haliyle modern literatürde Nazzâm için kullanılan “anti-atomcu” nitelemesi ihtiyatla karşılamak gerekmektedir.

¹¹ Nazzâm’ın cisim anlayışı hakkında diğer ayrıntılar için bkz. Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’l-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşâr vd. (İskenderiye: Münşetü’l-Maârif, 1969), 145; Ebü’l-Hüseyn el-Hayyât, *el-İntisâr ve’r-red alâ İbni’r-Râvendî el-Mülhîd*, nşr. Albert Nasrî Nâdir (Cidde: Mektebetü Ukaz, 1982), 66-81. H.Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalâm* (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 1976), 495-517; Mehmet Sami Baga, *İslam Felsefesinde Cisim Teorisi: Hikmetü’l-ayn Geleneği* (Ankara: İSAM Yayınları, 2020), 313-318.

cisimdeki bölünmenin sonlu olup olmadığı şeklindeki aklî bir bölümlemeye dayanmaktadır. Buna göre; cismin bölünemeyen sonsuz parçalardan oluştuğu fikri bazı antik filozoflara ve kelâmcıların çoğuna, bölünemeyen sonsuz parçalardan oluşan cisim fikri bazı antik filozoflar ile Mutezili kelâmcı Nazzâm'a, bilfiil parçalardan oluşan ancak sonlu bölünmeye kabil cisim fikri *el-Menâhic ve'l-beyânât* adlı eserine atıfla Muhammed Şehristânî'ye ve son olarak bilfiil parçalardan oluşan ancak bilkuvve sonsuz bölünmeye kabil cisim anlayışı da filozofların geneline nisbet edilir.¹²

Ardından Kemalpaşazâde, tasnifte yer alan ilk iki grup yani kelâmcıların geneli ve Nazzâm taraftarları arasındaki iki önemli tartışmayı yine Tûsî'nin *Şerhu'l-İşârât*'ından aktarmaktadır. Esasında bu, Ebü'l-Hüzeyl ile yeğeni Nazzâm'ın fikirlerini benimseyen iki grup arasındaki bir tartışma olarak tarihi kaynaklarda yer almaktadır.¹³ Buna göre kelâmcıların Nazzâm'ın cisim düşüncesinde karşı iki temel eleştirisi söz konusudur: Sonsuz parçalardan oluşan cisim tasavvurunda, 1) sonlu mesafenin ancak sonsuz zamanda kat edilebilmesi ve 2) cismin hacminin de sonsuz olması söz konusu olacaktır. Alıntıya göre bu eleştirilerden ilkinde tafra düşüncesiyle, ikincisine ise tedâhülün cevazı ile cevap verilmiştir. Bilindiği üzere tafra, hareket sırasında cismin ortadaki cüzü sıçrayıp bir cüzden öbürüne geçmesi; tedâhül ise iki ya da daha fazla cevherin aynı anda tek bir mekanda bulunması olarak izah edilmektedir. Alıntıya göre ikinci görüş sahipleri yani Nazzâm, karşı eleştiri olarak değirmen taşının dönmesi örneğini getirerek, taşın daha küçük olan iç dairesi ile büyük dış dairesinin birim zamanda dönüş hızlarının farklı olmasından hareketle, onların bölünemez parçasının bölünmesi gerektiğini öne sürmüştür. Bu eleştiriye Kelâmcıların cevabı ise değirmen taşının hareketi esnasında yavaş hareket eden iç dairenin hareketinin bazı zamanlarda duraksaması şeklindedir. İlgili alıntıda bu cevabın değirmen taşının dağılmasını gerektireceği belirtilmekte ve iki grup arasında tartışmanın tafra-değirmen taşının dağılması (tefekük) şeklinde sürüp gittiği ifade edilmektedir.¹⁴

Risâlenin ikinci ve nisbeten daha hacimli olan ikinci kısmında ise Kemalpaşazâde, ilk kısımda çerçevesi çizilen bu tartışmaya dair Kutbuddin er-Râzî'nin değerlendirmesini *el-Muhâkemât*'tan yaptığı alıntılarla aktarır. Risâlenin bu kısmı doğrudan Kutbuddin er-Râzî'nin açıklamalarını içeren bir hesaplaşma olarak karşımıza çıkar.

Burada Râzî, Nazzâm'a yöneltilen “sonsuz parçalı mesafenin kat edilememesi” eleştirisine karşılık olarak onların şöyle bir cevap verdiklerini belirtir: Bu eleştiri ancak hareketlinin bir cüzden diğerine hareketinde ortanın terkinin öngören tafraya başvurmadiğı bir durum için geçerli olabilir.¹⁵

¹² Kemalpaşazâde, *Risâle fi tahkiki hakikati'l-cism* (Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, 2965/2), 45b; krş. Nasîrüddin Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, nşr. Hasanzâde Âmulî (Kum: Müessesesi-i Bostân-ı Ketâb, 1386/2007), 1/26, 28. Tasnifin aslı Râzî'ye ait olup Tûsî tarafından ona atfen aktarılmaktadır. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 2/7.

¹³ Bu tartışmaya yer veren bir pasaj için bkz. Sadreddin Şîrâzî, *el-Hikmetü'l-müteâliye fi'l-esfâri'l-akliyyeti'l-erbaa*, nşr. Rızâ Lutfî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1368), 5/41-42.

¹⁴ Kemalpaşazâde, *Risâle fi tahkiki hakikati'l-cism* (Manisa İl Halk Kütüphanesi, 2965/2), 45b; krş. Kutbuddin er-Râzî, *el-Muhâkemât beyne şerhâyi'l-İşârât ve't-tenbîhât*, nşr. Kerim Feyzâ (Kum: Matbûat-ı Dinî, 1383/2004), II/33-34, krş. Nasîrüddin Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 1/42-43.

¹⁵ Kemalpaşazâde, *Risâle fi tahkiki hakikati'l-cism* (Manisa İl Halk Kütüphanesi, 2965/2), 45b-46a; krş. Kutbuddin er-Râzî, *el-Muhâkemât*, 2/33.

Sonsuz parçalardan oluşan cismin hacminin de sonsuz olacağı yönündeki ikinci eleştiriye ise onlar, hacim ifade etmeyecek şekilde müdahaleyi mümkün görerek cevap vermektedirler. Râzî'ye göre onlar, değirmen taşının dönüş hızı örneğiyle de kelâmcılara karşı cismin parçalanmayan parçalardan oluştuğu fikrini reddetmeyi amaçlamışlardır. Kelâmcılar ise büyük dairenin hareketi sırasında küçük dairenin bazı anlarda duraksadığını söyleyerek cevap vermişlerdir. Râzî'ye göre de bu düşünce değirmen taşının dağılmasını gerektirir.¹⁶

Tûsî'nin metninin açıklanması mahiyetindeki bu açıklamaların ardından Kemalpaşazâde, Râzî'nin şu değerlendirmesine yer verir: Aslında ikinci grubun yani Nazzâm'ın tafra fikrine başvurmasına gerek yoktur. Zira onlara göre sınırlı da olsa, zaman ve hareket de sonsuz parçalar içermektedir. Bu durumda onların görüşü, sonsuz parçalı mesafenin sonsuz bir hareketle ve sonsuz parçalı zamanda kat edilmesi anlamına gelir ki, onlar da bunu kabul etmektedirler. Yani Râzî, mesafe ile birlikte zaman ve hareketin de sonsuz parçalı kabul edilmesi durumunda Nazzâm'a yöneltilen eleştirinin geçersiz hale geleceğini düşünmektedir. Ayrıca onların müdahale fikrini kabul etmesi, mesafenin kat edilmesini "sonsuz parçaların kat edilmesi" olmaktan çıkarmaktadır.¹⁷ Kemalpaşazâde, Kutbuddin er-Râzî'nin bu değerlendirmesine katılmaz. Ona göre mikdâr sahibi cevherlerden oluşan bir cisim fikri esas alındığında tafranın geçersiz olacağını Nazzâm gibi seçkin bir kişi elbette fark etmektedir. Onun tafra teorisi kendi cisim görüşüne dayanılarak ortaya atılmıştır ki, ona göre cisim aslında arazlardan mürekkep olup bir arazlar bütünüdür. Bu arazlardan bir kısmı -örneğin sürekli nicelikler- aynı hizada olmayı (muhâzât) kabul ederken bazıları da -örneğin nitelikler- bunu kabul etmezler. Bu durumda bir hareketlinin hareketi esnasında ilk türden arazlar mesafenin hizasında olurken ikinci türden olanlar onun hizasında olmazlar. İşte onun tafra görüşünün özü budur ve burada kuru bir inatlaşma (mükâbere) yoktur. Kemalpaşazâde'ye göre her ne kadar Nazzâm'ın cisim hakikatine dair görüşü mükâbere ifade etse de bu bir bahs-i diğerdendir. Dolayısıyla ona göre tafra görüşü, zannedildiği gibi sözü geçen eleştiriden kurtulmak için başvurulmuş bir açıklama olmayıp Nazzâm'ın cismin hakikatine dair görüşünün bir gereğidir. Tedâhül fikrine gelince, bu onun görüşünün zorunlu bir sonucu olmayıp ona yöneltilen hacimle ilgili eleştiriye karşılık olarak zikredilmiştir. Gerçekte onun gayesi, böylesi bir düşüncenin kendi cisim görüşü çerçevesinde imkansız olmadığını göstermektir. Dolayısıyla Kemalpaşazâde, Nazzâm'ın şöyle demiş olmasının yeterli olacağı kanaatinde: Cismin tüm parçaları hacim sahibi değildir ki, onların sonsuz sayıda olması sonsuz hacme sahip bir cismi zorunlu kısın! Ayrıca ona göre her iki teori de onun cisim görüşüne uygun olmakla birlikte tedâhül fikri tafranın ardından gelir (verâe). Çünkü tedâhülün aksine tafrada parçalar sayı (teaddüd) ve ayrışıklık (temâyüz) bakımından devam ederler. Dolayısıyla tedâhülde, aslında tafra ile cevap verilmiş eleştiri açısından ihtiyaç duyulmayan ilave bir açıklama söz

¹⁶ Kemalpaşazâde, *Risâle fî tahkîki hakîkati'l-cism* (Manisa İl Halk Kütüphanesi, 2965/2), 46a; krş . Kutbuddin er-Râzî, *el-Muhâkemât*, 2/33-34.

¹⁷ Kemalpaşazâde, *Risâle fî tahkîki hakîkati'l-cism* (Manisa İl Halk Kütüphanesi, 2965/2), 46a; krş . Kutbuddin er-Râzî, *el-Muhâkemât*, 2/33.

konusudur. Böylece Kemalpaşazâde şu neticeye ulaşır: *el-Muhâkemât* müellifinin “tedâhülün tecvizi ile yetinmeleri gerekirdi” şeklindeki yorumu, vakıyı tersten anladığını göstermektedir.¹⁸

Kemalpaşazâde, bu değerlendirmesini desteklemek üzere ilave bir açıklamaya da yer verir. Buna göre yukarıdaki tartışmada ikinci grup olarak nitelenen Nazzâm ve taraftarları, “örneğin bir saat gibi sınırlı bir zaman veya bir adım gibi sınırlı bir hareket, bilfiil sonsuz parçaları içermektedir” şeklinde bir iddiada bulunmuyorlar. Zira böylesi bir iddia, varlıkta sonsuz bir şekilde dizilmiş olan (müterettib) şeylerin iki sınırlayıcı arasında sınırlı olmasını gerektirecektir ki, bu da batıldır. Sözü edilen butlan durumu ancak cismin sonsuz parçalar içerdiği kabul edildiğinde gerekmecektir, zira onun parçaları terettüp etmiş değildir. İşte tam da bu sebeple bu görüş sahipleri ilk iki iddiayı değil de bu sonuncusunu yani sadece cismin sonsuz parçalardan oluştuğunu ileri sürmüşlerdir. Nitekim onların tafra hakkındaki açıklamaları, hareket ve zamanın parçalarının sonlu olduğunu kabul ettiklerini gösterir. Bu durumda, *el-Muhâkemât* müellifinin tafra için “buna ihtiyaçları yoktur” şeklindeki açıklamasının yersiz olduğu ortaya çıkmaktadır.¹⁹

Bu noktada Kemalpaşazâde, Kutbuddin er-Râzî'nin İbn Sînâ'dan özetleyerek aktardığı bir pasajı alıntılar. *eş-Şifâ*'dan yapılan bu alıntıda, iki gurup arasındaki tartışmada parçalanmayan parça fikrini savunan ilk grup, sonsuz parçalardan oluşan cisim fikrini savunanlara karşı şu delili getirmektedir: “Şayet cismin mahiyeti bu şekilde olsaydı, hareket hedefine ulaşamazdı. Zira bu durumda cismin kısımları ve her bir kısmın da yarımaları olacaktır. Bu kısım ve yarımalar da sonsuzdur ve bunlardan oluşan bir mesafe de ancak sonsuz hareketle aşılabildiği için bu mesafeyi aşmak imkansızdır.” Ardından Râzî, İbn Sînâ'nın bu çerçevede zikrettiği iki örneği alıntılar. Örneklerden ilkinde biri oldukça hızlı diğeri ise oldukça yavaş hareket eden iki şahıs arasındaki mesafenin asla kapanamayacağı belirtilir. Ancak Râzî, bu örneğin hareketli şahsın duranı dahi yakalayamaması şeklinde kurulmasının daha isabetli olacağını belirtir. İkinci örnek ise başka kaynaklarda karınca-ayakkabı şeklinde yer alan katır-zerre örneğidir. Bu örnekte de şayet mesafe sonsuz parçalardan oluşuyorsa katırın zerreyi yani atomu asla katedemeyeceği belirtilir. Ardından Râzî, *eş-Şifâ*'da yer aldığı biçimiyle ilk örneğin antik düşünörlere (kudemâ), ikincisinin ise sonraki düşünörlere ait olduğunu zikreder.

Cismin sonsuz parçalardan oluştuğu fikrine karşı ileri süröldüğü belirtilen bu örneklerin ardından Râzî, bu düşünöneyi savunanların atomculara yönelttikleri karşı eleştiriye yer vermektedir. Yukarıda da bahsi geçen değirmen taşı örneğinde, taşın merkeze yakın küçük dairesi ile dıştaki geniş dairesinin hareketleri arasındaki farktan yola çıkılarak parçalanmayan parça fikrine itiraz edilmektedir. Bu örneğe göre eğer parçalanmayan parça fikri kabul edilirse, küçük ve büyük daire birlikte hareket ettirildiğinde, bunların eşit mesafe kat etmeleri gerekirdi. Çünkü örneğin büyük olan parça bir birim

¹⁸ Kemalpaşazâde, *Risâle fî tahkîki hakîkati'l-cism* (Manisa İl Halk Kütüphanesi, 2965/2), 46a-46b. Kemalpaşazâde'nin aynı içerikte değerlendirme yaptığı pasajlar için bkz. Kemalpaşazâde, *Hâşiyeye ale'l-Muhâkemât li-Kutbuddin er-Râzî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Karaçelebizâde, 344), 58b, 59a.

¹⁹ Kemalpaşazâde, *Risâle fî tahkîki hakîkati'l-cism* (Manisa İl Halk Kütüphanesi, 2965/2), 46b-47a.

hareket ettiğinde, küçük olanın da en az bir birim hareket etmesi gerekirdi, zira bu en küçük birimdir ve ilkinden daha küçük bir hareketin imkanını kabul etmek, parçalanmayan parçanın bölünmesini gerektirecektir. Oysa bu iki daire eşit mesafe kat etmediğine göre başta varsayılan parçalanmayan parça fikri geçersiz olmaktadır. Hatırlanacağı üzere bu eleştiriye, söz konusu iki daireden küçük olanının hareketleri arasında durağanlıklar girdiği ve büyük olan kat etmeye devam ederken araya giren durağanlıklar sebebiyle küçük olanın daha az mesafe kat ettiği şeklinde cevap verilmişti. İtiraz sahipleri ise değirmen taşının parçalarının bir bütünlük oluşturduğu için bir kısmı hareket ederken bir kısmının duraksadığını iddia etmenin, onun dağılması şeklinde bir sonuca götüreceğini söyleyerek bu cevabı kabul etmemişlerdi. İşte bu noktada itiraz sahipleri, kendi tafra teorileri çerçevesinde aynı problemi küçük dairenin hareketinde daha az tafra, büyük olanın hareketinde ise daha büyük tafra olduğunu söyleyerek iki dairenin farklı mesafe almasını açıklamaya çalışmaktadırlar. Râzî, taraflardan birinin tafra, diğerinin ise değirmen taşının dağılması şeklinde bir açmazı düşüklerini belirtir.²⁰

Kemalpaşazâde'nin bu aktarıma temel birkaç itirazı söz konusudur. Bunlardan ilki, yukarıda İbn Sînâ'dan aktarılan iki örneğin de aynı gruba yani atomculara nispet edilmesidir ki, Kutbuddin er-Râzî burada hata etmiştir. Kaldı ki, İbn Sînâ'dan yapılan aktarımda bu örnekler karşı gruplara nispet edilmekte iken Râzî'nin bu iki örneği de aynı gruba nispet edebilmesi ona göre hayret verici bir durumdur. Kemalpaşazâde'ye göre atomcu olan bu grup sadece ikinci örneği kullanmaktadır; ilk örnek ise karşı grup yani tafra taraftarlarınca parçalanmayan parça fikrini iptal etmek üzere zikredilmiştir. Kemalpaşazâde bu düşüncesini açıklamak üzere ilk örneği (hızlı ve yavaş iki şahıs) irdeleyerek burada hızlının yavaşı yakalayamaması ile atom fikrinin iptali arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışır. Buna göre; şayet mesafenin parçalanmayan parçalardan oluştuğu kabul edilirse, hızlı olanın bir cüz katettiği durumda yavaş olan da en az bir cüz kat etmelidir, aksi takdirde ondan daha az bir mesafe katetmiş olacaktı ki, bu da baştaki parçalanmama varsayımıyla çelişmektedir. Buradaki hız farkını “araya durağanlıklar girmesi” şeklinde izah etmek de ona göre mümkün değildir. Aynı şekilde yavaş olan bir cüz kat ettiğinde de hızlı olanın ona ulaşması mümkün olmayacaktır. O halde bu örnek parçalanmayan parça fikrini hedef almaktadır. Ancak ona göre Râzî'nin burada “araya durağanlıklar girmesi” ile hızlı olanın yavaşı yakalayabileceğini mümkün gören düşüncesi de ona göre hayret vericidir. Çünkü bu varsayım da ancak parçalanmayan parça fikrinin doğru olduğu kabul edildiğinde geçerli olacaktır. Aksine eğer cismin ve dolayısıyla mesafenin sonsuz parçalardan oluştuğu esas alınırsa, hızlı olanın yavaşa yetişememesi durumu devam edecek, yavaşın hareketleri arasına durağanlıklar girse dahi onu yakalamak mümkün olmayacaktır.

Buradan hareketle Kemalpaşazâde, İbn Sînâ'dan aktarılan örneklerden ilkinin kelamcılara karşı kullanıldığını ve parçalanmayan parça varsayımını esas alan bu örneğin esasında atomcu fikrin

²⁰ İbn Sînâdan mealen yapılan aktarımın kaynağı için bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu 'Şifâ: Fizik (II)*, çev. Muhittin Macit - Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 14#242. Kutbuddin er-Râzî'nin değerlendirmeleri için bkz. Kutbuddin er-Râzî, *el-Muhâkemât*, 2/34-35. Kemalpaşazâde, *Risâle fi tahkiki hakikati'l-cism* (Manisa İl Halk Kütüphanesi, 2965/2), 47a-b.

geçersizliğini ortaya koymayı amaçladığını belirtir. İkinci örnek ise antik filozoflara karşı kullanılmıştır ve amacı da cismin parçalarının sonlu olmadığı varsayımını çürütmektir.²¹

Görüldüğü üzere Kemalpaşazâde, esasında Kutbuddin er-Râzî'nin söz konusu iki grubun tartışmasında karşılıklı olarak kullandıkları deliller ve eleştirilere karşı ürettikleri çözümlerin anlamına dair değerlendirmelerini gözden geçirmektedir. Onun itirazları, kimi zaman tafra ve tedâhül örneğinde olduğu gibi üretilen teorilerin ilgili sistem içerisindeki anlamının yanlış belirlendiğine yönelik iken kimi zaman da son kısımda ele alınan örneklerde olduğu üzere delillerin dayanakları ve nihai amaçları hakkında yanlış belirlemeler yapıldığı şeklindedir. Tam bu noktada Kemalpaşazâde'nin bu risâleyi neden kaleme aldığı hususu önem kazanmaktadır. Her ne kadar eserin ismi ve mukaddimesinde yapılan açıklama, cismin hakikatine dair bir analiz yapılacağı yönünde beklenti oluştursa da müellifin doğrudan bu konuya odaklanmak yerine Kutbuddin er-Râzî'nin değerlendirmelerine odaklanması, risâlenin nihai hedefinin ne olduğu hususunu eğilmeyi zorunlu kılmaktadır.

5. Kemalpaşazâde'nin Risâledeki Nihai Amacı Üzerine

Bir 16. yy müellifi olarak Kemalpaşazâde'nin, Nazzâm'ın görüşlerine odaklanan müstakil bir risâle kaleme alması ilk bakışta şaşırtıcıdır. Zira onun cismin mahiyetine dair görüşü hem kelâm geleneğinde hem de felâsife arasında yoğun eleştirilere konu olmuştur. Kaldı ki, talebesi Câhız dışarıda bırakılırsa bilinen bir ardılı da olmayan Nazzâm'ın bu konudaki görüşlerinin Kemalpaşazâde'nin döneminde güncelliğini büyük oranda yitirdiğini söylemek mümkündür. Sonraki dönem eserlerinde onun görüşlerine yer verilmesi, ancak cismin mahiyetine dair görüşlerin sağlıklı bir dökümünü ortaya koyabilme gayesine dayandırılabilir. Bu sebeple Kemalpaşazâde'nin cismin mahiyetine dair bir risâlede Nazzâm'ı ve onun tafra görüşünü merkeze alması hayretle karşılanabilir, ancak aynı zamanda tafranın yeniden tartışılmasını gerektirecek bir hususun o dönemde ortaya çıkıp çıkmadığı ile ilgili soruları akla getirebilir.

Ancak dikkatli bir okuma ve risâlenin atıflarının takibi, Kemalpaşazâde'nin buradaki amacını anlamamızı sağlayacak önemli ipuçları içermektedir. Her şeyden önce bu risâle, atıf yaptığı yoğun alıntılarla el-*Muhâkemât*'tan farklı bir tafra okuması yapmaktadır. Ona göre bir bütün olarak değerlendirildiğinde Nazzâm'ın cisim görüşü, kuru bir inatlaşma (mükâbere) ifade etse de tafra ve tedâhül teorileri onun bu görüşü ile uyumludur. Nazzâm'ın cisim görüşü çerçevesinde tedâhül görüşü tafra'yı gereksiz kılmamaktadır, aksine tafra burada merkezi konumunu korumaya devam etmektedir. Böylece Kemalpaşazâde, bu iki teorinin Nazzâm'ın görüşü içerisindeki yerini yeniden belirlemekte ve bunları Kutbuddin er-Râzî'den oldukça farklı bir yere yerleştirmektedir. Ancak bütün bunlar yukarıda sorduğumuz soruya cevap teşkil edecek bir açıklama sunmaktan uzaktır ve bu risâlenin telif gayesinin tam olarak ne olduğu hususu cevaplanması gereken bir soru olarak beklemektedir.

Nazzâm'ın en azından kelâmcı atom modeline mesafeli yaklaşımı göz önünde bulundurulduğunda, bu risâlenin onun atom karşıtı olarak okunan cisim anlayışını eleştirmek üzere

²¹ Kemalpaşazâde, *Risâle fî tahkiki hakîkati'l-cism* (Manisa İl Halk Kütüphanesi, 2965/2), 47b-48a.

kaleme alındığı, yukarıdaki soruya verilebilecek ilk cevap olarak akla gelebilir. Zira Nazzâm'ın temsil ettiği bilfiil sonsuz bölünme fikrinin kelâmın üzerine kurulu olduğu atomcu evren modeli açısından ciddi bir tehdit oluşturduğu da ilk bakışta bu risâlenin telif sebebi olarak makul gelebilir. Ancak bu risâlede tafranın merkeze alınmasının daha karmaşık bir sebebi olduğunu kabul etmek için pek çok sebep sıralanabilir: 1) Nazzâm'ın temsil ettiği bilfiil sonsuz bölünme fikrinin, filozoflarca savunulan bilkuvve sonsuz bölünme fikrinden daha tehlikeli olduğunu söylemek zordur. Eğer kelâmcı modele yönelik tehdit algısı, risâlenin içeriğinde belirleyici rol oynasaydı, bu durumda felâsifenin madde-sûret teorisinin eleştirisine odaklanan bir çalışma görmemiz daha olası olurdu. 2) Bizzat Nazzâm'ın yaşadığı dönemde "tehlikeli" bir fikir olarak değerlendirilecek bu görüşün sonraki dönemlerde bilinen önemli bir taraftarı olmayan ve sadece cismin yapısı ile ilgili tarihsel tasniflerde yer verilen bir açıklamaya dönüştüğü bilinmektedir. Kemalpaşazâde'nin bu fikri adeta raftan indirip tartışmaya açmasının söz konusu tehdit algısına uygun düştüğünü söylemek zordur. 3) Kaldı ki, tafra görüşü içerdiği imkansızlıklar sebebiyle kelâmcılar gibi filozofların da eleştirdiği bir husustur. Kelâm geleneği içerisinde dile getirilen orijinal fikirlerden biri olmakla birlikte her iki zümre tarafından da eleştirilen bu fikrin kimi noktalarda atomcu düşünceyi dışlayan yapısına dikkat çekilebilir, ancak buradan gelebilecek eleştirilerin yıkıcılığı filozoflarca savunulan pozisyondan gelen ataklara nisbetle çok zayıftır. Bu sebeple Kemalpaşazâdenin -eğer atomcu pozisyonu savunuyorsa- filozofları bir kenara bırakıp kelâmcı evren modeli açısından ciddi bir tehdit olarak gördüğü için Nazzâm ile hesaplaşmayı seçtiğini düşünmek, ilk bakışta ikna edici olmaktan uzak görünmektedir.

Ancak daha yakından yapılacak bir incelemeyle, risâlenin tafra teorisi hakkından söz konusu farklı okumadan ve tehdit algısından daha ileri bir amaca matuf olarak kaleme alındığını söylemek mümkündür. Öyle görünüyor ki bu amaç, doğrudan Kutbuddin er-Râzî ile hesaplaşmaktır. Zira sadece bu risâlede değil, aynı zamanda *el-İşârât* haşiyesinde de Kutbuddin er-Râzî'nin tercihleri ve açıklamalarını sorgulamakta ve onun "isabetsiz" yorumlarına sert itirazlarda bulunmaktadır. Kutbuddin er-Râzî'nin *el-Muhâkemât*'ta Nazzâm'ın tafra ve tedâhül teorilerini ele alma biçimi, bu teorilerin hangi eleştirilere ne ölçüde cevap verdiği ve iki teori arasındaki açıklayıcılık gücü hakkındaki kanaatleri, Kemalpaşazâde tarafından adeta "olması gerekenin aksi" şeklinde nitelendirilmiştir. Tüm bu gerekçelerle, onun bu risâlede öne çıkan amacının Kutbuddin er-Râzî ile hesaplaşmak olduğu söylenebilir. Hatta risâlenin mukaddimesinde ifade edilen "hataya düşme" ve "anlayışın sapması" ile öncelikli olarak ve doğrudan Kutbuddin er-Râzî'nin kastedildiği anlaşılmaktadır.²²

²² Bu konuda detaylı bir analiz için bkz. Mehmet Sami Baga, "Kemalpaşazâde'nin Cisim Risâlesi'ndeki Amacı Üzerine", *Kemalpaşazâde: Felsefe-Din-Edebiyat Araştırmaları*, ed. Murat Demirkol vd. (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 1/97-103.

Tahkik ve Çeviriye Dair Notlar

Risâle fi tahkiki hakikati'l-cism'in Türkiye kütüphanelerinde elliye aşkın nüshası tespit edilmiştir. Tahkikte bu yazma nüshalardan üç tanesi kullanılmıştır. Bu nüshaların katalog bilgileri, neden tahkikte tercih edildikleri ve bazı diğer hususiyetleri şu şekildedir:

- Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi 3271, vr. 200b-205b, ist. 934h.
Nüshanın başında risâlenin ismi yer almamaktadır. Son varakta (205a) Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin oğlu Taşköprizâde Kemâleddin Efendi'nin (ö. 1030/1621) mührü vardır. Bilinen en erken tarihli nüshanın istinsahı miladi 934 yılı olarak kaydedilmiştir. Bu nüsha hem erken istinsah tarihi hem de ilgili mühür sebebiyle değerli olup ana nüsha olarak kabul edilmiş ve tahkikte “ج” harfi ile gösterilmiştir.
- Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa 1602/42, vr. 139-140.
Nüshanın istinsah tarihi miladi 947 yılı olup bilinen en erken tarihli ikinci nüshadır. Risâlenin adı bu nüshada “Risâle fi't-tafra” olarak kaydedilmiştir. Bu nüsha tahkikte “ف” harfi ile gösterilmiştir.
- Manisa İl Halk Kütüphanesi, 2965/2, vr. 6b-9a.
İstinsah tarihi verilmeyen nüshada risâlenin adı "Risâle fi tahkiki hakikati'l-cism" olarak kaydedilmiştir. Risâlenin hamisinde buluna notlar, risâlenin atıflarını çözmeye önemli ipuçları içermektedir. Bu nüsha tahkikte “م” harfi ile gösterilmiştir.

Bu çalışmanın tahkik kısmında İSAM Tahkikli Neşir Esasları (İTNES) kullanılmıştır.²³ Tahkikte nüsha farklılıklarının yanı sıra “م” nüshasının kenarında yer alan notlar da dipnotlarda gösterilmiş ve bu notlardan atıf içerenler için kaynak bilgileri verilmiştir. Türkçe çeviride ise sadece tahkikli metin esas alınmış, dipnotlarda ise sadece risâlede yer alan alıntılarının kaynakları verilmiş, diğer notlar çevrilmemiştir. Risâlede atıf yapılmadan yer verilen bu alıntılarının kaynağı tahkikli metin ve çeviri dipnotlarında gösterilmiştir. Ayrıca analiz kısmında verilen kaynakların bir kısmı, metnin kaynaklarının görülebilmesi açısından hem tahkikli metinde hem de çeviride tekraren verilmiştir. Bunlarla birlikte hem tahkikli metin hem de çeviri, okuyucunun daha kolay takip edebilmesi adına paragraflara ayrılmış ve bu paragraflar paralel bir şekilde numaralandırılmıştır.

²³ İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), “İSAM Tahkikli Neşir Esasları (İTNES)” (Erişim 1 Mayıs 2022).

B. Tahkikli Metin

[و ٢٠٠ب] [ف ١٣٩أ] [م ٦ب] / [الرسالة في تحقيق حقيقة الجسم]

بسم الله الرحمن الرحيم

[١] الحمد لله الذي ذاته غير مشتبه بالجسم ولا بالجوهر الفرد ولا بالعرض، والصلاة على من هو المراد من إيجاد العالم بالذات والباقي مقصوداً بالعرض.

[٢] وبعد؛ فالعرض من عرض ما في هذه الرسالة من فرائد الفوائد على طبق الورق، بيان ما في تحقيق حقيقة الجسم من مزلّة أقدام الأقوام ومضلّة أفهام الفرق.

[٣] «اعلم أنّ ههنا مذاهب أربعة؛ أولها، كون الجسم متألّفاً من أجزاء لا تتجزأ متناهية، وهو ما ذهب إليه قوم من القدماء وأكثر المتكلمين من المحدثين. وثانيها، كونه متألّفاً من أجزاء لا تتجزأ غير متناهية، وهو ما التزمه بعض القدماء^٢ والنظام من متكلمي المعتزلة^٣ وثالثها، كونه متألّفاً من أجزاء بالفعل لكنّه قابلٌ لانقسامات متناهية، وهو ما اختاره محمد الشهرستاني في كتاب له سمّاه *بالمناهيج*^٤ والبيانات. هكذا^٥ ذكره^٦ الإمام في كتابه^٧ الموسوم *بالجوهر الفرد*. ورابعها،^٨ كونه غير متألّف من

أجزاء بالفعل لكنّه^٩ قابلٌ لانقسامات^{١٠} [و ٢٠١أ] / غير متناهية، وهو ما ذهب إليه جمهور الحكماء.»^{١١}

[٤] «قيل: قد تناظر الفريقان، فلما ألزم أصحاب المذهب الأول أصحاب المذهب الثاني^{١٢}

وجوب وقوع قطع مسافة محدودة في زمان غير متناه،^{١٣} ارتكبوا القول بالطفرة. ولما ألزمهم^{١٤} أيضاً

١ م: كونه: كونها.

٢ + وذهب إليه قوم من القدماء.

٣ في الهامش م+ قال المؤلف فيما علقه على شرح *الإشارات*: فإن قلت أليست المعتزلة كلهم من المتكلمين، فما وجه التخصيص المستفاد من إضافة المتكلمين إليه؟ قلت: نعم، لعل الشارح وقف على أن طائفة منهم تشبّثوا بأذيال الفلاسفة وأنكروا بعض أصول الكلام، فخرجوا عن حد المتكلمين. (أنظر: ابن كمال باشا، *حاشية على المحاكمات لقطب الدين الرازي*، مكتبة سليمانية، قره چلي زياده، ٣٤٤، ٤١أ.)

٤ م: في كتاب له سمّاه *بالمناهيج*: في كتابه المسمّى *بالمناهيج*، صح في الهامش.

٥ في الهامش م+ قال المؤلف فيما علقه على شرح *الإشارات*: وإنما خصه بالنسبة إلى الشارح الفاضل مع أن ما قبله وما بعده منسوبان إليه للاختلاف بينهما في النسبة إليه من جهة أن هذا بقوله في كتاب *الموسوم بالجوهر الفرد*، وهما مقولان في شرح هذا الكتاب، أي *الإشارات*. (أنظر: ابن كمال باشا، *حاشية على المحاكمات لقطب الدين الرازي*، مكتبة سليمانية، قره چلي زياده، ٣٤٤، ٤١أ.)

٦ م: ذكره: ذكر.

٧ م: كتابه: كتاب.

٨ في الهامش م+ قال المؤلف فيما علقه على شرح *الإشارات*: هذا مذهب طائفة منهم، وهم أرسطو ومن تبعه. (أنظر: ابن كمال باشا، *حاشية على المحاكمات لقطب الدين الرازي*، مكتبة سليمانية، قره چلي زياده، ٣٤٤، ٤١أ.) صرح به الكاتب في شرح *الملخص*: لا مذهب جمهور الحكماء، فكانه أراد بالحكماء "المشائين"، بناء على أن أصحاب النظر تلك الطائفة دون الإشرافيين. وإذا أطلق الحكماء في الحكمة النظرية فالمتبادر منهم المشائون.

٩ م+ غير.

١٠ ف: لانقسامات: لانقسامات.

١١ لمبدأ هذا النص أنظر: نصير الدين طوسي، شرح *الإشارات والتنبيهات*، تحقيق: حسان زاده الأملي، قم: بوستان كتاب، ٢٠٠٧/١٣٨٦، ٢٦/١، ٢٨. هذا التصنيف لفخر الدين الرزي، أنظر: فخر الدين الرازي، شرح *الإشارات والتنبيهات*، تحقيق: علي رضا نجف زاده، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگي، ٢٠٠٥/١٣٨٤، ٧/٢.

١٢ م+ ولزمهم.

١٣ م: متناه: متناهية.

١٤ ف: ألزمهم: ألزموا؛ م: ألزمهم: لزهم؛ في الهامش م+ في عبارة الإلزام إشارة إلى أن في مذهبهم محذوراً بيئاً، وكان اعتبار هذه الإشارة مناسباً لمذهب الشهرستاني أيضاً، إلا أنه نقله بعبارته، فلم يبق مجال لذلك الاعتبار.

وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناه في الحجم، جوّزوا تداخل الأجزاء. ولما ألزم¹⁵ هؤلاء أصحاب المذهب الأول تجزئة الجزء القريب من مركز الرحي عند حركة البعيد وقطعه مسافةً مساويةً لجزء واحد لكون القريب أبطأ منه، ارتكبوا القول بسكون البطيء في بعض أزمنة حركة السّريع. ولزمهم من ذلك القول بانفكاك الرّحي عند الحركة. فاستمرّ التشنيع بين الفريقين بالطرفة وتفكّك¹⁶ الرّحي على ما هو المشهور.¹⁷

[٥] وتفصيله على ما ذكر في المحاكمات: [م١٧] / «الفريق الأول قالوا: لو كان الجسم متألّفًا من أجزاء غير متناهية لزم ألاّ يقطع المسافة المحدودة إلا في زمان غير متناه،¹⁸ لأنّ قطع المسافة المحدودة يتوقّف حينئذ على قطع أجزائها الغير المتناهية، وقطع الأجزاء الغير المتناهية [و٢٠١ب] لا يكون إلا بحركة غير متناهية في زمان غير متناه.¹⁹ وأجاب عنه الفريق الثاني بأنّ لا نسلم أنّ قطع المسافة موقوف على قطع أجزائها الغير المتناهية، وإنّما يكون كذلك لو لم يكن للمتحرّك طفرة من جزء إلى جزء وترك الأوساط.»²⁰

[٦] «ولما استدّلوا ثانيًا بأنّ قالوا: لو تألّف الجسم من أجزاء لا يتناهى كان الجسم غير متناه في الحجم، لأنّ التآليف موجب لزيادة الحجم، أجابوا عنه بتجويز التداخل حتى لا يكون التآليف مفيدًا للحجم. ثم قالوا: لو كان الجسم مركّبًا من أجزاء لا تتجزى فالطوق الكبير من الرّحي إذا تحرك جزءًا واحدًا امتنع أن يتحرّك الطوق الصغير جزءًا واحدًا أو أكثر. وإلا لكان الطوق الصغير مثلًا له²¹ أو²² أزيد، فلا بدّ أن يقطع أقلّ من جزء فيتجزى الجزء الذي لا يتجزى. وأجاب عنه الفريق الأول بأنّ الطوق الصغير يتحرّك جزءًا إلا أنه يسكن ريثما يتحرّك الطوق الكبير أجزاءً آخر. ثم بعد ذلك ينتهز للحركة الثانية، فقالوا بسكون البطيء في بعض أزمنة حركة السّريع ولزمهم من ذلك تفكّك أجزاء الرّحي.»²³

[ف١٣٩ب]

[٧] وقال صاحب المحاكمات: «ولا حاجة لهم [و٢٠٢أ] - أي لأصحاب المذهب الثاني - إلى التزام الطفرة. لأنّ الزمان والحركة عندهم - كالجسم - مشتملان على أجزاء غير متناهية، وإن كانا محدودين. فلا يلزم ممّا ذكرناه قطع المسافة المحدودة في أزمنة غير متناهية؛ بل اللازم قطع مسافة غير

15 ف: ألزم: ألزموا.

16 ف: وتفكّك: وبفك؛ م: وتفكّك: ومركز.

17 في الهامش م+ إلى هنا كلام شارح الإشارات بعبارة. (أنظر: نصير الدين طوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، تحقيق: حسان زاده الأملي، قم: بوستان كتاب، ٢٠٠٧/١٣٨٦، ٤٢/١-٤٣؛ قطب الدين رازي، المحاكمات، تحقيق: كريم فيضي، قم: مطبوعات ديني، ٢٠٠٤/١٣٨٣، ٣٣/٢، ٣٥.)

18 م: متناه: متناهية.

19 م- في زمان غير متناه.

20 لمبدأ هذا النص، أنظر: قطب الدين رازي، المحاكمات، ٣٣/٢.

21 ف- له.

22 م- له أو.

23 لمبدأ هذا النص، أنظر: قطب الدين الرازي، المحاكمات، ٣٣/٢-٣٤.

متناهية الأجزاء بحركة غير متناهية الأجزاء²⁴ في زمان غير متناهية²⁵ الأجزاء، وهم معترفون به. وأيضاً لهم أن يكتفوا بتجويز التداخل في ذلك، لأن الأجزاء إذا تداخل بعضها في بعض لم يتوقف قطع المسافة على قطع الأجزاء الغير المتناهية.²⁶»

[٨] وأقول: إن بطلان القول بالطفرة -على [م٧ب]/ تقدير تركيب الجسم من جواهر ذوي²⁷ مقادير- أظهر من أن يخفى على مميّز، فضلاً عن متميّر مثل النظام. وإنما قال بها بناءً على مذهبه في حقيقة الجسم وهو: أن الجسم مركّب من الأعراض،²⁸ وحقيقته عبارة عن²⁹ الأعراض المجموعة، ومنها ما هو قابل للمحاذاة كالكميات المتصلة، ومنها ما ليس بقابل لها كالكميات. فالمتحرك إذا تحرك على مسافة يكون بعض أجزائها -وهي الأعراض القابلة للمحاذاة- محاذيةً للمتحرّك؛ وبعضها -وهي الأعراض الغير القابلة لها- غير محاذية له.³⁰ وهذا سرّ [٢٠٢ب]/ قوله بالطفرة، فلا مكابرة فيها. نعم، في أصل مذهبه في حقيقة الجسم مكابرة، لكنّه بحث آخر. وإذا تقرّر هذا، فقد تبين أن القول بالطفرة موجب مذهب في حقيقة الجسم، لا أنّه أمرٌ التزمه ضرورةً لدفع المحذور المذكور، كما هو المشهور.³¹

[٩] وأما التداخل، فغير لازم لمذهبه المذكور،³² غايته أنّه غير مستحيل على ذلك المذهب، لأن استحالته فيما له حظ من الحجم.³³ وإنما ذكره في دفع ما أورده³⁴ عليه ثانياً تفضلاً واستظهاراً، لا تمحلاً واضطراراً، إذ³⁵ كان له أن يقول: ³⁶أجزاء الجسم كلّها ليست ممّا له حظ من الحجم، حتى يلزم من عدم تناهيه أن يكون الجسم غير متناهٍ في الحجم.

[١٠] ثم إن كلا من الطفرة والتداخل وإن لم يكن محذوراً على مذهبه، لكن الثاني منهما وراء الأول. لأن الأجزاء باقية على تعددها وتمايزها على تقدير الطفرة بخلاف التداخل. ففيه إثبات أمر زائد

24 م: بحركة غير متناهية الأجزاء، في الهامش.

25 و- بل اللازم قطع مسافة غير متناهية الأجزاء بحركة غير متناهية الأجزاء في زمان غير متناهية؛ م: متناهية: متناه.

26 لمبدأ هذا النص، أنظر: قطب الدين الرازي، المحاكمات، ٣٣/٢.

27 م: ذوي: ذي.

28 في الهامش م+ قال الإمام [في المحصل]: كون الجسم مركّباً من جملة الأعراض -أعني: اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة- وهو مذهب ضرار والنجار. (انظر: فخر الدين الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، المراجع: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١١٩).

وقال شارح المقاصد: النظام يجعل الأعراض قسمين: قسم يدعي دخوله في الجسم اعتقاداً منه بجوهريته بل بجسميته، وقسم يدعي عدم دخوله فيه؛ لكونه عرضاً عنده أيضاً. قال: وتحقيق ذلك على ما حققنا من كتبهم: أن مثل الأكوام والاعتقادات والآلام واللذات وما أشبه ذلك أعراض لا دخل لها في حقيقة الجسم وفاقاً، وأما الألوان والأضواء والطعوم والروائح والأصوات والكميات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرها؛ فعند النظام جواهر بل أجسام، حتى صرح بأن كلا من ذلك جسم لطيف من جواهر مجتمعة، ثم إن تلك الأجسام اللطيفة إذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف. قال: والجسم عند ضرار بن عمرو [والحسين] النجار مجموع عن تلك الأعراض. (انظر: سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٩، ٣/٣٧).

29 م: عن: من.

30 م- له.

31 في الهامش م+ كأنه دخل للشارح حيث قال: «ارتكبوا القول بالطفرة».

32 و، ف: المذكور: المزبور.

33 في الهامش م+ فيه أن عدم استحالة التداخل فيما ليس له حظ من الحجم إذا لم يتألف منه شيء، وأما إذا تألف فلا شك أنه ممتنع؛ إذ التأليف يقتضي ازدياد الحجم، والتداخل عدمه، فلا يجتمعان، فتأمل.

34 ف: أورده: أورد.

35 م: إذ: إذا.

36 في الهامش م+ قوله: «إذا كان... إلى آخره» فيه بحث دقيق، وهو أن الجسم عندهم منقسم بانقسامات موجودة غير متناهية، والتداخل يوجب التناهي؛ إذ به يرتفع الامتياز، فتدبر وهو التوفيق.

لا حاجةً إليه في دفع المحذور المذكور أولاً لاندفاعه بالطفرة. وبهذا تبين أن ما في زعم صاحب المحاكمات³⁷ أن الطفرة وراء التداخل حيث [و٣٠٣أ] قال: «لهم أن يكتفوا بتجويز التداخل» من فهم الواقع على العكس.

[١١] ثم إن أصحاب المذهب الثاني لا يقولون: «إن الزمان المحدود كساعة مثلاً والحركة المحدودة³⁸ كخطوة مثلاً مشتملان³⁹ على أجزاء غير متناهية بالفعل»، لما فيه من الالتزام بكون⁴⁰ الأمور الغير المتناهية المترتبة⁴¹ في الوجود محصورةً بين [م٨أ] حاصرين، واللازم بين البطلان. وذلك غير لازم على تقدير اشتمال الجسم على أجزاء غير متناهية،⁴² لأن أجزائه غير مترتبة.⁴³ ولذلك قالوا به دون الأولين. وقولهم بالطفرة كالتص على أن أجزاء الزمان والحركة متناصفين⁴⁴ عندهم، كما لا يخفى عند⁴⁵ من له أدنى⁴⁶ تأمل. وإذا تقرّر هذا فقد تبين بطلان قول الفاضل المذكور "ولا حاجة لهم... إلى آخر".

[١٢] ثم قال: 47 واعلم أن هذه الحكاية⁴⁸ مأخوذة من الشفاء⁴⁹ والأنسب بما⁵⁰ فيه أن يقال: «لما حاول الفريقان المناظرة، قال الفريق الأول: لو كانت الأجسام مركبة من أجزاء غير متناهية، لما بلغت حركة إلى الغاية، والتالي باطل. بيان الملازمة؛ أن الأجزاء لو كانت غير متناهية لكانت للجسم أقسام وأصناف [و٣٠٣ب] في أقسام إلى غير النهاية. فالحركة إنما تبلغ غاية المسافة [ف٤٠٤أ] إذا بلغت نصفها، وإنما تبلغ إلى نصفها إذا بلغت إلى نصف نصفها، لكن الأنصاف غير متناهية، والأنصاف الغير المتناهية لا تقطع إلا⁵¹ بحركات غير متناهية، فيستحيل أن تبلغ النهاية.»

[١٣] فلما أوردوا⁵² واضحةً بينة المقدمات أخذوا يضربون لذلك⁵³ مثلين: «فمن حاك حكي أنه⁵⁴ رأيت شخصين يتحركان أحدهما سريع الحركة جداً والآخر بطيء الحركة في الغاية. ولم يلحق

37 م: المحاكمات: المحاكاة.
38 م: المحدودة: المحدود.
39 م: مشتملان: يشتملان.
40 م: بكون: يكون.
41 م: المترتبة، في الهامش.
42 في الهامش م+ كيف وعدم تناهي أجزاء الجسم لا يستلزم عدم تناهي أجزاء العرض!؟ اللهم إلا أن يقال: إن مذهبه عدم تناهي أجزاء كل موجود، فحينئذ لا يكون القول بأن القول بالطفرة كالنفي متوجه. ولعل المناسب لقولهم ذلك عمومهم، فتأمل.
43 في الهامش م+ وأنت تعلم بأن عدم ترتب الأجزاء الغير المتناهية لا يجوز تألف الجسم منها، كما لا يخفى.
44 ف، م: متناصفين: متناهيتين؛ م: متناصفين: متناهية، صح في الهامش.
45 م: عند: على.
46 و- أدنى.
47 [١٢]-[١٦] انظر: قطب الدين رازي، المحاكمات، ٣٥-٣٤/٢.
48 م: الحكاية: الحكايات.
49 لمبدأ هذا النص، انظر: ابن سينا، كتاب الشفي: التبعية (٢)، ٢٤٢#١٤.
50 م: بما: مما.
51 م- (إلا).
52 م: أوردوا: أوردته.
53 ف: لذلك: لهذا.
54 ف، م: أنه: إني.

السريع البطيء⁵⁵ أصلاً، لأن المسافة التي بينهما مركبة من أجزاء لا تتناهى.» وعندى، أن خصوصية البطيء ملقاة،⁵⁶ لأن الواقف أيضاً يجب ألا يلحقه السريع. اللهم إلا بملاحظة مقابلة السريع. وحينئذ ضرب المثل بعدم لحوق المتحرك في الغاية إلى الساكن أولى وأقرب، لأنه أبعد وأغرب. ومن قائل: «إني⁵⁷ لحظت في بعض مطارح النظر⁵⁸ ذرة يسيرة عليها بغل وهي لا تفرغ عن قطعه البتة، لأنها مركبة مما لا تتناهى.» والمثل الأول للقدماء، والثاني للمتأخرين.⁵⁹

[١٤] وعلى هذا قد طال تشنيع [٤٠٤/٢٠] هؤلاء وشناعة أولئك،⁶⁰ فالتجروا إلى القول بالطفرة،

وهي أن يتحرك الجسم حداً من المسافة ويحصل في حد آخر من غير ملاقة الوسط ومحاذاته. [م٨ب/]

[١٥] فأورد الأولون لذلك مثلاً، وهو أن الدائرة العظيمة من الرحي والصغيرة القريبة من

المركز⁶¹ إذا تحركتا فلو كانت حركتهما⁶² متساويتين، حتى أن العظيمة إذا قطعت جزءاً يقطع⁶³

الصغيرة أيضاً جزءاً كانت المسافتان مسافة واحدة،⁶⁴ ومحال أيضاً أن تسكن الصغيرة في الوسط

ضرورة أن الرحي متصل ملتزم⁶⁵ بعضه لبعض. فتبين أن الصغيرة تتحرك⁶⁶ وتقول طفراتها مع أن

العظيمة يتحرك⁶⁷ وتكثر طفراتها، إما عدداً أو مقداراً حتى تحصل في بُعد أكثر من بُعد الصغيرة.⁶⁸

[١٦] فلما انتهوا إلى هذا المقام تصدى الآخرون للإلزام بما ألزموهم، وكانوا يستشنعون القول

بالطفرة⁶⁹ واضطروا إلى تمكين الصغيرة من السكون حتى حكموا بأن الرحي ينفك أجزاءها عند

الحركة، يسكن أحدها ويتحرك الآخر، بل سکنوا كل بطيء في أثناء حركته ليتمكن للسريع لحوقه.

وبالجملة، وقع أحدهما في شناعة الطفرة والآخر في شناعة التفكك.⁷⁰ وهذا [و٤٠٤ب/] التقدير أفيء

وأحسن. إلى هنا كلامه بعينه وميئه.

55 م: ولم يلحق السريع البطيء، صح في الهامش.

56 م: ملقاة: يلقاه.

57 م: إني: إن.

58 م: النظر: النظرة.

59 في الهامش م+ والمثل الأول، هو ما ذكره بقوله «فمن حاك»، والمثل الثاني، هو ما ذكره بقوله «ومن قائل».

60 في الهامش م+ تشنيع أصحاب المذهب الأول وشناعة أولئك، أي وشناعة أصحاب المذهب الثاني.

61 م: المركز: مركز.

62 ف: حركتهما: حركتهما.

63 م: يقطع: يقع.

64 في الهامش م+ ولا شك أن هذا مساو، أي السريع والبطيء، لا عدم لحوقه، اللهم إلا أن يكون ابتداء البطيء أول. وصمه هذا لا يستلزم عدم وصمه ذلك.

65 م: ملتزم: مستلزم.

66 ف: تتحرك: تحرك.

67 م- وتقول طفراتها مع أن العظيمة يتحرك.

68 م: الصغيرة: الطفرة.

69 م: تصدى الآخرون للإلزام بما ألزموهم، وكانوا يستشنعون القول بالطفرة، في الهامش.

70 - الطفرة والآخر في شناعة.

71 ف: التفكك: التفكك.

[١٧] أقول: لقد أخطأ في قوله: «أخذوا يضربون لذلك مثلين»،⁷² لأنّ مضروبهم هو المثلّ الثاني فقط؛ وأمّا المثلّ الأول، فإنّما ضرب به الفريق الثاني، ومنشأؤه:⁷³ تركّب الجسم من أجزاء لا تتجزأ، وإنّما كان عدم تجزؤ أجزاء⁷⁴ الجسم موجباً لعدم لحوق السريع البطيء، لأنّه حينئذٍ إذا قطع السريع جزءاً من المسافة المركّبة من أجزاء لا تتجزأ، يجب أن يقطع البطيء منها جزءاً أيضاً،⁷⁵ وإلا يلزم أن يقطع البطيء أقلّ منه، إذ لا احتمال لأن يسكن في أثناء الحركة، لما تقرّر في موضعه أنّ البطة ليس لتخلّل السكنات، فيلزم تجزؤ أجزاء المسافة على تقدير عدم تجزئها، هذا خلف.

[١٨] وإذا قطع البطيء جزءاً أيضاً يلزم ألاّ يلحقه السريع، فلا يكون خصوصيّة البطيء مُلغاةً في الحكاية الأولى، بل لا بدّ منها، لأنّ استدلال الحاكّي لما كان بتركّب⁷⁶ المسافة من أجزاء لا تتجزأ على عدم لحوق السريع، لم يكن بدّ من خصوصيّة البطيء ليتّم الاستدلال المذكور. فإنّ مجرد عدم تجزؤ أجزاء المسافة لا يوجب [١٢٠٥] / ألاّ تُقطع المسافة حتّى يلزم ألاّ يلحق السريع الواقف أيضاً.

[١٩] نعم، إذا كانت [م١٩] / أجزاء المسافة غير متناهية تلغو⁷⁷ خصوصيّة البطيء، لكن كلام الحاكّي [ف٤٠ب] / غير مُشعر به، بل أب عنه، وإلا يضيع توصيف الأجزاء بعدم التجزؤ. لأنّ الأجزاء إذا كانت غير متناهية فالسريع لا يقطع المسافة المركّبة منها، سواء كان⁷⁸ تلك الأجزاء متجزئة أو لا.

[٢٠] والعجب⁷⁹ أنّ ذلك الفاضل قال: «بل سكنوا⁸⁰ كلّ بطيء في أثناء حركته، ليُمكّن للسريع لحوقه»⁸¹ ولا ريبه⁸² في أنّه إنّما يمكن⁸³ للسريع لحوق البطيء بسبب سكون البطيء في أثناء حركته إنّ لو كان⁸⁴ عدم اللحوق لأجل عدم تجزؤ أجزاء المسافة، لا لأجل عدم تناهيها.⁸⁵ إذ لو كانت لأجل عدم تناهيها لا يُمكن للسريع لحوق البطيء، وإنّ سكّونه في أثناء حركته.

72 في الهامش م+ الحكم بالخطأ إنّما نشأ من تقريره المثل، ولا شك أنّ ذلك الفاضل لم يدع أن المقرر كذلك متفرع على ما نقله من الشفاء. ولا شبهة أيضاً أنّ ما ذكره متفرع على ما نقله من الشفاء، فتدبر.

73 في الهامش م+ الأنسب لما قاله ذلك الفاضل: أن الأنسب كون منشأ ضرب المثل هو كون أجزاء المسافة غير متناهية، إلا أن كون منشأ ضرب المثل ذلك لا ينافي لأن يكون منشأ آخر، على ما لا يخفى.

74 م+ أجزاء.

75 و: أيضاً، في الهامش.

76 ف: بتركّب: تركّب.

77 ف: تلغو: تلغوا.

78 ف: م: كان: كانت.

79 في الهامش م+ والعجب أنّ صاحب الرسالة يعلم [أنّ] تسكين البطيء إنّما هو عند من يقول بأن الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ متناهية، وأن الاعتراف به لا يستلزم حصر منشأ الضرب على عدم تجزؤ الجزء، على ما لا يخفى.

80 م: سكنوا: سكون.

81 انظر: قطب الدين الرازي، المحاكمات، ٣٥/٢.

82 م: ريبه: ريب.

83 م: يمكن: يكون.

84 م: كان: كانت.

85 م: تناهيها: التناهيها.

[٢١] فالحق؛ أن المثل الأول للقدماء يضربونه لجمهور المتكلمين، ومَنْشُوهُ: عدم تجزؤ أجزاء المسافة عندهم. وقصُرُهم التعرُّض على عدم التجزؤ دليل قاطع على أن مقصودهم التعريض⁸⁶ لفساد مذهب الفريق الأول، وهم يلتزمون⁸⁷ تخلُّ السكناات بين الحركة⁸⁸ هرباً عن تلك الشناعة. [و٢٠٥ب]/ والمثل الثاني للجمهور يضربونه للقدماء،⁸⁹ ومَنْشُوهُ: عدم تناهي أجزاء الجسم عندهم. وقصُرُهم التعرُّض على عدم التناهي شاهدٌ عدلٌ على أن مقصودهم التعريض⁹⁰ لإبطال مذهب الفريق الثاني، وهم يلتجئون إلى الطفرة هرباً عن تلك الشناعة.

[٢٢] والعجب العجيب أن هذا الفاضل -مع أنه يُصرِّح بهذا⁹¹ المعنى بقوله: «والمثل الأول للقدماء، والثاني للمتأخرين»- كيف يقول: «إن المثلين كلاهما للفريق الأول؟!» ثم أن قوله: «وحينئذٍ ضرب المثل⁹² بعدم لحوق المتحرك... إلى آخره»⁹³ منظورٌ فيه، إذ حينئذٍ -أي على تقدير أن يكون المثل الأول مَضروباً على هذا الوجه- يكون المثل الثاني مُغنياً عنه، كما لا يخفى على المتأمل.

[٢٣] ثم أن قوله: «لأنه أبعد وأغرب» مسلمٌ، لكن لو قيل: "رأيت متحركين في غاية السرعة في مسافة قليلة جداً، أحدهما من مبدئها إلى مُنتهاها، والآخر على العكس، يتحركان ولا يلتقيان ابداً"،⁹⁴ لكان أبعد وأغرب مما ذكره.⁹⁵

86 ف، م: التعريض: التعرض.

87 و، ف، م+ فساد.

88 م: الحركة: الحركات.

89 في الهامش م+ والقول بالفرق بين القدماء والمتأخرين على ذلك الوجه أمر غريب جداً.

90 م: التعريض: التعرض.

91 م: بهذا: هذا.

92 و: المثل، في الهامش.

93 في الهامش م+ ولا يخفى أن هذا من قبيل تعيين الطريق لضرب المثل.

94 ف- ابداً.

95 + تمت الرسالة الشريفة المتعلقة بطفرة النظام المتعلقة بابن كمال باشا مد ظله، تاريخ كتابه ٩٣٤؛ ف+ تمت الرسالة في سنة ٩٤٧؛ م+ تمت الرسالة الشريفة.

C. Çeviri

[Cismin Hakikatinin İncelenmesine Dair Risâle]

Esirgeyen ve bağışlayan Allah'ın adıyla

[1] Hamd, zâtı ne cisme ne cevher-i ferde ne de araza benzeyen Allah'a mahsustur. Diğer her şeyin arazî olarak murâd edildiği, kendisi ise âlemin var kılınmasının zâtî sebebi olan [peygambere de] selam olsun.

[2] Bu risâlenin sayfalarında [*el-Muhâkemât*'tan aktararak] arz ettiğimiz özlü bilgilerden amacımız, insanların hataya düşmesine ve fırkaların yanlış anlamasına sebep olan konulardan biri olan cismin hakikatini ortaya koymaktır.

[3] [Tûsî *Şerhu'l-İşârât*'ta şöyle demektedir:] “Şunu bil ki, cismin hakikati konusunda dört görüş söz konusudur. Bunlardan *birincisi* cismin parçalanamaz sonlu parçalardan oluştuğu fikridir ki, bu görüşü antik filozoflardan bir grup ve çağdaş kelâmcıların çoğu savunmuştur. *İkincisi*, onun parçalanamaz sonsuz parçalardan oluştuğu görüşüdür ki, bazı antik filozoflar ve Mûtezilî kelâmcı Nazzâm bu fikri savunmuştur. *Üçüncüsü*, onun bilfiil parçalardan oluştuğu fakat sonlu bölünmeye kabil olduğu görüşüdür ki, bu görüşü *el-Menâhic ve'l-beyânât* adlı kitabında Muhammed Şehristânî tercih etmiştir. İmam [Râzî] de *el-Cevherü'l-ferd'* isimli kitabında [bu görüşün ona ait olduğunu] bu şekilde zikretmiştir. *Dördüncü* görüş ise onun bilfiil parçalardan oluşmadığı ancak sonsuz bölünmeye kabil olduğu şeklindedir ki, filozofların çoğunluğu bu görüştedir.”²

[4][Yine *Şerhu'l-İşârât*'ta şöyle demektedir:] “Şöyle denilmiştir:³ [İlk] iki grup kendi aralarında tartıştılar. İlk görüş sahipleri ikincileri sonlu mesafenin sonsuz zamanda kat edilmesi gerektiği konusunda ilzam edince, onlar da tafra görüşüne sığındılar. Aynı şekilde [ilk grup] onları sonsuz şeyi içerenin/kapsayanın sonsuz hacimli olması gerektiği konusunda ilzam edince, onlar da cüzlerin girişimli olmasını (tedâhül) caiz gördüler. Bu [ikinciler] ise ilk görüş sahiplerini uzak olanın hareketi sırasında değirmen taşının merkeze yakın dairesinin parçalanması gerektiği, [merkeze] yakın olan ondan daha yavaş olduğu için onun sadece bir parçaya eşit bir mesafe kat ettiği konusunda ilzam edince, onlar da hızlı olanın hareketinin bazı zamanlarında yavaş olanın duraksadığı görüşüne sığındılar ki, bu da hareket sırasında değirmen taşının parçalanmasını gerektirir. İşte iki grup arasındaki tafra ve değirmen taşının parçalanması şeklindeki tartışma/çekişme (teşnî), meşhur olduğu üzere böylece sürüp gitti.”⁴

¹ Râzî'nin bu risâlesinin ilgili kısmı eksiktir. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Cevherü'l-ferd*, “Fahreddin er-Râzî'nin el-Cevherü'l-ferd Adlı Risâlesinin Tahkiki ve Tahlili”, nşr. Eşref Altaş, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* II/3 (Ekim 2015), 120. Ancak Râzî'nin başka bir eserinde de aynı atıf mevcuttur. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 6/20.

² Bkz. Nasîrüddin Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, nşr. Hasanzâde Âmulî, 1/26, 28. Bu tasnifin aslı Râzî'ye ait olup Tûsî tarafından ona atfen aktarılmaktadır. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 2/7.

³ Burada aktarılan pasaj, Ebü'l-Hüzeyl taraftarları ile Nazzâm'ın görüşünü benimseyenler arasında geçen bir tartışmaya işaret etmektedir. Molla Sadrâ, tarih kitapların atıfla bu tartışmanın Büveyhî verizi ve âlim Sâhib b. Abbâd'ın (ö. 385/995) meclisinde gerçekleştiğini belirtir ve Tûsî'nin aktardığı pasajın bir benzerini aktarır. Bkz. Sadreddin Şîrâzî, *el-Hikmetü'l-müteâliye fi'l-esfâri'l-akliyyeti'l-erbaa*, 5/41-42.

⁴ Bkz. Nasîrüddin Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 1/42-43; krş. Kutbuddin er-Râzî, *el-Muhâkemât*, 2/33, 35.

[5] [Kutbuddin er-Râzî'ye ait] *el-Muhâkemât* adlı eserde zikredildiği üzere, bunun ayrıntısı şu şekildedir: “İlk grup şöyle demiştir: Şayet cisim sonsuz parçalardan oluşmuş olsaydı sonlu mesafenin ancak sonsuz zamanda kat edilmesi gerekirdi. Çünkü bu durumda sınırlı mesafenin kat edilmesi, onun sonsuz parçalarının kat edilmesine bağlıdır; onun sonsuz parçalarının kat edilmesi ise ancak sonsuz zamandaki sonsuz hareketle olur. İkinci grup buna şöyle cevap vermiştir: Mesafenin kat edilmesinin onun sonsuz parçalarının kat edilmesine bağlı olduğunu kabul etmiyoruz. Bu ancak hareketlinin ortadakini terk ederek bir cüzden diğerine sıçraması (tafra) söz konusu olmadığında bu şekilde olur.”⁵

[6] “[İlk grup] ikinci olarak şöyle bir delil getirdi: Şayet cisim sonsuz parçalardan oluşsaydı, cisim hacim bakımından sonsuz olurdu; zira telif, hacmin artmasını gerektirir. [İkinciler] buna şöyle cevap verdiler: Telifin hacim ifade etmeyecek şekilde girişimli (tedâhül) olması mümkündür. Ardından bu [ikinci] grup [karşı eleştiri olarak] şöyle dedi: Eğer cisim parçalanmayan parçalardan oluşsaydı, değirmen taşının büyük dairesi bir parça hareket ettiğinde küçük dairenin de bir parça veya daha fazla hareket etmesi imkansız olurdu. Aksi takdirde küçük daire onun aynısı veya daha fazlası olur ve bir cüzden daha azını kat etmesi gerekirdi ki, bu durumda parçalanmayan parçanın parçalanması gerekir. İlk grup buna şöyle cevap verdi: Küçük daire bir cüz hareket eder ancak büyük daire başka bir cüz hareket ederken bu daire duraksar ve ardından ikinci hareketine başlar. Yani onlar yavaş olanın, hızlı olanın hareket ettiği bazı zamanlarda duraksadığını iddia ettiler ki, bu iddia değirmen taşının parçalarının dağılmasını gerektirir.”⁶

[7] *el-Muhâkemât* müellifi [Kutbuddin er-Râzî] şunu da demiştir: “Onların -yani ikinci görüş sahiplerinin- tafra fikrine başvurmalarına ihtiyaç yoktur. Çünkü onlara göre sınırlı yapıda olsalar bile, hareket ve zaman da tıpkı cisim gibi sonsuz parçalar içermektedir. Dolayısıyla onlara karşı [itiraz babında] zikredilen şey, sınırlı bir mesafenin sonsuz zamanda kat edilmesini zorunlu kılmaz. Aksine, bunun gerekeni, sonsuz parçaları olan mesafenin sonsuz zamanda sonsuz parçaları olan bir hareketle kat edilmesidir ki, onlar da zaten bunu kabul etmektedirler. Aynı şekilde onların bu konuda girişimliği (tedâhül) mümkün görmekle yetinmeleri gerekirdi. Çünkü parçalar birbirine girişimli olduğunda (tedâhül), mesafenin kat edilmesi sonsuz parçaların kat edilmesine bağlı olmaz.”⁷

[8] Ben [Kemalpaşazâde olarak] derim ki: Cismin mikdâr sahibi cevherlerden meydana geldiği varsayıldığında, tafra görüşünün geçersiz olacağı, bırakın Nazzâm gibi seçkin birini, temyiz sahibi [herhangi] bir kişiye dahi gizli olmayacak kadar açıktır. Nitekim o, cismin hakikatine dair şu görüşüne binaen [tafra fikrini] ileri sürmüştür: “Cisim arazlardan mürekkeptir ve onun hakikati bir araya gelmiş arazlardan ibarettir. Bunların bir kısmı tıpkı sürekli niceliklerde olduğu gibi aynı hizada olmayı (muhâzât) kabul eder, bir kısmı ise tıpkı niteliklerde olduğu gibi bunu kabul etmez. Bu durumda bir hareketli bir mesafe üzerinde hareket ettiğinde, [mesafenin] bazı cüzleri -ki, bunlar aynı hizada olmayı (muhâzât) kabul edenlerdir- hareketli ile aynı hizada olurlar; bazıları ise -ki, bunlar

⁵ Bkz. Kutbuddin er-Râzî, *el-Muhâkemât*, 2/33.

⁶ Bkz. Kutbuddin er-Râzî, *el-Muhâkemât*, 2/33-34.

⁷ Bkz. Kutbuddin er-Râzî, *el-Muhâkemât*, 2/33.

bunu kabul etmeyenlerdir- [onunla] aynı hizada olmazlar.” İşte onun tafra konusundaki söylediklerinin özü (es-sırr) budur ve burada mükâbere (kuru bir inatlaşma) yoktur. Evet, aslında onun cismin hakikati konusundaki görüşünün temelinde (el-asl) mükâbere vardır, ancak bu başka bir konudur. Bu durum ortaya konulduğunda, tafra fikrinin onun cismin hakikati konusundaki görüşlerinin bir gereği olduğu açığa çıkmış olur; yoksa meşhur olduğu üzere o, sözü edilen eleştirilerin giderilmesi için zorunlu olarak başvuru bir şey değildir.⁸

[9] Tedâhül fikrine gelince, -ki bu, onun bahsi geçen görüşünün zorunlu bir sonucu değildir- buna [başvurmasının] gayesi, [tedâhülün] bu görüş çerçevesinde imkânsız olmamasıdır; zira bunun imkansızlığı, ancak hacim sahibi şeyler için söz konusudur. Kendisine ikinci olarak yöneltilen eleştiriyi def etmek üzere buna başvurusu ise nezaket ve açıklama (et-tefazzul ve'l-istizhâr) bakımındandır, mecburiyet veya zorunluluktan değildir. Zira onun şöyle demesi icab eder: Cismin tüm parçalarının hacim bakımından bir değeri yoktur ki, bunların [yani bu parçaların] sonsuz olmasından, cismin de hacim bakımında sonsuz olması gereksin!

[10] Tafra ve tedâhül [teorilerinin] ikisi de onun görüşleri içerisinde bir sakınca taşımamakla birlikte bunlardan ikincisi [yani tedâhül] ilkinden sonra gelir (verâe). Çünkü parçalar, tedâhülün aksine ancak tafra takdirinde temyiz ve sayı olarak baki kalırlar. Dolayısıyla burada [tedâhül ile,] sözü edilen ve daha önce tafra ile cevaplanan eleştiri (mahzur) için ihtiyaç duyulmayan ilave bir durumun ispatı söz konusudur. Böylece anlaşılıyor ki, *el-Muhâkemât* müellifinin “onların tedâhülü mümkün görmeye yetinmeleri gerekirdi” diyerek tafranın tedâhülden daha geride (verâe) olduğu iddia etmesi, vakıyı tersinden anlamasından kaynaklanmaktadır.⁹

[11] Ayrıca, ikinci görüş sahipleri [yani Nazzâm ve taraftarları] “örneğin bir saat gibi sınırlı bir zaman veya bir adım gibi sınırlı bir hareket bilfiil sonsuz parça içermektedir” şeklinde bir iddiada bulunmuyorlar. Çünkü böyle bir iddia, varlıkta sonsuz bir şekilde dizilmiş (terettüb) olan şeylerin, iki sınırlayıcı arasında sınırlandırılması zorunlu kılar ki, bunun gereği de apaçık butlandır. Ancak bu [butlan], cismin sonsuz parçalar içerdiği iddiasında gerekli olmaz, çünkü onun parçaları bu şekilde dizilmiş değildir. İşte bu sebeple onlar ilk iki iddiayı değil de bunu [yani cismin sonsuz parçalar içerdiği şeklindeki sonuncu iddiayı] ileri sürmüşlerdir. Onların tafra konusundaki sözleri, zaman ve hareketin parçalarının parçalı olması konusundaki sözleri gibidir ki, bu durum en alt düzeyde düşünce sahibi olan kişiye dahi gizli değildir. Bu durum böylece ortaya çıktıktan sonra, bahsi geçen Fazıl kişinin [Kutbuddin er-Râzî] “onların [tafraya]... ihtiyacı yoktur” şeklindeki iddiasının geçersizliği açığa çıkmış olur.

⁸ Müellifin aynı içerikte değerlendirmeler yaptığı iki pasaj için bkz. Kemalpaşazâde, *Hâşiye ale'l-Muhâkemat li-Kutbuddin er-Râzî* (Karaçelebizâde, 344), 56b, 58b.

⁹ Müellifin aynı içerikte değerlendirme yaptığı bir pasaj için bkz. Kemalpaşazâde, *Hâşiye ale'l-Muhâkemat li-Kutbuddin er-Râzî* (Karaçelebizâde, 344), 58b, 59a.

[12] Ardından [Kutbuddin er-Râzî] şöyle dedi:¹⁰ Şu bilinmelidir ki, bu hikaye [İbn Sînâ'ya ait] *eş-Şifâ*'dan alınmıştır¹¹ ve oradaki ifade için en doğrusu şöyle demektir: "İki grup tartışmaya giriştiğinde ilk grup şöyle demiştir: Şayet cisim sonsuz parçalardan oluşuyor olsaydı hareket hedefine ulaşamazdı. Ancak artbileşen (tâlî) geçersizdir. Buradaki gerektirme şöyle açıklanır: Şayet parçalar sonsuz olsaydı cisim için kısımlarda sonsuz sayıda parçalar ve kısımlar olurdu. Bu durumda hareketin mesafenin sonuna ulaşması ancak onun yarısına ulaşmakla, oraya ulaşmak da yarımın yarısına ulaşmakla olur. Ne var ki burada yarımın sonsuzdur ve sonsuz yarımın da ancak sonsuz hareketlerle katedilir. Bu durumda sona ulaşmak imkânsızdır."

[13] Mukaddimelerin delillerini açıkça belirttiklerinde, buna iki örnek verdiler:¹² Bir kimse şöyle bir şey anlatmıştır: "Biri oldukça hızlı diğer ise aşırı yavaş hareket eden iki kişi gördüm ve hızlı olan yavaş olana asla yetişemedi. Zira onlar arasındaki mesafe sonsuz parçalardan meydana gelmiştir." Ancak benim görüşüme göre yavaş olanın özelliği yetişilmektir. Çünkü [aksi durumda] hızlı olanın duran kişiye dahi yetişememesi zorunlu olurdu. Ancak hızlı olanla karşılaşma durumunun dikkate alınması müstesna. Bu durumda hareketlinin bir uçta duran [kişiye] ulaşamaması şeklindeki örnek daha evlâ ve [akla] daha yakın olur. Çünkü o [diğer örnek akla] daha uzak ve şaşırtıcıdır. Başka biri de şöyle demiştir: "Bazı yerlerde üzerinde bir katır olan zerrelere karşılaştım ve [katır] onu katetmeyi asla bitiremiyordum; zira o, sonsuz şeylerden meydana gelir." İlk örnek antik düşünörlere (kudemâ), ikincisi ise sonrakilere (müteahhirün) aittir.

[14] Böylece iki tarafın birbirini ithamı (şınâ'at) [karşılıklı olarak] uzayıp gitti ve [ikinci grup] tafra görüşüne sığındı ki, bu da cismin mesafenin belli bir yerinden hareket edip ortaya veya onun hizasına (muhażât) uğramaksızın başka bir yerde hasıl olmasıdır.

[15] İlk grup buna karşılık şöyle bir örnek getirmiştir: Değirmen taşının büyük dairesi ile merkeze yakın olan küçük dairesi hareket ettirildiğinde, büyük olan bir cüz katettiğinde küçük olan da bir cüz katedecek şekilde onların hareketleri eğer eşit olsaydı, iki mesafe de tek bir mesafe [olarak eşit] olurdu. Küçük olan [dairenin hareketin] ortasında duraksaması imkânsızdır, zira değirmen taşının parçalarının birbirini gerektiren bir kesintisizliğe sahip olması zorunludur. Böylece şu durum açığa çıkmış olur: Küçük olanın hareketinde tafralar az olurken büyük olanın hareketinde tafralar sayı veya nicelik (mikdâr) bakımından çok olur ve böylece küçük olanın boyutundan daha büyük bir boyut meydana getirir.

[16] Bu aşamaya gelindiğinde, diğer grup tafra fikrini reddetmek suretiyle kendilerini ilzam edenleri ilzam etmeye giriştiler. Onlar, değirmen taşının parçalarının hareket esnasında dağıldığına hükmederek küçük dairenin duraksamasını mümkün gördüler. Öyle ki, parçalardan biri duraksayıp diğeri hareket etmekte, dahası, hızlı olanın ona yetişebilmesi için onun hareketi esnasında tüm yavaş

¹⁰ 12-16 nolu paragraflar alıntıdır. Bkz. Kutbuddin er-Râzî, *el-Muhâkemât*, 2/34-35.

¹¹ Burada mealen yer verilen aktarım için bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Fizik (II)*, 14#242.

¹² Sözü edilen iki örnek de aynı şekilde İbn Sînâ'dan mealen aktarılmıştır. Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Fizik (II)*, 14#242.

olanlar duraksar. Sonuç olarak taraflardan biri tafra çirkinliğine (şinâ'at) diğeri ise (hareket esnasında değirmen taşının) dağılması çirkinliğine (şinâ'at) düşmüş oldu. Bu kadarı/takdir en faydalı ve en güzel olanıdır.” Buraya kadarki kısım, onun [Kutbuddin er-Râzî'nin] sözlerinin birebir/tıpkısının aynısıdır.

[17] Bunun üzerine ben derim ki: O [Kutbuddin er-Râzî], “Bunun için şu iki örneği vermeye başladılar” derken hata etmektedir. Zira onların örnek verdikleri şey sadece ikincisidir. İlk örneğe gelince, bu [örneği] sadece ikinci grup vermektedir ve amacı/kökünü de cismin parçalanmayan parçalardan oluşmasıdır. Ancak cismin parçalarının parçalanamaması hızlı olanın yavaş yakalayamamasını zorunlu kılar. Çünkü bu durumda hızlı olan parçalanmayan parçalardan meydana gelen mesafede bir parça katettiğinde yavaş olanın da aynı şekilde bir parça katetmesi zorunludur; aksi halde yavaş olanın ondan daha az bir mesafe katetmesi gerekirdi, zira hareket esnasında onun duraksamasına ihtimal yoktur; çünkü ilgili konuda açıklandığı üzere yavaşlığın sebebi araya durağanlıklar girmesi değildir. Bu durumda parçalanmadığı varsayımına rağmen, mesafenin parçalarının parçalanması zorunlu olur ki, bu da bir çelişkidir.¹³

[18] Yavaş olan bir parça katettiğinde de hızlı olanın ona ulaşamaması gerekir. Dolayısıyla yavaş olanın ilk hikayede anlatılan özelliği [yani kendisine yetişilmek] ortadan kalkmış (mülğâ) olmaz, aksine bundan dolayı gerekli olur. Çünkü anlatanın çıkarımı, mesafenin parçalanmayan parçalardan oluşması durumunda hızlı olanın [diğerine] yetişememesi şeklinde olduğunda, sözü edilen çıkarımın tamam olması için yavaş olanda böyle bir özelliğin bulunması zorunlu olmaz. Zira mesafenin parçalarının parçalanmaması tek başına mesafenin katedilememesini zorunlu kılmaz ki, böylece hızlı olanın durmakta olanı da yakalayamaması gereksin.

[19] Evet, mesafenin parçaları sonsuz olduğunda yavaş olanın bu özelliği [yani kendisine yetişilmek] ortadan kalkar (mülğâ), ancak anlatanın söylediği şey bunu ihsas ettirmez; hatta bundan uzaklaştırır (âb), Aksi takdirde parçaların parçalanamama ile nitelenmesi anlamını kaybeder. Çünkü parçalar sonsuz olduğunda, bu parçalar ister parçalansın ister parçalanmasın, hızlı olan bunlardan oluşan bir mesafeyi katedemez.

[20] Burada dikkat çekici/hayret verici olan bu fazıl kişinin [Kutbuddin er-Râzî] şunu söylemesidir: “Hatta hızlı olanın ona yetişmesini mümkün kılmak için tüm yavaş olanlar [hızlının] hareketi esnasında duraksar.” Hiç şüphesiz eğer yakalayamama, mesafenin parçalarının sonsuz olmasından değil de parçalanamaz olmasından kaynaklanıyorsa, yavaş olanın hızlı olanın hareketi esnasındaki duraksamasından dolayı hızlı olanın yavaş yakalaması mümkündür. Çünkü [yetişememe] onların/parçaların sonlu olmaması sebebiyle olsaydı, yavaş olan hareketi esnasında duraksasa dahi hızlı olanın onu yakalaması mümkün olmazdı.

[21] O halde doğru olan şudur: Antik filozoflara (kudemâ) ait olan ilk örneği onlar kelâmcıların geneline karşı kullanmışlardır. Bu [örneğin ortaya çıkmasının] kökeni, onlara göre

¹³ Müellifin aynı içerikte değerlendirme yaptığı bir pasaj için bkz. Kemalpaşazâde, *Hâşiye ale'l-Muhâkemat li-Kutbuddin er-Râzî* (Karaçelebizâde, 34, vr. 59a-b).

mesafenin parçalarında parçalanma olmamasıdır. Onların itirazı (taarruz) parçalanmama ile sınırlı tutmaları, amaçlarının ilk grubun görüşünün çürüklüğünü ifşa etmek olduğunun kesin kanıtıdır. Onlar ise bu çelişkiden (şınaat) kurtulmak için hareketlerin arasına durağanlıklar girmesini gerekli görmüşlerdir. Cumhura ait ikinci örnek ise antik filozoflara (kudemâ) karşı getirilmiştir. Bu [örneğin ortaya çıkmasının] kökeni ise onlara göre cismin parçalarının sonlu olmayışıdır. Onların itirazı (taarruz), sonlu olmama ile sınırlı tutmaları, amaçlarının ikinci grubun görüşünün çürüklüğünü ortaya koymak olduğu noktasında adil bir şahittir. Onlar da bu çelişkiden (şınâ't) kurtulmak için tafra görüşüne yönelmişlerdir.

[22] Daha da dikkat çekici/hayret verici olanı şudur: Bu fazıl kişi [Kutbuddin er-Râzî] “ İlk örnek antik filozoflara (kudemâ), ikincisi ise sonrakilere aittir” sözüyle bu manayı tasrih etmesine rağmen nasıl olur da “her iki örnek de ilk guruba aittir” diyebilmektedir?! Ayrıca, onun “bu durumda hareketlinin yetişememesi şeklindeki örnek...vd” sözü tartışmalıdır (manzûrun fih); zira bu durumda, yani ilk örneğin bu amaç doğrultusunda getirildiği kabul edildiğinde, ikinci örnek gereksiz olacaktır (muğnî anh) ki, bu durum derinlemesine düşünen kişiye gizli değildir.

[23] Yine/Ardından, onun “Çünkü o [diğer örnek akla] daha uzak ve şaşırtıcıdır” sözü doğrudur; ancak “çok kısa bir mesafede çok hızlı hareket eden iki hareketli şey gördüm. Bunlardan biri başlangıçtan sona, diğer ise ters yönde hareket etmelerine rağmen asla karşılaşmıyorlardı” demiş olsaydı, onun dediğinden daha uzak ve şaşırtıcı olurdu.

Sonuç

Sahip olduğu irtibatlar sebebiyle cisim etrafındaki tartışmaların İslâm düşünce tarihinde önemli konulardan birini teşkil ettiği açıktır. İslâm felsefesinin kurucu metinlerinden biri olan İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ı ve üzerine yapılan çalışmalar bu konuda yönlendirici olmuştur. Osmanlı müelliflerinden Kemalpaşazâde'nin de hem *el-İşârât* geleneği içerisinde yer alan *el-Muhâkemât*'ın tabiiyyât kısmına bir haşiyesi söz konusudur hem de cismin mahiyetine dair tartışmayı içeren bir risâlesi mevcuttur.

Kemalpaşazâde'nin “Cisim Risâlesi” olarak bilinen bu risâlesi, cismin mahiyetine dair Fahreddin er-Râzî'den alınan bir tasnife ve bu tasnifte yer alan görüşlerin temsilcilerine yer verdikten sonra Kutbuddin er-Râzî'nin *Muhâkemât*'ında yapılan değerlendirmeler çerçevesinde tasnifteki görüşlerden birine odaklanır. Bu kişi, pek çok konuda hem kelâm geleneğinden hem de özelden Mutezilî gelenekten ayrılan fikirleriyle ön plana çıkan Nazzâm'dır. Tarihsel süreçte cismin mahiyetine dair görüşlerden biri olarak ortaya çıkmış olmakla birlikte elenmiş olan ve büyük ölçüde sadece tarihsel bir değeri olan bu görüşün Kemalpaşazâde'nin gündemine gelmiş olması ilk bakışta şaşırtıcıdır. Risâlenin “Tafra Risâlesi” olarak da kayıtlarda yer alması, tafra görüşünün yeniden ele alınmasını gerektirecek bir durumun olduğu izlenimi olduğunu uyandırabilir. Ancak risâlede Kemalpaşazâde bu görüşü savunmaz, aksine onun Nazzâmın cisim görüşüyle tutarlı bulmakla birlikte bu görüşü bir bütün olarak reddeder.

Kemalpaşazâde'nin burada kelâmcı geleneği sürdürerek atomcu görüşe karşıt olan bir düşünceyi reddetmeye odaklandığı söylenemez. Onun burada yeni bir tafra okuması yaparak bu teorinin Nazzâm'ın cisim görüşü açısından yerini belirginleştirdiği kesindir. Ancak onun bu değerlendirmelerindeki asıl hedefi Kutbuddin er-Râzî'dir. Zira Kemalpaşazâde bu risâlede, çeşitli yorum ve değerlendirmelerini isabetsiz bulduğu, hataya düşmekle itham ettiği Kutbuddin er-Râzî ile hesaplaşmaktadır. Öyle ki, bu hesaplaşma, risâlenin başlığındaki cismin hakikatini belirleme ve tafra teorisinin de ötesindedir. Cismin mahiyeti ve tafra konusu ise bu hesaplaşmada sadece bir vesiledir ve el-Muhâkemât müellifi'nin meselelere nüfuz edemeyişini gösteren örneklerden sadece biridir. Böylece Kemalpaşazâde'nin Osmanlı felsefe-bilim geleneğinin klasik dönemle irtibatı noktasında kilit bir yerde duran Kutbuddin er-Râzî'nin otoritesini tartışmaya açtığı söylenebilir.

Kaynakça

- Âmidî, Seyfüddin. *Ebkârü'l-efkâr*. nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî. 5 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1424/2004.
- Atsız, Nihal. "Kemalpaşa-oğlu'nun Eserleri". *Şarkiyat Mecmuası* 6 (1966), 71-112.
- Baga, Mehmet Sami. *İslam Felsefesinde Cisim Teorisi: Hikmetü'l-ayn Geleneği*. Ankara: İSAM Yayınları, 2020.
- Baga, Mehmet Sami. "Kemalpaşazâde'nin Cisim Risalesi'ndeki Amacı Üzerine", *Kemalpaşazâde: Felsefe-Din-Edebiyat Araştırmaları (I)*. ed. Murat Demirkol vd. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*. thk. Ali Sâmi en-Neşşâr vd. İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 1969.
- Demir, Osman. "Basit ve Bileşik: Kelâmda Cismin Tanımı ve İbn Kemâl'in Tafra Eleştirisi". *KADER* 17/1 (2019), 15-35.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfi'l-musallîn*. nşr. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963.
- Îcî, Adudüddin. *Kitâbü'l-Mevâkıf*. nşr. Abdurrahman Umeyre. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1417/1997.
- İSAM, İslam Araştırmaları Merkezi. "İSAM Tahkikli Neşir Esasları (İTNES)". Erişim: 1 Mayıs 2022. http://www.isam.org.tr/documents/_dosyalar/_pdfler/ISAM_Tahkikli_Nesir_Esaslari.pdf
- Hayyât, Ebü'l-Hüseyin. *el-İntisâr ve'r-red alâ İbni'r-Râvendî el-Mülhîd*. nşr. Albert Nasrî Nâdir. Cidde: Mektebetü Ukaz, 1982.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'Şifâ: Fizik (II)*. çev. Muhittin Macit - Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- Kemalpaşazâde, Şemseddin Ahmed b. Süleyman. *Hâşiye ale'l-Muhâkemât li-Kutbuddin er-Râzî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Karaçelebizâde, 344, 27-75.
- Kemalpaşazâde, Şemseddin Ahmed b. Süleyman. "Risâle fi tahkîki hakîkati'l-cism". *Mecmûu Resâili'l-Allâme İbn Kemâl Bâşâ*. thk. Hamza el-Bekrî. İstanbul: Dârü'l-lübâb, 2018, VII/223-240.

- Kemalpaşazâde, Şemseddin Ahmed b. Süleyman. *Risâle fi tahkiki hakikati'l-cism*. Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, 2965/2, 45b-48a.
- Öçal, Şamil. *Kışladan Medreseye: Osmanlı Bilgini Kemâl Paşazâde'nin Düşünce Dünyası*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Râzî, Fahreddin. *el-Cevherü'l-ferd*. nşr. Eşref Altaş. "Fahreddin er-Râzî'nin el-Cevherü'l-ferd Adlı Risâlesinin Tahkiki ve Tahlili". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* II/3 (Ekim 2015), 75-170.
- Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibü'l-âliye*. nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- Râzî, Fahreddin. *Muhassalu efkari'l-mütekaddimin ve'l-müteehhurin*. nşr. Taha Abdürrauf Sa'd. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, t.y.
- Râzî, Fahreddin. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*. nşr. Ali Rıza Necefzâde. 2 Cilt. Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1384/2005.
- Râzî, Kutbuddin. *el-Muhâkemât beyne şerhayi'l-İşârât ve't-tenbîhât*. nşr. Kerim Feyzâ. 3 Cilt. Kum: Matbûat-ı Dînî, 1383/2004.
- Semerkindî, Şemsüddin. *Beşârâtü'l-İşârât*. nşr. Ali Evcebî. 3 Cilt. Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 1399/2021.
- Şîrâzî, Sadreddin. *el-Hikmetü'l-müteâliye fi'l-esfâri'l-akliyyeti'l-erbaa*, nşr. Rızâ Lutfî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, 4. Basım, 1368.
- Şirinov, Agil. "İşârât Geleneği Bağlamında Fahreddin er-Râzî", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, 203-242.
- Teftazani, Sa'düddin. *Şerhü'l-Makâsîd*. thk. Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989.
- Toksöz, Hatice. "Kemalpaşazâde'nin Risâle Muallaka alâ Şerhi'l-İşârât ve'l-Muhâkemât Eseri Üzerine Bir Değerlendirme". *Dört Öge: Felsefe ve Bilim Tarihi Yazıları* 6 (Aralık 2014), 23-32.
- Turan, Şerafettin. "Kemalpaşazâde". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 25/238-240. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Tûsî, Nasîrüddin. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*. nşr. Hasanzâde Âmulî. 2 Cilt. Kum: Müessesesi-i Bostân-ı Ketâb, 1386/2007.
- Wolfson, H.Austryn. *The Philosophy of the Kalâm*. Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 1976.

Cezayir’de İslami Hareket: İslamî Selamet Cephesi (FIS)

Islamic Movement in Algeria: Islamic Salvation Front (FIS)

Yasemin VARLIOĞLU MENEMEN

Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi
Suleyman Demirel University, Institute of Social Sciences,
Department of Basic Islamic Sciences, Postgraduate Student
Isparta/Türkiye

y11930207052@stud.sdu.edu.tr | orcid.org/0000-0003-1099-0709

Kamile ÜNLÜSOY

Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı
Assoc. Dr., Suleyman Demirel University, Faculty of Theology
Department of History of Islamic Sects
Isparta/Türkiye

kamileunlusoy@sdu.edu.tr | orcid.org/0000-0003-4279-768X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | ArticleType: Araştırma Makalesi | ResearchArticle

Geliş Tarihi | Received: 31 Ekim / October 2022

Kabul Tarihi | Accepted: 28 Kasım / November 2022

Yayın Tarihi | Published: 20 Aralık / December 2022

Atıf | Cite as: Yasemin Varlıoğlu Menemen, Kamile Ünlüsoy, “Cezayir’de İslamî Hareket: İslamî Selamet Cephesi (FIS)”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49 (Aralık 2022/2), 214-237.

İntihal | Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./Thisarticle has beenreviewedby at leasttworefereesandscannedvia a plagiarismsoftware.

Copyright © PublishedbySuleyman Demirel UniversityFaculty of TheologyIsparta/Turkey

Web:<https://dergipark.org.tr/pub/sduifd>

Mail:ilahiyatdergisi@sdu.edu.tr

Cezayir’de İslami Hareket: İslamî Selamet Cephesi (FIS)¹

Öz

Tarihsel süreçte Cezayir, Batılı ülkelerin işgaliyle uzun yıllar dinî ve kültürel asimilasyona maruz kalan İslam ülkelerinden biridir. İngiltere’nin Mısır’ı işgalinden sonra (1812) Fransa, Cezayir’de bulundurduğu konsolosluk üzerinden kendine deniz aşırı sömürge olarak bu ülkeyi işgal etmenin yollarını aramıştır. Eline geçirdiği ilk fırsatta, Yelpeze olayından (1827) sonra Cezayir’de hakimiyeti ele geçirmiştir.

Bu tarihten tam bağımsızlığın elde edildiği 1962’ye kadar devam eden işgal süresinde başta Abdülhamîd b. Bâdîs (ö.1940), Mâlik b. Nebî (ö.1973), Messali Hac (ö.1974), Ferhat Abbas (ö.1985) gibi İslamcı aktivist ve düşünürler ile bunlar etrafında toplanan Cezayir halkı sömürge karşıtı tavırlarını istikrarlı bir şekilde sürdürmüşlerdir. Böyle bir karşı koyuşun ürünü olan İslamî Selamet Cephesi de 6 Eylül 1989’dan Mart 1992’ye kadar Cezayir siyasi tarihinde adından söz ettiren dinî-siyasî temelli bir oluşumdur. Kuruluşunda Abbas Medeni (ö.2019), Ali Belhac ve Şeyh Ahmed Sahnûn gibi İslamcılarının etkin bir şekilde rol aldığı bu teşkilat, bağımsızlık sonrasında şeriat temelli bir İslam devletine ihtiyacın olduğunu savunmuş ve bu gayeyle bildiri yayınlarak, protestolar düzenleyerek ve aktif siyasete katılarak kendi manifestolarını tüm dünyaya duyurmak istemiştir.

Kuruluşundan itibaren siyaset, eğitim, ekonomi ve kültürel alanlarda köklü bir ıslahat planı yapan *İslamî Selamet Cephesi*, İslam kültürü temelini koruyan, şeriatın gerektirdiklerini layıkıyla yerine getiren bir İslam toplumu inşasında eğitimin şart olduğunu vurgulamıştır. İslam devleti ve şeriatla yönetim talebinde, demokrasiyi ve sömürgecinin sunduğu her türlü asimilasyonu sapkınlık olarak nitelendiren *İslamî Selamet Cephesi*, Arapçayı Kur’an ve sünnet dili olması yönüyle üstün görmüş ve bu dil etrafında tüm kitlelerin birleşebileceğini savunmuştur. Kadın konusunda temel hakların korunacağı hususunda halka güvence veren cephe, iktisadi alanda İslami bankaların halka faizsiz kredi temin etmeleri ve fonlarını halkın yararına olacak şekilde düzenlemeleri gerektiğini savunmuştur.

İslamî Selamet Cephesi, bu fikirleriyle halk nezdinde büyük bir itibar kazanmış ve çok partili sisteme geçildikten sonra 1990’da yapılan yerel seçimlerde büyük bir başarı sağlamıştır. Ancak akabinde yapılacak genel seçimlerde de aynı başarıyı sağlayacağı anlaşılınca bu durumdan rahatsız olan Şadli b. Cedîd yönetimi genel seçimleri ertelemiştir. Birinci turda yapılan seçimlerin galibi *İslamî Selamet Cephesi* çıkınca, ikinci tur yapılmadan Şadli b. Cedîd darbeye yönetimden indirilmiş ve yerine geçen Muhammed Buteflika, Mart 1992’de Selamet Cephesini kapatarak faaliyetlerine son vermiştir.

¹ Bu çalışma, Yasemin VARLIOĞLU MENEMEN’in Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim dalında Doç. Dr. Kamile ÜNLÜSOY’un danışmanlığında devam etmekte olduğu, “Cezayir İslamî Selamet Cephesi’nin Dinî ve Siyasî Faaliyetleri” başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Bu makalede amacımız, *İslamî Selamet Cephesi*'nin din ve siyaset anlayışını bilimsel metotlarla ortaya koymaktır. Bu gayeyle öncelikle Cezayir'in sömürge dönemlerindeki dinî ve siyasî durumundan bahsedilmiş, bu dönemde İslamcı aydınların ve Cezayir halkının sömürge karşısında nasıl bir duruş sergiledikleri üzerinde durulmuştur. *İslamî Selamet Cephesi*'nin oluşumuna katkı sağlayan İslamcı şahsiyetler hakkında bilgi verildikten sonra hareketin teşekkül sürecine ve dinî, siyasî görüşlerine yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Çağdaş İslam Akımları, Cezayir, İslamî Selamet Cephesi, Abbas Medeni, siyaset.

Islamic Movement in Algeria: Islamic Salvation Front (FIS)

Abstract

In the historical process, Algeria is one of the Islamic countries that has been exposed to religious and cultural assimilation for many years with the occupation of Western countries. After British occupation of Egypt (1812), France sought ways to invade this country as an overseas colony through its consulate in Algeria. After the Fan event (1827), that the first opportunity France got, seized power in Algeria.

Islamist activists and thinkers such as Abd al-Hamid Ben Badis (d.1940), Malek Bennabi (d.1973), Ferhat Abbas (d.1985) and Messali Hadj (d.1974) and the Algerian people gathered around them consistently maintained their anti-colonial attitudes during the occupation period, which continued from this date until 1962 when full independence was achieved. The Islamic Salvation Front, the product of such an opposition, was a religious-political based organization that made a name for itself in Algerian political history from September 6, 1989 to March 1992. This organization, in which Islamists such as Abbas Madani (d.2019), Ali Belhac and Sheikh Ahmed Sahnun took an active role in its establishment, argued that they needed a sharia-based Islamic state after independence, and for this purpose they published their own manifestos by issuing declarations, organizing protests, participating in active politics.

The Islamic Salvation Front, which has made a radical reform plan in the fields of politics, education, economy and culture since its establishment, has emphasized that education is a need in the construction of an Islamic society that preserves the Islamic culture and fulfills the requirements of the Shari'a. The Islamic Salvation Front, describing democracy and all kinds of assimilation offered by the colony as heresy in its demand for the Islamic state and rule by sharia, regarded Arabic as superior in terms of being the language of the Qur'an and the Sunnah, and argued that all masses could unite around this language. The front, which gave assurance to the public that the fundamental rights of women would be protected, argued that Islamic banks in the economic field should provide interest-free loans to the public and arrange their funds in a way that would benefit the people.

With these ideas, the Islamic Salvation Front gained a great reputation in the eyes of the people and achieved great success in the local elections held in 1990 after the transition to the multi-

party system. However, when it was understood that it would provide the same success in the general elections to be held afterwards, Şadli Cedid administration, which was disturbed by this situation, postponed the general elections. When the Islamic Salvation Front emerged as the winner of the elections held in the first round, Sadli b. Jadid was overthrown by a coup d'état and his successor, Mohammed Bouteflika, closed the Salvation Front in March 1992 and ended its activities.

Our aim in this article is to reveal the understanding of religion and politics of the Islamic Salvation Front with scientific methods. For this purpose, first of all, the religious and political situation of Algeria during the colonial period was mentioned, and the anti-colonial attitudes of the Islamist intellectuals and Algerian people in this period was examined. After dwelling on the Islamist personalities who contributed to the formation of the Islamic Salvation Front, the formation process of the movement and its religious and political views are given.

Keywords: Contemporary Islamic Movements, Algeria, Islamic Salvation Front, Abbas Madani, politics

Giriş

Cezayir, bağımsızlığına kavuşuncaya kadar (1830-1962), 132 yıllık boyunca Fransa sömürgesi altında kaldı. Bu süre zarfında Fransa, Müslümanlara kültürel kimlikleri üzerinden ağır asimilasyon politikası uyguladı. Sömürge döneminde İbn Bâdis ve Mâlik b. Nebî gibi İslamcı Cezayirli aydınlar bu çıkmazdan nasıl çıkılacağı sorusunun cevabını aradılar.² Halkın ekonomik yönden çöküntü içinde olması, günden güne fakirleşmesi zaman zaman yönetim karşıtı söylemlerin ve isyanların patlak vermesine sebep oldu. Bağımsızlık için mücadelesini sömürge'nin ilk günlerinden beri sürdüren Cezayir, hayalini kurduğu tam bağımsızlığını 1962'de gerçekleştirebildi. Fakat işler beklendiği gibi gitmedi ve tek partili hayatın takribi 27 yıl hüküm sürdüğü bu topraklarda halk, sömürge döneminden farksız bir yönetimle karşı karşıya kaldı. Bu noktada dönemin İslamcıları, halkın yanında yer aldı. Şeyh Ahmed Sahnun, Şeyh Abdüllatif Sultanî, Abbas Medeni ve Ali Belhac gibi isimler yönetim karşıtı her türlü eylemde etkin rol aldı. Bunların 12 Kasım 1982'de yayınladıkları 14 maddelik bildiri de halkın problemlerine İslamî çerçevede çözüm bulmaya çalıştılar.³ *Ekmek Ayaklanması* olarak adlandırılan Ekim 1988 Ayaklanmaları ise bunların en büyüğü oldu ve halk bu ayaklanmayla tek partili yönetimin sona ermesini talep etti. 1989'da anayasa değişikliğiyle çok partili hayata geçiş resmen gerçekleşti. *İslamî Selamet Cephesi (Le Front Islamique Du Salut-FIS)* bu dönemde siyaset sahnesinde varlığını göstermeye başladı.⁴ Rejim muhalifi söylemleriyle Cezayir halkını destekleyen *İslamî Selamet Cephesi* kısa bir sürede geniş halk kitlelerinin desteğini almış ve 1990 yılında ilk kez gerçekleştirilen çok partili yerel seçimlerin galibi olmuştur.

² Mehmet Nam, "İşgalden İstiklale Cezayir", *Tarih Dergisi* 55(2013), 166.

³ Hüsam el-Hidât, "el-Cebhetü'l-İslâmiyyetü'l-İnkâz", *Bevvâbetü'l-Harekâti'l-İslâmiyye*, 9 Şubat 2021, <https://www.İslamist-movements.com/28791>, (Erişim Tarihi 12.09.2021).

⁴ Abdülkadir Turan, "Cezayir ve Cezayir'deki İslami Hareketler" rapor, *Strateji Düşünce ve Analiz Merkezi (SDAM)*, İstanbul 2020, <https://sdam.org.tr/haber/247-cezayir-ve-cezayirdeki-islami-hareketler>, (Erişim Tarihi 12.09.2022), 24.

Bu çalışmanın amacı Cezayir'in önemli İslamî yapılanmalardan biri olan *İslamî Selamet Cephesi*'nin din ve siyaset anlayışını ortaya koymaktır. Makalede Cezayir'in İslam'ı kabul edişinden sonraki süreç içerisinde ne gibi dinî, siyasî, diplomatik merhalelerden geçtiği, Cezayir halkının, siyasilerin ve/veya alimlerin sömürgeye karşı nasıl mücadele ettikleri üzerinde durulduktan sonra bu mücadele esnasında yakın tarihe damgasını vuran *İslamî Selamet Cephesi*'nin teşekkülü, oluşumuna zemin hazırlayan etkenler ve siyasi alandaki faaliyetleri ve dinî ve siyasî düşüncesi üzerinde durulacaktır.

a. Tarihsel Süreçte Cezayir

600'lerde Hz. Ömer döneminde başlayan Mısır seferleri⁵ ve Hz. Osman döneminde Trablusgarp'ın alınmasıyla birlikte Kuzey Afrika'nın tamamında Müslümanlar kontrolü ele geçirdi.⁶

Emevilerin Arap olmayanlara ikinci sınıf vatandaş muamelesi göstermeleri nedeniyle bu coğrafyada mevalinin Haricî mezhebine katılımları arttı.⁷ Bunun sonucunda Kuzey Afrika'ya yönünü çeviren Berberi kabile liderlerinden Ebû Kurre es-Sufri Tilmisân'da Benî İfren Emirliği'ni (139/757-147/765), Abdurrahman b. Rüstem Tâhert'te Rüstemî Devleti'ni (160/777-296/909) kurdu. Abbâsî halifeliğine bağlı olan ve Fas'ta hüküm süren İdrîsîler (172/789-313/926), Batı Cezayir'i; yine Abbâsî halifeliğine bağlı olup Kayrevan'da hüküm süren Ağlebîler (183/800-296/909) ise Doğu Cezayir'i egemenliği altına aldılar.⁸

İsmâilî dâisi İbn Havşeb, Ebû Abdullah eş-Şî'i'yi Kuzey Afrika'ya davet için gönderdi. Abbâsîler'in hakimiyet alanında bulunan bu bölgede, mezhepsel çatışmalar yoğun olarak yaşandığı için kaos ortamı hakim idi.⁹ Bu durumdan faydalanan Ebû Abdullah, kendi çıkarlarıyla uyuşan İmam Ubeydullah el-Mehdî ile anlaştı ve 297/910'da Fâtimî Hilafetini ilan etti.¹⁰ Kuzey Afrika'da çalkantılı Fatimî hakimiyetinden sonra Nûreddin Zengî'nin yeğeni Selâhaddin Eyyûbî, 564/1169'da Fâtimîleri iktidardan uzaklaştırdı. Sünnî Eyyûbî Devleti'nin bölgedeki varlığı Fatimîlerdeki Mâlikî, Hâricî ve İsmâilî çekişmesini önemli ölçüde sonlandırdı.¹¹ Eyyûbîler'in Hısnıkeyfâ Kolu'na Akkoyunlu Devleti'nin son vermesinden (1462) kısa bir süre sonra bölge, dönemin önemli imparatorluklarından olan Osmanlı'nın kontrolüne geçti.¹²

Tunus ve Cezayir'in sosyal yapısında yerel ve bölgesel olarak varlığını sürdüren koloniler mevcuttu. Bu parçalı yapılanmanın bütünleşmeyi mümkün kılamayacağı farkında olan İspanya,

⁵ Âdem Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi (2)*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 13. Baskı, 2015), 144.

⁶ Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi (2)*, 201.

⁷ Kuzey Afrika'nın mezhebi yaklaşımı için bkz. Hatice Teber, *Haricî İbâdî Tefsir Geleneği Hûd b. Muhakkem el-Huvârî ve Tefsîri*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2014), 22-27.

⁸ Nâsirüddin Sâidûnî, "Cezayir", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/485.

⁹ Muzaffer Tan-Ömer Faruk Teber, "Gelenekselden Moderne Geçiş Sürecinde İsmaililik: Ağa Hanlar Dönemi", *TARR: Turkish Academic Research Review (Türk Akademik Araştırmalar Dergisi)*, 6/4 (2021), 122.

¹⁰ Eymen Fuâd Seyyid, "Fâtimîler", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/229.

¹¹ Ramazan Şeşen, "Eyyûbîler", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/20.

¹² Şeşen, "Eyyûbîler", 12/24.

Cezayir üzerine çıkarmada bulundu (913/1508-915/1510). Hıristiyan yönetimin sultasındaki halk, Osmanlı'dan yardım istedi.¹³ Osmanlı yönetimi, hem Akdeniz üzerindeki korsan faaliyetlerini denetlemeleri hem de Cezayir, Tunus ve Trablusgarp topraklarında yaşayan Müslümanların güvenliğini temin etmeleri için Oruç ve Hızır Reis kardeşleri ivedilikle bölgeye gönderdi (940/1534).¹⁴ Bölgede kontrolü eline alan Osmanlı devleti, Trablusgarp, Tunus ve Cezayir'e "*Garp Ocakları*" adını verdi ve bu bölgelerde iç işlerinde serbest dış işlerinde Osmanlı hükümetine bağlı bir olacak bir yönetim sistemi uygulandı.¹⁵ Cezayir'in de içinde bulunduğu bu sistemde sırasıyla Beylerbeylik, Paşalık ve Dayılık adındaki bürokratik makamlarca yönetim sağlandı.¹⁶

Yahudi asıllı şirketler kredili buğday satışından alacaklarını temin edemedi.¹⁷ Bayram tebriği için 29 Nisan 1827'de Cezayir'e gelen Fransa Konsolosuna Hüseyin Paşa'nın yelpazeyle vurmaları üzerine¹⁸ Fransa Hükümeti, dayıdan özür beklediğini açıkladı. Menfi karşılık bulan bu talebin yerine getirilmemesi üzerine 16 Haziran 1827'den 1830'a kadar Cezayir limanı kuşatma altına alındı.¹⁹ Cezayir 5 Temmuz 1830 tarihinde Fransa'nın işgaline boyun eğmek zorunda kaldı.²⁰

b. Fransa Sömürgesi Altında Cezayir

İşgalden sonra Fransızlar, diğer sömürgeci devletlerde olduğu gibi asimile politikalarını uygulamaya koydu ve bu süreçte toplum şuurunu, İslamî ve örfî değerleri ortadan kaldırmak için kendi din ve kültürlerini Cezayir halkına empoze ettiler.²¹ Arapçaya karşı ketum tavırları da bu amaçlarına yönelikti. Cezayir'in ilk devlet başkanı olan Ahmed b. Bella'nın *Konuşmalar* adlı eserindeki şu sözleri, sanırım durumun vehametini anlatmak için yeterli olacaktır; "Fransızca'yı belki de Fransızlardan daha iyi bilirim."²² Ardından 1950'de hapse girdiğinde Arapçasını ilerlettiğini söyleyerek sözlerine şunları da eklemiştir; "Ben asıl kendi dilimde okuyabilmekten 30 sene süreyle mahrum kaldım. Bu, kanaatimce telafisi mümkün olmayan bir süredir."²³

¹³ Sabri Hizmetli, "Türklerin Yönetimi Döneminde Cezayir'in İdaresi ve Kurumları", *Belleten* 58/221 (1994), 73.

¹⁴ Gianpietro Sette, *17. Yüzyılın İlk Yarısında Kuzey Afrika'da Osmanlı İdaresi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 12.

¹⁵ Sevda Özkaya, "Cezayir'in Siyasi ve İktisadi Önemi ve Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa'nın Cezayir'in Fransa Tarafından İşgalindeki Rolü", *Ortadoğu Etütleri* 7/2 (2016), 120.

¹⁶ Hizmetli, "Türklerin Yönetimi", 74.; Robert Mantran, *Histoire De L'empire Ottoman*, çev. Server Tanilli, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 3. Baskı, 2016), 501.; Hizmetli, "Türklerin Yönetimi", 75.; Mantran, *Histoire De L'empire Ottoman*, 502.; Hizmetli, "Türklerin Yönetimi Döneminde Cezayir'in İdaresi ve Kurumları", 76.; Mehmet Nam, "İşgalden İstiklale Cezayir", *Tarih Dergisi* 55(2013), 161.

¹⁷ Nam, "İşgalden İstiklale Cezayir", 159-160.

¹⁸ Bekir Karlığa, "Cezayir'in Fransızlar Tarafından İşgali ve Bir Tanığın Tespitleri", *Yedi İklim*, 3/4 (1992), 88-89-90; Ayrıca bkz. Kemal Kahraman, "Cezayir", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993, 7/488-489; İsmail Hamdi Danişmend, *İzahlı Osmanlı Kronolojisi (1703-1919)*, (İstanbul: Doğu Yayınevi, 2. Baskı, 2011), 4/161.

¹⁹ Nam, "İşgalden İstiklale Cezayir", 160.

²⁰ Selda Kayapınar, *Cezayir'in Fransa Tarafından İşgali* (Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 189.

²¹ Ali Kureyşi, *Malik Bin Nebi'ye Göre Toplumsal Değişim*, çev. Mustafa Altunkaya, (İstanbul: Ekin Yayınları, 2002), 19.

²² Alim Kahraman, "Dilini Kaybeden Ülke", *Yedi İklim*, 3/4 (1992), 75.

²³ Kahraman, "Dilini Kaybeden Ülke", 75.

Kur'an'a yönelik saldırıları da en az Kur'an'ın dili olan Arapçaya karşı tavırları kadar ciddi boyutlara ulaştı. Bu amaçla Kur'an'ın ahkâmlarından vazgeçtiğini ilan eden Cezayirlilere Fransız vatandaşlığı verileceğini ilan ettiler.²⁴ Yönetimleri boyunca güç kullanmayı ihmal etmeyen Fransız hükümeti, gücünü İslamî değerleri yok etmek için de kullanmaktan çekinmedi. Camiler, Fransa açısından Müslüman halkın toplanma ve yönetime karşı koyuşun yüksek sesle duyurulduğu yer olduğundan saldırı altındaydı.²⁵ Fransızların hayatın her alanındaki sömürge faaliyetleri Cezayir halkının toplumsal, dinî ve ortak aklın ürünü olan değerlerini yok etmeyi hedefliyordu. Bu sayede geleceğe yönelik umudu kalmayan karamsar bir toplum psikolojisi yerleştirilmiş olacaktı.²⁶

Bu kötü gidişata dur demek isteyen Cezayirli Müslüman âlimler, muhtelif zamanlarda Fransız işgalini ya sonlandırmak ya da etkilerini azaltmak istediler. Bunlardan ilki Abdülkâdir el-Cezâirî'dir (ö.1883). Kâdiri şeyhlerinden olan Muhyiddin'in oğlu Emir Abdülkâdir, 6 Eylül 1808'de Cezayir'in Muasker şehrinde dünyaya geldi.²⁷ 22 Kasım 1832'de Fas hükümdarının yardımını almayı başaran Abdülkâdir Cezâirî²⁸, 1834'te Fransa ile Desmichles ve 1837'de Tafna Anlaşmalarını imzaladı. "Emîrü'l-Mü'minîn" unvanını kullanan Abdülkâdir el-Cezâirî, sosyal hayatı ilgilendiren ekonomi, eğitim ve tarım gibi her alanda ıslahatlar yaptı.²⁹ Onun kurduğu devletsel yapılanma Fransızların 1837'deki anlaşmayı tek taraflı feshetmeleri ve Abdülkâdir el-Cezâirî üzerine saldırıya geçmeleriyle 1843'te son buldu.³⁰ Müteakip yıllarda müstemlekeye karşı mukavemet devam etti. 1871'de Muhammed Mukrânî ve 1881'deki Sidi Şeyh liderliğindeki kabile ayaklanmaları bunlardan başlıcalarıdır.³¹

XX. yüzyıla gelindiğinde sömürge karşıtı söylemler daha yüksek tondan duyulmaya başlandı. Ancak bu söylemlerin uzantısı sayılabilecek olan 1920'de Emir Abdülkâdir'in torunu Emir Hâlid'in kurduğu *Jeune Afrique* teşkilatı ve 1926'da kurulan ve II. Dünya Savaşı sırasında dağılan *İttihâdü'l-Vatanî li-Müslimi Şimâli İfrikiyye (l'Union Nationale des Musulmanes Nord Africaines)* adındaki yapılanma uzun ömürlü olamadı.³² Geniş kapsamlı çalışmalarıyla bu işi sistemleştiren Cezayirli alim Abdülhamîd b. Bâdîs (v. 16 Nisan 1940) oldu.

²⁴ Norman Raymond Larson, *Islamic Resurgence In Algeria: The Rise of The Islamic Salvation Front*, (Austin: The University of Texas, Master's Thesis, 1993), 11.

²⁵ Ahmet Yiğitalp Tulga, *Cezayir'de Geçmişten Günümüze İslamcı Hareket*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 28.

²⁶ Kureyşi, *Malik Bin Nebi'ye Göre Toplumsal Değişim*, 13-14.

²⁷ Tulga, *Cezayir'de Geçmişten Günümüze İslamcı Hareket*, 21.

²⁸ Tulga, *Cezayir'de Geçmişten Günümüze İslamcı Hareket*, 22.

²⁹ Adil Baktıaya, "1830: Fransa'nın Cezayir'i İşgali, Abdülkadir'in Yükselişi ve Amerika'nın Kamuoyunda 'Abdülkadir' Hayranlığı", *Ortadoğu Etütleri* 1/2 (Ocak 2010), 149.

³⁰ Leyla Nur Baloğlu, *Batı Medyasında Cezayir İslamî Selamet Cephesi Hareketi (1989-1992)*, (Karabük: Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 19.

³¹ Abdullah Sayın, "Fransa'nın Afrika Kıtası'ndaki Sömürgeci Politikaları ve Cezayir", *Social Sciences Studies Journal* 3/8 (2017), 1768.

³² Baloğlu, *Batı Medyasında Cezayir İslamî Selamet Cephesi Hareketi (1989-1992)*, 21-22.

1889'da Cezayir'in Konstantine şehrinde doğan Bin Bâdis³³ 1931 yılında kurduğu *Cem'iyetü'l-'Ulemâi'l-Müslimîni'l-Cezâriyyîn* ve *el-Müntekad* ve *eş-Şihâb* adlı süreli yayınlardaki³⁴ kaleme aldığı "Reformculuğun Dünü ve Bugünü", "Kur'an'da Araplar"³⁵ başlıklı yazılarıyla ve *et-Terbiyye bi'l-Kur'an* ve *'s-Sünne*, *el-'Akâidü'l-İslâmiyye mine'l-Âyeti'l-Kur'âniyye* ve *'l-Ehâdîsi'n-Nebeviyye* ve *Ricâlü's-Selefi* ve *'n-Nisâ*³⁶ gibi kitaplarıyla muâsırı olduğu Cezayirli alimleri etkilemekle kalmamış, Fransız alimler tarafından da yakından takip edilmiştir.³⁷ Aktivist bir bilgin olmanın getirdiği şuurla birlikte, eğitime ve yeniliğe ama en çok da Kur'an ve sünnet temelli yeniliklere kafa yorması, İslam bilincinden uzaklaşan Cezayir toplumunu gaflet uykusundan uyandırmaya yönelik çabalarının bir göstergesi olmuştur.³⁸ Bin Bâdis, Cezayir toplumunun dininin İslam, dilinin Arapça ve vatanının Cezayir olduğunu defaatle vurguladı.³⁹ 16 Nisan 1940'taki vefatının⁴⁰ ardından yerine Beşir el-İbrâhimî geçti.⁴¹ O da faaliyetleri sebebiyle Fransızların mukâvemetiyle karşı karşıya kaldı.⁴²

Bin Bâdis'in muâsırı olan bir başka önemli isim Ahmed Messali Hac'tır (ö.1974). 16 Mayıs 1898'de Cezayir'in Tilmisan şehrinde doğmuştur. 1918'den 1921'e kadar Fransız ordusunda görev almış, iş bulmak için gittiği Paris'te 1926 yılında *Cem'iyetu'l-Şimâli Afrika* isimli bir teşkilat kurarak aktif siyasete katılmıştır. Bağımsızlığa yönelik 1927'de Brüksel'deki toplantı dahil pek çok toplantılara iştirak etmiş, 1935'te *Cem'iyetu'l-Şimâli Afrika* teşkilatını, *Kuzey Afrika Müslümanları Birliği* olarak yeniden teşkilatlandırmış, 11 Mart 1937'de *Hizbü'ş-Şa'bi'l-Cezâyir (Cezayir Halk Partisi-Parti du Peuple Algerien PPA)*'i kurmuştur.⁴³ 1940'ta Vichy'de görülen duruşmanın kararlarına uymaması nedeniyle 16 yıl hapse çarptırılan Messali'nin yerine Ferhat Abbas geçmiş, o da Fransa'nın yakın takibine maruz kalmıştır.⁴⁴

24 Ağustos 1899'da Cîcel Vilayetine bağlı Tâher şehrinde doğan Ferhat Abbas'ın (ö.1985),⁴⁵ siyasete merakı sebebiyle babası onu Cezayir Üniversitesi'nde eczacılık bölümünü okumaya teşvik etmiştir.⁴⁶ Cezayirli siyasetlerin önemli isimlerinden olan Ferhat Abbas'ın fikirleri Fransa içinde bir vatan arayışı, Fransa ile bir vatan arayışı ve Fransa dışında bir vatan arayışı olarak üç merhalede

³³ Sabri Hizmetli, "Cezayirli Çağdaş Alim İbn Badis ve Yenilikçiliği", *İslamî Araştırmalar*, 7/3-4 (1994), 223.

³⁴ Hizmetli, "Cezayirli Çağdaş Alim İbn Badis ve Yenilikçiliği", 226.

³⁵ Hizmetli, "Cezayirli Çağdaş Alim İbn Badis ve Yenilikçiliği", a.y.

³⁶ Mes'ûd b. Mûsa Fulûsî, *el-İmâm Abde'l-hamîd b. Bâdis*, (Cezayir: Dâru'l-Kurtuba, 2006), 51-52.

³⁷ Hizmetli, "Cezayirli Çağdaş Alim İbn Badis ve Yenilikçiliği", 225.

³⁸ Fulûsî, *el-İmâm Abde'l-hamîd b. Bâdis*, 50-51.

³⁹ Tulga, *Cezayir'de Geçmişten Günümüze İslamcı Hareket*, a.y.

⁴⁰ Mâzin Salâh Mutabbakânî, "İbn Badis", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/354-356.

⁴¹ Mutabbakânî, "İbn Badis", 19/354.

⁴² Zeki Ali, "Cezayir Müslümanları", *Selâmet Dergisi* 1/24 (Ekim 1947), 11.

⁴³ "Messâli e-Hâc", https://www.marefa.org/مصالي_الحاج (Erişim Tarihi 11.12.2021)

⁴⁴ Ali, "Cezayir Müslümanları", 11

⁴⁵ "Ferhat Abbas", haz. Amy Tikkanen, *Britannica*, <https://www.britannica.com/biography/Ferhat-Abbas>, (Erişim Tarihi 4.08.2022)

⁴⁶ Azzeddin Maza, *Ferhât Abbâs ve Devrûhu fi'l-Hareketi'l-Vataniyye ve Merhaleti'l-İstiklâl (1899-1985)*, (Cezayir: Konstantine Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi,2005), 48.

incelenmektedir.⁴⁷ Burada o, Cezayir’de Fransa hakimiyeti varken Fransız ve Cezayir kültürünün mezcedildiği bir yapının mümkün olup olmayacağını tetkik ederken, Fransa ile uyum içinde yaşanırsa Cezayir halkının menfaatine olacağını savunmuştur.⁴⁸ *L’Enter* gazetesinde kaleme aldığı yazılarında ilk iki merhalenin Ferhat Abbas tarafından savunulduğu görülmektedir, ancak bu düşünceleri Cezayir halkı içerisinde müspet karşılık görmemiştir.⁴⁹ Bu minvalde 1943’te yayınladığı manifestoyla Ferhat Abbas tam bağımsız Cezayir fikrini savunmuş, bağımsızlık yolunda Atatürk’ü örnek alsın da onun temin ettiği gibi tam bağımsız bir ülke var edememiştir.⁵⁰

Cezayir’in önemli fikir adamlarından olan Mâlik b. Nebî’ye (ö.1973) gelince o, 28 Ocak 1905’te Cezayir’in Kostantine kentinde doğmuştur.⁵¹ Gençlik yıllarında iş bulmak için Paris’e giden Bin Nebî⁵², burada Parisli Hıristiyanlar Birliği’ne üye olmuş⁵³, bu sayede Fransızların dinî yapı özelinde toplumun iç dinamiğini yakından inceleme imkânını yakalamıştır.⁵⁴ 1939’da Cezayir’e kesin dönüş yapmak istemesine rağmen, II. Dünya Savaşı’nın patlak vermesiyle ülkesine dönememiştir. 1956 yılında Kahire’ye gittikten sonra *İslam Konferansı Örgütü*’nün danışmanı olarak görev yapmıştır.⁵⁵ 1963’te kesin dönüş yaptığı Cezayir’de *Cem’iyyetü’l-Kıyâmi’l-İslâmiyye (İslamî Değerler Derneği)*’yi kurmuş ve bu teşkilat, 1966 yılında sosyalist Cezayir rejimi tarafından kapatılmıştır. Mâlik b. Nebî, 1965’ten 1967 yılına kadar Eğitim Bakanlığı Yüksek Öğretim Müdürü olarak görev yapmıştır.⁵⁶ Dinî hayatta ilk dönemden uzaklaşıldığını ve Kur’an ve sünnete gereken önemin verilmediğini sıklıkla dile getiren Mâlik b. Nebî, Vehhâbîliğin bu yüzyılda sömürge Cezayir toplumunda uygulanabilirliğini savunmuş; toprak, medeniyet ve değişim konuları üzerinden düşüncelerini insanlara aktarmıştır.⁵⁷ Cemâleddin Efgânî ve Muhammed Abduh’u kendisine örnek alan Mâlik b. Nebî, eğitim ve öğretime azami derecede önem vermesi ve siyasî faaliyetlerden uzak durması yönünden Muhammed Abduh’la ortak noktada birleşirken, Abduh’un hocası Efgânî’yi fazlaca siyasete dalması yönünden eleştirmiştir.⁵⁸

c. Cezayir’in Bağımsızlık Süreci

Cezayir’in bağımsızlık sürecinde etkin rol oynayan Cezayirli alimler, kendi varlıklarını, kurdukları teşkilatlarla Fransa hükümetine göstermeye çalışırken bu defa Fransa II. Dünya Savaşı’ndan sonra deniz aşırı sömürgesi olan Cezayir’i elinde tutabilmek için Cezayir halkına birtakım

⁴⁷ Maza, *Ferhât Abbâs ve Devrühufî’l-Hareketi’l-Vataniyye ve Merhaleti’l-İstiklâl (1899-1985)*, 48.

⁴⁸ “Ferhat Abbas”, haz. Amy Tikkanen, *Britannica*, a.y.

⁴⁹ Şinasi Sönmez, *Cezayir Bağımsızlık Hareketi ve Türk Kamuoyu (1954-1962)*, (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 39.

⁵⁰ Sönmez, *Cezayir Bağımsızlık Hareketi*, 40.

⁵¹ Saîd Murâd, “Mâlik b. Nebî”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/513.

⁵² Mâlik b. Nebî, *Çağa Tanıklığım*, çev. Muharrem Tan, (İstanbul: Ekin Yayınları, 2018), 36.

⁵³ Mâlik b. Nebî, *Çağa Tanıklığım*, 205.

⁵⁴ Bedran Bin Lahsen, *Malik Bin Nebi’de Medeniyet Sosyo-Entelektüel Temeller*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2. Baskı, 2018), 137.

⁵⁵ Fatih Okumuş, *Çağa İz Birakan Önderler Malik Bin Nebi*, (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2018), 36-37.

⁵⁶ Bin Lahsen, *Malik Bin Nebi’de Medeniyet*, 148-149.

⁵⁷ Abdul Razzak Hajjoz, *Malik Bin Nebi’ye Göre Eğitimin Dini Boyutu*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 18.

⁵⁸ Hajjoz, *Malik Bin Nebi’ye Göre Eğitimin Dini Boyutu*, 17.

haklar tanıma yoluna başvurdu.⁵⁹ Cezayir için Fransa yönetimi altında imtiyazlar değil tam bağımsız bir ülke arayışı ivme kazandı. Bu faaliyeti sağlayan çatı örgüt ise *Cebhetü't-Tahrîri'l-Vatanî (Ulusal Kurtuluş Cephesi-FLN)* oldu.⁶⁰ Bu örgütün bünyesinde mündemiç kıldığı grupların Cezayir'in dilinin Arapça, dininin İslam olduğu, kadim kültürlerinin Batı kültürüyle asla kıyaslanamayacağı fikri etrafında toplandıkları görülür. İbn Bâdîs'ten sonra Beşir el-İbrahimî'nin devraldığı *Cem'ıyyetü'l-'Ulemâi'l-Müslimîni'l-Cezâriyyîn* teşkilatının dağılmasının akabinde takipçilerinin milliyetçi gruplara katılımı,⁶¹ Ferhat Abbas'ın 1930'larda başlayan teşkilatçılığı ve *Cem'ıyyetü'l-'Ulemâi'l-Müslimîni'l-Cezâriyyîn* ve *Hareketü İntisârü'l-Hürriyetü'l-Demokratiyye (Demokratik Özgürlüklerin Zaferi Hareketi - MTLD)* ile yaptığı ittifak ve 1945'teki kanlı Setif olaylarında sonra tutuklanmasının ardından takipçilerinin *Cezayir Manifestosunun Demokratik Birliği (UDMA)* adındaki partiye intisab etmesi, halk nezdinde bağımsızlık sürecine etkin bir şekilde katılımın sağlanmasına ve bu sürecin ivme kazanmasına sebep oldu.⁶² Aynı zamanda gizli şekilde teşkilatlanmaya çalışan yarı askeri halk yapılanması olan bir diğer yapılanma olan ve Ahmed b. Bella ve Hüseyin Ayet Ahmed'in de aralarında bulunduğu *Gizli Örgüt (Organisation Secrete-OS)*'te bulunan isimler hem kurtuluş savaşında etkin rol aldı hem de *Devrimci Birlik ve Eylem Komitesi (Comité Révolutionnaire d'unité et d'action-CRUA)* adındaki teşkilatlara da liderlik yaptı. CRUA ilk toplantısını 8 Mayıs 1954'te gerçekleştirdi.⁶³ 1 Kasım 1954'te yayınlanan tüzükle birlikte *Cebhetü't-Tahrîri'l-Vatanî* ve silahlı kanadını oluşturan ALN, PPA ve MTLD üyelerinin bir araya gelmesiyle oluşan çatı örgüt, kurtuluş mücadelesi için önemli bir yapılanma haline geldi.⁶⁴ 1956'da gerçekleştirilen Soumman Kongresi ve 28 Ocak 1957'de gerçekleştirilen "Sekiz Gün Grevleri" ile hem Fransa hem de Batı, Cezayir'in bağımsızlık taleplerinin giderek arttığını yakından gördü.⁶⁵ 1959'da Fransa devlet başkanı De Gaulle'nin Cezayir'in istiklali için destekleyici açıklamalar yapması, 25 Haziran 1960'ta ikili temasların kurulması ile sonuçlandı.⁶⁶ Mutabakatın sağlanamaması üzerine 20 Mayıs 1961'de tekrar bir araya gelindi ve nihayet 18 Mart 1962'de Evianles-Baines'de gerçekleştirilen müzakerede Fransa'nın bölgeden çekilmesi kararı alındı.⁶⁷ Son tahlilde Cezayir, 5 Temmuz 1962'de istiklaline kavuştu.⁶⁸

⁵⁹ Clarence T. Hunter, "The Islamic Fundamentalist Movement in Algeria" (Washington D.C.: The Industrial College of the Armed Forces National Defense University, 1993), 10.

⁶⁰ Hunter, "The Islamic Fundamentalist Movement in Algeria", 11.

⁶¹ Charles R. Shrader, *The First Helicopter War Logistics And Mobility In Algeria, 1954-1962*, (USA: Greenwood Publishing, 1999), 133.

⁶² Shrader, *The First Helicopter War*, 134.

⁶³ Shrader, *The First Helicopter War*, 135.

⁶⁴ Seyyid Hüseyin Nasr vd., *Algeria: Revolution Revisited, Islamic World Report*, (London: İslamic World Report, 1997), 17.

⁶⁵ Sönmez, "Cezayir Bağımsızlık Hareketi ve Türk Kamuoyu (1954-1962)", 68.

⁶⁶ Hüseyin Ayni Gümrukçüoğlu, *Cezayir İç Savaşı'nda Fransa'nın Etkisi (1992-2002)*, İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 6-7.

⁶⁷ Baloğlu, *Batı Medyasında Cezayir İslami Selamet Cephesi Hareketi (1989-1992)*, 22.

⁶⁸ Onur Çapar, "Manda Yönetiminden Sonra Tunus ve Cezayir'de Siyaset Kurumu", *Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi* 6/2 (Ağustos 2020), 34.

d. Bağımsızlık Sonrası Süreçte Cezayir

Bağımsızlık sonrasında Cezayir’de ilk başkan Ahmed b. Bella (ö.2012) olmuştur. 1962-1965 yılları arasında başkanlık yapan Ahmed b. Bella⁶⁹, sosyalizm yanlısı bir liderdi.⁷⁰ Onun döneminde Cezayir’in ilk anayasası olan 1963 Anayasası kabul edildi.⁷¹ Gereğinden fazla Arap milliyetçiliği yapması⁷² ve *Cebhetü’l-Tahrîrî’l-Vatanî*’nin teşekkülünde etkin rol alan yol arkadaşlarını arka planda bırakıp tek başına iktidar olması ve tek parti olarak yönetimde var olmayı istemesi, Berberiler açısından eleştirildi. Bir süre sonra Ahmed b. Bella’ya karşı Belkacem Krim liderliğinde *Tizi Ouzou Grubu*, Hüseyin Ayet Ahmed liderliğinde *Sosyalist Cepheleer Birliği (Forces des Fronts Socialiste-FFS)* rakip oldular.⁷³ Ahmed b. Bella döneminin savunma bakanı olan Hûvârî Bû Medyen,⁷⁴ takvimler 19 Haziran 1965’i gösterdiğinde Ahmed b. Bella yönetimine darbe yaparak Cezayir’in yeni devlet başkanı oldu. Hûvârî Bû Medyen, 1970-1973 ve 1973-1976 yılları için kalkınma planları hazırladı ancak kötü yönetim, giderek çöken ekonomi insanların Hûvârî Bû Medyen’e olan inancını sarstı.⁷⁵ Bu gidişata dur demek isteyen İslamcılardan Mâlik b. Nebî ve Muhammed Hîdâr’ın kurduğu *Kıyam Cemiyeti*, *Cebhetü’l-Tahrîrî’l-Vatanî*’nin girişimleriyle 17 Mart 1970’te kapatıldı.⁷⁶ Hûvârî Bû Medyen 1963 Anayasasını yürürlükten kaldırdıktan sonra 19 Haziran 1975’te seçim yapılacağı vaadinde bulundu.⁷⁷ 1976 yılında referandum yapıldı ve yeni anayasa resmen kabul edildi.⁷⁸ Hûvârî Bû Medyen yakalandığı hastalık sonucunda 1978’de hayata gözlerini yumdu.⁷⁹

Hûvârî Bû Medyen’den sonra yerine Şadli b. Cedîd (ö.2012) geçti. 1979-1992 yılları arasında Cezayir’in üçüncü devlet başkanı olarak görev yaptı.⁸⁰ ABD’ye ziyarette bulunan ilk Cezayir devlet başkanı olan Şadli b. Cedîd,⁸¹ 8 Mart 1979’da Muhammed b. Ahmed Abdülhâni’yi Cezayir’in ilk başbakanı olarak atadı. Ahmed b. Bella döneminin sosyalizminden vazgeçilip liberalizmin benimsendiği bu dönemde,⁸² Arapça üzerine gereğinden fazla yoğunlaştığını düşünen Beberi kabileler, Şadli b. Cedîd yönetimine tepki gösterdi.⁸³ Şadli b. Cedîd döneminin çalkantılı olayları

⁶⁹ Muhammed Süleymânî, *Müşâreketü’l-Hareketü’l-İslâmiyye fi’s-Sulta*, (Cezayir: Oran Üniversitesi, Siyasi Bilimler Bölümü, 2012), 48.

⁷⁰ Çapar, “Manda Yönetiminden Sonra Tunus ve Cezayir’de Siyaset Kurumu”, 34.

⁷¹ Süleymânî, *Müşâreketü’l-Hareketü’l-İslâmiyye fi’s-Sulta*, 48.

⁷² Sevde Zeynep Ocak, *Fas ve Cezayir’de Berberi Kimlik ve Siyaseti*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 60.

⁷³ Ocak, *Fas ve Cezayir’de Berberi Kimlik ve Siyaseti*, 59.

⁷⁴ Muhammed Dayfallah, “Hûvârî Bû Medyen”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/65.

⁷⁵ James D. Le Suesur, *Between Terror and Democracy: Algeria since 1989*, (Canada: Fernwood Publishing, 2010), 21-22.

⁷⁶ Yılmaz Çakır, “Emperyalistlerin Maskesi Cezayir’de Düştü!”, *Dünya ve İslam Dergisi* 10 (1992), 2.

⁷⁷ Davut Dursun, “Cezayir”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/492.

⁷⁸ Le Suesur, *Between Terror and Democracy: Algeria since 1989*, 25-26.

⁷⁹ Çapar, “Manda Yönetiminden Sonra Tunus ve Cezayir’de Siyaset”, 35.

⁸⁰ Le Suesur, *Between Terror and Democracy: Algeria since 1989*, xxi.

⁸¹ Mohamed Ben-Madani, “Chadli Bendjedid obituary”, *The Guardian*, 15 October, 2012, <https://www.theguardian.com/world/2012/oct/15/chadli-bendjedid>, (Erişim Tarihi 5.08.2022).

⁸² Çapar, “Manda Yönetiminden Sonra Tunus ve Cezayir’de Siyaset”, 36.

⁸³ Ahmed b. Bella, Hûvârî Bû Medyen ve Şadli b. Cedîd dönemlerinde Berberi faaliyetlerini yakından incelemek için ayrıca bkz. Ocak, *Fas ve Cezayir’de Berberi Kimlik ve Siyaseti*, 54-69.

sadece Berberilerle sınırlı kalmadı. Halkın yoksulluk sınırında yaşaması, ülke refahının gün geçtikçe düşmesi 5 Ekim 1988'de *Ekmek Ayaklanması* adıyla geniş çaplı bir ayaklanmaya sebep oldu. Bu gösterilerde çok sayıda kişi tutuklandı⁸⁴ ve 500 kişi hayatını kaybetti.⁸⁵ Halkın tepkisini sindirmeyi başaramayan Şadli b. Cedîd hükümeti, tek partili hayattan çoğulcu siyaset anlayışının temellerinin atıldığı 1989 Anayasasını kabul etmek zorunda kaldı. Böylelikle yaklaşık 30 yıllık tek partili yönetim sistemi terk edilerek çok partili sistem devreye girdi. 1990 seçimlerine çok sayıda partinin katılması ve *İslamî Selamet Cephesi*'nin hem bu seçimlerden hem de 1991 genel seçimlerinden galip çıkması üzerine asker, Ocak 1992'de darbe yaptı. Bu darbeden sonra Şadli b. Cedîd görevinden istifa etti ve ondan boşalan başkanlık koltuğuna Muhammed Budiyağ geçti.⁸⁶

1. İslamî Selamet Cephesi

a. Teşekkül Süreci

Cezayir'de bağımsızlık sonrası süreçte başa geçen tek parti rejimi, halkın sesi olmaktan çok onu sindirmeyi tercih etti. Fransız sömürsüyle mücadele eden Cezayir halkı, bu defa içerideki rejimle baş etmek zorunda kaldı. Gidişattan memnun olmayan İslamcılar çok defa rejimi uyarsalar da onların bu uyarıları dikkate alınmadı. Bunun üzerine 80'lerin başında Abbas Medeni, Ali Belhac ve Şeyh Ahmed Sahnûn gibi alimler, bir araya gelerek ılımlı İslamî bir grup olan *İslamî Selamet Cephesi*'nin temellerini attı.⁸⁷

Bunlardan Ahmed Sahnûn, Dâru'l-Erkâm Camii'nde vaizlik görevini ifâ ederken,⁸⁸ Cezayir bağımsızlık mücadelesinde en ön safta yer aldı.⁸⁹ Genç yaşlarında Cezayir Müslüman Alimler Cemiyeti'ne katıldı. 12 Kasım 1982'de aralarında Abbas Medeni, Ali Belhac ve Şeyh Abdullatif Sultanî ile İslam ülkesinde İslam şeraitinin gerekliliğine vurgu yapan 14 maddelik bildiriye sonra hükümet tarafından tutuklandı. 10 Mart 1989'da *İslam'a Davet Birliği (Râbitatu'd-Da'vâ)* adında bir yapılanmayı kurdu⁹⁰ ve Abbas Medeni, Ali Belhac, Mahfuz Nahnah ve Abdullah Caballâh gibi İslamcılarını bu birlik etrafında topladı.⁹¹ *İslamî Selamet Cephesi*'nin resmi kuruluşundan sonra bu teşkilatın toplantılarına da iştirak etti⁹² ve yakalandığı şeker hastalığı sonucu 8 Aralık 2003'de hayatını kaybetti.

Hareketin diğer önemli ismi Abbas Medeni, 1931'de Sidi Ukbe'de doğdu ve Fransız okullarında eğitim gördü. Londra'da 1975-1978 yılları arasında doktorasını tamamladı ve Cezayir'de akademisyenlik yaptı.⁹³ Diğer İslamcılarla birlikte 1982'de yayımlanan bildiriye o da imza attı.⁹⁴ Bu

⁸⁴ Çapar, "Manda Yönetiminden Sonra Tunus ve Cezayir'de Siyaset", 36.

⁸⁵ Mohamed Ben-Madani, "Chadli Bendjedid obituary", a.y.

⁸⁶ Çapar, "Manda Yönetiminden Sonra Tunus ve Cezayir'de Siyaset", 37.

⁸⁷ Tulga, *Cezayir'de Geçmişten Günümüze İslamcı Hareket*, 12-14.

⁸⁸ M. Ahmet Varol, "Batı'ya Parmak Isırtan İslâm Ülkesi", *Altınoluk* S53(Temmuz 1990), 15.

⁸⁹ <http://www.vahdet.info.tr/isdunya/dosya2/0362.html>, (Erişim Tarihi 05.09.2022).

⁹⁰ Varol, "Batı'ya Parmak Isırtan İslâm Ülkesi", 15.

⁹¹ Abdulkadir Turan, "Cezayir ve Cezayir'deki İslami Hareketler", *Strateji Düşünce ve Analiz Merkezi*, (2020), 24.

⁹² Varol, "Batı'ya Parmak Isırtan İslâm Ülkesi", 14.

⁹³ Hüsam el-Hidât, "el-Cebhetü'l-İslâmiyyetü'l-İnkâz", a.y.

ve bunun gibi rejim karşıtı faaliyetlerinden dolayı hayatı boyunca pek çok kez tutuklanıp serbest bırakılan Medeni,⁹⁵ 80'lerin başında ortaya koyduğu aktivist tavrını etkin şekilde devam ettirdi. Halkın yüksek işsizlik oranları ve yoksullukla mücadele ettiği bu dönemde, 1988 Ekmek Ayaklanması patlak verdi. Söz konusu ayaklanmada halkın yanında yer alan Abbas Medeni ve Ali Belhac, Şadli b. Cedîd hükümetine karşıtı söylemlerini en yüksek tondan dile getirdi. 1989'da Tipasa'da meydana gelen depremde halkın yardımına koşan *İslamî Selamet Cephesi*, hem rejim karşıtlığıyla hem de halkın yardımına koşan kucaklayıcı tavrıyla halk arasında popülaritesini artırdı.⁹⁶

Çok partili siyasi hayatın etkin şekilde yürürlüğe girmesini savunan, Cezayirlinin yanında olan İslamî grup, halkın başkaldırısını fırsat bilerek, yeni anayasanın ivedilikle yürürlüğe girmesini talep etti. 23 Şubat 1989'daki yeni anayasa oylaması kabul edildi ve resmî olarak 1989 Anayasası yürürlüğe kondu. Bu anayasa Cezayir'de ilk kez yapılacak çok partili seçimlerin habercisi oldu. Böylelikle Abbas Medeni, Cezayir İçişleri Bakanlığı'na 22 Ağustos 1989'da sunduğu dilekçeyle *İslamî Selamet Cephesi*'nin resmî olarak tanınmasını istedi. Nihayet 6 Eylül 1989'da resmî olarak İslamî Selamet Cephesi kurulmuş oldu.⁹⁷ Cephe'nin kurucu lideri Abbas Medeni olarak belirlenirken, Ali Belhac kurucu yardımcı olarak göreve getirildi. 60 kişiden oluşan Şura Meclisi ile *el-Munkız* yayın organı sayesinde görüşmeler karara bağlandı ve alınan kararlar *el-Munkız*'da yayınlandı.⁹⁸ 2008 yılından itibaren Katar'ın Doha şehrinde ikamet eden Abbas Medeni,⁹⁹ 24 Nisan 2019'da Doha'da hayatını kaybetti.¹⁰⁰

Hareketin diğer önemli isimlerinden Ali Belhac ise, 1956'da Tunus'ta doğdu. Fransız sömürgesi döneminde ailesini kaybetti. 1983-1987 yılları arasında Mustafa Buyali'nin cihatçı hareketine katılma suçundan tutuklandı. Abdullatîf Sultânî ve Ahmed Sahnûn gibi Cezayirli bilim adamlarından etkilendi, Hasan el-Benna, Seyyid Kutub ve Abdulkâdir Avde gibi alimlerin kitaplarını tetkik etti. Ekim 1988 isyanlarından sonra tekrar tutukluk süreci geçiren Ali Belhac, kısa süre sonra serbest bırakıldı. Şeriat, edebiyat ve siyaset alanlarında uzmanlaşan Ali Belhac, Şeyh Ömer el-Arbâvî, Şeyh Abdullatîf Sultânî, Şeyh Abdülbaki es-Sahrâvî ve Şeyh Ahmed Sahnûn'u yakın markaja alması onun *İslamî Selamet Cephesi*'nin kurucu yardımcılığına getirilmesine vesile oldu.¹⁰¹ Cephe'nin birçok mensubuyla 1991'de gözaltına alınan Ali Belhac, 2003 yılında salıverildi. Sonraki süreçte muhtelif protesto ve kınama girişimlerinde aktif şekilde yer alması yüzünden birçok kez hapse atıldı. 2014'teki

⁹⁴ Hüsam el-Hıdât, "el-Cebhetü'l-İslâmiyyetü'l-İnkâz", a.y.

⁹⁵ Hüsam el-Hıdât, "el-Cebhetü'l-İslâmiyyetü'l-İnkâz", a.y.

⁹⁶ Ray Takeyh-Nikolas K. Gvosdev, *The Receding Shadow Of The Prophet: The Rise And Fall Of Radical Political Islam*, (USA: Praeger Publishers, 2004), 45.

⁹⁷ Amireş, "Cezayir'de İslamî Kurtuluş Cephesi (İslami Selamet Cephesi) (1988-1991)", 78.

⁹⁸ Baloğlu, *Batı Medyasında Cezayir İslamî Selamet Cephesi Hareketi (1989-1992)*, 46.

⁹⁹ Baloğlu, *Batı Medyasında Cezayir İslamî Selamet Cephesi Hareketi (1989-1992)*, 41.

¹⁰⁰ Abdel Razek Abdallah, Safiye Karabacak, "Cezayir İslami Selamet Cephesi lideri Medeni'nin cenazesi defnedildi", *Anadolu Ajansı*, 27.04.2019, <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/cezayir-islami-selamet-cepnesi-lideri-medeninin-cenazesi-defnedildi/1464271> (Erişim Tarihi 29.12.2021).

¹⁰¹ Hüsam el-Hıdât, "el-Cebhetü'l-İslâmiyyetü'l-İnkâz", a.y.

seçimlere katılmak istedi fakat başvurusu kabul edilmedi.¹⁰² Halen hayatta olan Ali Belhac, sosyal medya üzerinden takipçileriyle iletişim kurmaktadır.¹⁰³

b. 1990 Seçimlerinde İslamî Selamet Cephesi

80'lerin başında hatırı sayılır şekilde Cezayir'de kendini gösteren İslamî hareket, farklı yönlerden *Cebhetü't-Tahrîri'l-Vatanî*'yi ablukaya aldı. 1989 Anayasa değişikliğiyle başlayan çok partili siyasi hayat süreci, 12 Haziran 1990 yerel seçimlerine girecek 58 yeni partinin siyasî arenada boy göstermesiyle sonuçlandı.¹⁰⁴ Söz konusu seçime girecek olan partilerden biri olan *İslamî Selamet Cephesi*, şeriat temelli İslam devleti anlayışıyla meydanlarda kendini gösterdi. Cephe bu seçimleri kazanmakla hem belediyelerde söz sahibi olup 28 yıldır iktidarda tek başına bulunan rejime darbe vurmaya hem de bu darbenin artçısı olarak *Cebhetü't-Tahrîri'l-Vatanî* üyelerinden oluşan meclisi bertaraf edip ülkeyi erken genel seçime götürmeyi amaçlamaktaydı.¹⁰⁵ Nihayet *İslamî Selamet Cephesi*, 12 Haziran 1990 yerel seçimden galibiyet elde etti.¹⁰⁶ *İslamî Selamet Cephesi*, Cezayir'de var olan İslamî hareket liderlerinin (en-Nehda hareketinin liderliğini üstlenen Şeyh Abdullah Câballâh ve Hamas hareketinin kurucusu olan Mahfûz Nahnâh) iş birliği tekliflerini reddetti.¹⁰⁷

Hükümet ise *İslamî Selamet Cephesi*'nin 1990 yerel seçimlerinden elde ettiği galibiyeti hazmedemiyordu. Ayrıca süreç içerisinde *İslamî Selamet Cephesi*'nin kullandığı cami ve okullarda yeni üye kabulü işlemlerine yaptırım uygulama ve cepheyi karalama faaliyetlerine ara vermeden devam etti.¹⁰⁸ Bu durum *İslamî Selamet Cephesi*'ni rejim karşıtı protesto gösterisi düzenlemeye sevk etti.¹⁰⁹ Ancak söz konusu protestolar ülkede kaos ortamı yaratacak cihetten değildi. En azından *İslamî Selamet Cephesi*'nin amaçları arasında bu yoktu. 25 Mayıs 1991 günü başlayan protestolar, basının rejim yanlısı bir tavırla *İslamî Selamet Cephesi*'nin kötülemesi üzerine cephe liderleri bu duruma tepki gösterdiler. Bunun üzerine 4 Haziran 1991'de dönemin devlet başkanı Şadli b. Cedîd'in emriyle sıkıyönetim ilan edildi. 27 Haziran'daki cumhurbaşkanlığı seçimleri de Aralık 1991'e ertelendi.¹¹⁰ *İslamî Selamet Cephesi*'nin sıkıyönetim karşıtı manifesto yayınlamasıyla devam eden süreç içerisinde¹¹¹ nihayet 26 Aralık 1991'de ilk tur seçimleri yapıldı ve *İslamî Selamet Cephesi*, 188 milletvekili ile listede adını ilk sıraya yazdırdı.¹¹²

¹⁰² "Ali Belhac kimdir?", *Doğru Haber*, 13.04.2022, <https://dogruhaber.com.tr/haber/828727-ali-belhac-kimdir> (Erişim Tarihi 05.09.2022).

¹⁰³ Ali Belhac kimdir?", a.y. ayrıca bkz. "el-Heyetü'l-İ'lâmiyyü li'ş-Şeyh Alî Belhac", *Youtube*, <https://www.youtube.com/channel/UCTMQCamV5GFBDh6AUh15bfw>, (Erişim Tarihi 05 Eylül 2022).

¹⁰⁴ Hunter, "The Islamic Fundamentalist Movement in Algeria", 13.

¹⁰⁵ Cezayir'de Yeni Dönem", (yazarı belirtilmemiş), *Olaylara Objektif* 15 (Temmuz 1990), 4.

¹⁰⁶ Çakır, "Emperyalistlerin Maskesi Cezayir'de Düştü!", 3.

¹⁰⁷ Amireş, "Cezayir'de İslamî Kurtuluş Cephesi", 81

¹⁰⁸ Çakır, "Emperyalistlerin Maskesi Cezayir'de Düştü!", 3.

¹⁰⁹ Amireş, "Cezayir'de İslamî Kurtuluş Cephesi", a.y.

¹¹⁰ Amireş, "Cezayir'de İslamî Kurtuluş Cephesi", 82.

¹¹¹ Amireş, "Cezayir'de İslamî Kurtuluş Cephesi", 84.

¹¹² John P. Entelis - Lisa J. Arone, "Karışıklık İçindeki Cezayir: İslam, Demokrasi ve Devlet", çev. Mehmet Çevik, *Dünya ve İslam Dergisi* 15 (1993), 60.

İkinci tur seçimlerine (16 Ocak 1992) açık ara farkla önde başlayan *İslamî Selamet Cephesi*, avantajlı durumdaydı. Nitekim sadece 28 milletvekili çıkarması seçimleri kazanması için yeterliydi. Ne var ki *İslamî Selamet Cephesi*'ne karşı *Cebhetü't-Tahrîrî'l-Vatanî* son kozunu kullanmak istedi ve 11 Ocak 1992'de Şadlı b. Cedîd'i darbe girişimiyle görevden aldı. Stratejik bir hamleyle 30 yıldır Fas'ta sürgün bulunan Muhammed Budiyaf, Şadlı b. Cedîd'in yerine göreve getirildi. Rejimin muhalif tavrının semeresi olarak devamında hedef noktası olarak belirlenen *İslamî Selamet Cephesi*'ne camilerde toplanmalarını için kısıtlamalar getirildi. Teşkilatın önemli isimleri gözaltına alındı ve Osman Yasari, *İslamî Selamet Cephesi*'nin yeni lideri olarak belirlendi. Bu darbelerden sonra cephe, 1990 yerel seçimlerinden elde ettiği belediyeleri kaybetti.¹¹³ Kötü gidişat *İslamî Selamet Cephesi*'nin rejim tarafından Mart 1992'de kapatılmasıyla son buldu.¹¹⁴ Kapatılmanın ardından kurucu lider Abbas Medeni ve kurucu yardımcısı Ali Belhac'a 12'şer yıl, diğer cephe üyelerine ise 4 ile 8 yıl arasında değişen hapis cezası verildi.¹¹⁵

İslamî Selamet Cephesi kapatıldıktan sonra, hem muhalif kesimlerden hem de cephe içerisinde bulunanlardan oldukça yoğun silahlanma faaliyetleri kendini gösterdi. Küçükü büyüklü gruplar, *İslamî Selamet Cephesi*'ni sarahaten savunma ya da bu şekilde görünüp gizli farklı amaçlar güderek rejim muhalifi bir tavırla teşkilatlanmaya başladı.¹¹⁶ Bu süreçte *Armée Islamique du Salut (AIS)*, *Groupe(s) Islamique Armée(s) (GIA)*, *Front Islamique du Djihad en Algérie (FIDA)*, *Ligue Islamique de la Da'wa et du Djihad (LIDD)*, *Mouvement Islamique Armée (MIA)*, *Houmat Eddaoua Salafia (HES)* gibi gruplar ortaya çıktı.¹¹⁷

Şiddet eylemlerinin doruk noktasına ulaştığı 1994-1997 yılları arasında en etkili olan iki oluşum *Armée Islamique du Salut (AIS)* ve *Groupe(s) Islamique Armée(s) (GIA)*'dir.¹¹⁸ Buyalistlerin *Silahlı İslamî Cezayir Hareketi (MAIA)*'nden ayrılıp *Mouvement Islamique Armée (MIA)*'ye entegre olması, 1980'lerde Sovyetlere karşı savaşan "Afganlar" isimli Cezayirliilerin oluşturduğu grubun etkin hale gelmesi, İslamî Selamet Cephesi üyelerinin ve sempatanlarının zaman içinde salıverilmesi ve bu grubun kendi ideolojileriyle tekrar bir araya gelip irili ufaklı hizipleşmeleri¹¹⁹ ve son olarak da sosyo-ekonomik yönden buhran içerisinde olan halkın gruplaşması *İslamî Selamet Cephesi*'nin dağılmasından sonra ortaya çıkan söz konusu grupların teşekkülünde önemli rol oynadı.¹²⁰

İslamî Selamet Cephesi var olduğu süreçte silahlanmaya başvurmadi. Ancak kendi içerisinde bir oluşum olarak ortaya çıkan *İslamî Selamet Cephesi*'nin askeri kanadını oluşturan *İslamî Kurtuluş Ordusu (AIS/IKO)* silahlanma konusunda oldukça tehditkâr davrandı. *İslamî Selamet Cephesi*'nin

¹¹³ Çakır, "Emperyalistlerin Maskesi Cezayir'de Düştü!", 4.

¹¹⁴ Taylan Özgür Kaya, "Bölgesel Bir Kompleks Olarak Mağrip", *Çankırı Karatekin Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 6/1 (2016), 652.

¹¹⁵ "Kılıçla Geldi Kılıçla Gitti", (yazarı belirtilmemiş), *Altunluk*, 78, (Ağustos 1992), 40.

¹¹⁶ Paul Collier - Nicholas Sambanis, *Africa Understanding Civil War: Evidence and Analysis*, (Washington: The World Bank Publisher, 2005), 230.

¹¹⁷ Collier - Sambanis, *Africa Understanding Civil War: Evidence and Analysis*, 227.

¹¹⁸ Collier - Sambanis, *Africa Understanding*, 227.

¹¹⁹ Collier - Sambanis, *Africa Understanding*, 231.

¹²⁰ Collier - Sambanis, *Africa Understanding*, 232.

önemli kadrolarında görev almış Enver Haddam gibi isimler, bu şiddet yanlısı oluşum hakkında zaman zaman açıklama yapmak zorunda kaldı. Nitekim Batı'yı sömürge üzerinden şiddetvari tavır takınmakla suçlayan *İslamî Selamet Cephesi*'ne "Siz de şiddet yanlısı bir tutum içerisindeyiz" gibi söylemler yöneltiyordu.¹²¹

İslamî Selamet Cephesi dağılma sürecine girse de aynı süreç içerisinde Liamin Zerval yönetimi ile siyasal İslamcı gruplar arasında müzakerelere devam etti. Ancak generallikten devlet başkanlığına getirilen Zerval'in katı tavrı neticesinde herhangi bir uzlaşmaya varılamadı.¹²² Roma'da 1994'te gerçekleştirilen müzakerede, Cezayir'in kendi iç meselesini halledebileceği ve *İslamî Selamet Cephesi*'nin kapatılması kararının iptali gibi konular gündeme getirildi. Ne var ki Zerval, tüm alınan kararlar ve teklifleri reddetti.¹²³

İçeride kendi varlığını sürdürmeye çalışan *İslamî Selamet Cephesi* dışarıda da diplomatik ilişkilerle dünya kamuoyuna iyimser bir mesaj vermek istiyordu. Bu minvalde 15 Şubat 1996'da Güney Afrika Cumhuriyeti'nin başkenti Cape Town'da Cumhurbaşkanı Nelson Mandela ile görüşmeler düzenlendi. Görüşme Cezayir'de menfi şekilde karşılandı. Çünkü muhalif kesim Mandela'yı teröristlerle görüşmekle itham etti.¹²⁴ Son tahlilde 1999 seçimlerinde başa gelen Abdülaziz Buteflika yönetimiyle mutabakata varamayan *İslamî Selamet Cephesi*, Hamas gibi dönemin diğer teşkilatlarının daha ön plana çıkmasına neden oldu ve *İslamî Selamet Cephesi* tamamen dağıldı.¹²⁵ Dağılma neticesinde 1992-2002 yılları arasında meydana gelen çatışmalarda birçok sivil ölürken binlerce insan da yerinden oldu.¹²⁶

c. *İslamî Selamet Cephesi*'nin Dini ve Siyasi Görüşleri

İslamî Selamet Cephesi, kangren olarak gördüğü çağdaş dönem sorunlarına çözüm üretmeye çalışırken Cezayirli Müslümanlar üzerinden tüm dünya Müslümanlarının ortak sorunun Kur'ân ve sünnetten uzaklaşmak olduğunu ısrarla vurguladı. Bu yüzden çözüm olarak sunduğu her bir formülü mutlaka Kur'ân ve sünnetten delillerle destekledi.¹²⁷ Küreselleşen dünyada artan münasebetler gereği Batı medeniyetleri ve farklı kültürlerle etkileşimlerin artması nedeniyle Müslüman toplumlarda ve Cezayir'de var olan dinî, siyasi, sosyo-ekonomik ve kültürel asimilasyonu yok etmek adına yaşamın içinden her bir mevzûyu ele almaya çalıştı.¹²⁸

¹²¹ "İslami Selamet Cephesi ve Nahda Davadan Döndü mü?", (yazarı belirtilmemiş), *Gerçek Hayat*, 21 (Mart 2001), 7.

¹²² Mufid Abdurrahman "Cezayir'de İslamcıların İktidara Gelecekleri Tahmininde Bulunan CIA Yetkilisi ile Söyleşi Graham Fuller: Cezayir Birkaç Sene İçerisinde Kapsamlı Bir Kanlı İç Savaşa Girecek", çev. Ahmed Rânâ, *İktibas Dergisi* 15/220 (Nisan 1997), 17

¹²³ Le Suesur, *Between Terror and Democracy: Algeria since 1989*, 67.

¹²⁴ "Cezayir Cuntası FIS- Mandela Görüşmesini Protesto Etti", (yazarı belirtilmemiş), *Haksöz* 60, (Mart 1996), 46.

¹²⁵ Ahmet Emin Dağ, "Bedeli Ağır Dönüşüm Cezayir", *Gerçek Hayat*, 20, (Mart 2001), 10-11

¹²⁶ Baloğlu, *Batı Medyasında Cezayir İslamî Selamet Cephesi Hareketi (1989-1992)*, 66.

¹²⁷ Muharrem Tan, "Cezayir İslamî Kurtuluş Cephesi'nin Siyasi Programı", *Dünya ve İslam* 4, (1990), 149.

¹²⁸ Tan, "Cezayir İslamî Kurtuluş Cephesi'nin Siyasi Programı", 148.

Müstemlekeye karşı söylemler *İslamî Selamet Cephesi*'nin sayesinde daha yüksek tondan dile getirildi ve önceleri hizipleşen gruplar topyekün bir hareketle bağımsızlığı kazanmayı başardı. Bundan sonraki süreçte İslam'a göre yaşamayı yeniden temin edecek kuralların şeriata göre günlük hayata uygulanması gerekiyordu. Ne yazık ki bu, tek partili yönetimin etkin olduğu takriben 30 yıllık süreçte pek mümkün olmadı. Halkı birçok yönden uyandıracak yenilikler yapmayı planlayan *İslamî Selamet Cephesi*, sömürge karşıtı tavrını her koşulda dile getirirken, kitle iletişim araçları üzerinden halka aşılacak ideolojilerin bertaraf edilmesini ve süreli veya süresiz yayınların halkı dini anlamda bilgilendirecek şekilde tekrar düzenlenmesini kendine amaç olarak belirledi.¹²⁹

Bu noktada *İslamî Selamet Cephesi* kurucu lideri Abbas Medeni'nin görüşlerine değinecek olursak; onun görüşlerini şekillendiren ana unsur ise moderniteydi. Çünkü o, teknoloji ve bilimde önde olan Batı medeniyetleriyle İslam toplumunu kıyaslayarak Batı medeniyetlerine insanın içindeki akidevî ve psikolojik boşluğu hangi teknoloji ve/veya bilimin dolduracağını sordu.¹³⁰ Batıyla kıyasında İslam toplumlarının uygarlık seviyesine ulaşabilmesi için Batı'nın iyi ve kötü yönlerine titizlikle dikkat etmesi gerektiğini savunan Abbas Medeni, Batı'nın uygarlık inşasında kullandığı üç unsura kan, ter ve mürekkebe dikkat çekti.¹³¹ Ona göre Batı ekonomik, toplumsal ve sosyal sorunlarını felsefe ve bilimle halletmeye çalışırken insanî değerlerini yok etmiştir.¹³²

İlk ve en önemli hedeflerinin şariat temelli bir İslam devleti kurmak olduğunu vurgulayan *İslamî Selamet Cephesi*, şariat kanunları üzerinden hem kendi varlığını meşrû kılıyor hem de İslam devletinin kapsayıcı ve devamlılığının buna bağlı olduğu fikrini empoze ediyordu. Abbas Medeni'nin bir röportajında (6 Mayıs 1990) şariatın yürürlüğe girmesinin her yönden eksiksiz bir İslam Devletinin kurulması ve halkla bu yönde bütünlük sağlanmasıyla mümkün olacağını söylemesi dikkat çekicidir.¹³³ *İslamî Selamet Cephesi*, şariatın Rabbanî ruhla beslenen, Kur'ân ve sünnetle desteklenen yegane hukuk kuralları olduğunu ve yaşamın her alanında kapsayıcı bir rol oynadığını belirttikten sonra¹³⁴ görüşlerini Kur'an'dan getirdiği ayetlerle temellendirmeye çalışmıştır.¹³⁵

1990 seçimlerinin ardından kendisine yöneltilen soruları yanıtlayan Abbas Medeni, "Biz İslam Cumhuriyetinin temelini attık. Bundan böyle Cezayir'e Kur'ân hakim olacak."¹³⁶ şeklinde açıklama yaparken, Ali Belhac ise; "Tüm dünyaya ilan etmek isteriz ki; bizim hedefimiz belediyeler veya eyaletler değildir. Hedefimiz Allah'ın kitabı Kur'ân'ın egemenliğinin kurulmasıdır."¹³⁷ şeklinde bir beyanda bulunmuştur. Batı'nın Cezayir'de yeni bir İran ve Humeyni mi ortaya çıkıyor? endişesine

¹²⁹ Tan, "Cezayir İslamî Kurtuluş Cephesi'nin Siyasi Programı", 168-169.

¹³⁰ Mehmet Kuşçu, "Cezayir, Abbasi Medeni ve İslamî Çözüm", *Haksöz*, 12, (Mart 1992), 12.

¹³¹ Kuşçu, "Cezayir, Abbasi Medeni ve İslamî Çözüm", 12.

¹³² Kuşçu, "Cezayir, Abbasi Medeni ve İslamî Çözüm", 13.

¹³³ Hidayet Gülşen, "Abbasi Medeni: 'İran Bizim Modelimiz Değil'", *Olaylara Objektif*, 15, (Temmuz 1990), 8.

¹³⁴ Tan, "Cezayir İslamî Kurtuluş Cephesi'nin Siyasi Programı", 170.

¹³⁵ Tan, "Cezayir İslamî Kurtuluş Cephesi'nin Siyasi Programı", 152.

¹³⁶ Çakır, "Emperyalistlerin Maskesi Cezayir'de Düştü!", 3.

¹³⁷ Çakır, "Emperyalistlerin Maskesi Cezayir'de Düştü!", a.y.

karşı Abbas Medeni,¹³⁸ “Biz Humeyni’nin değil, Peygamber Muhammed’in taraftarlarıyız.”¹³⁹ açıklamasında bulunmuştur. Bu bağlamda Fas’ın önemli dinî liderlerinden olan Abdelillah Bankirâne; “Cezayir İran değildir. Abbas Medeni ılımlıdır ve özgürlüklerin ihlal edilmesine izin vermez. Cezayir Sünnî bir ülkedir, yeni bir İran doğmaz.” şeklindeki açıklamasıyla Medeni’yi desteklemiştir.¹⁴⁰

İslam devletinin nasıl teşkilatlanacağı meselesi, İslamî Selamet Cephesi’nde her dönem gündeme gelen konulardandır. Kurucu lider Abbas Medeni, değişimin İslam akîdesinin işlerliğiyle mümkün olacağını savunurken, cephenin Abbas Medeni’den sonra göreve getirilen ikinci başkanı Muhammed Said de cihad mantığı üzerinden şeriatın yaygın ve sürekliliğinin sağlanmasının Cezayir’de bir asırdan fazladır devam eden sömürge zihniyetinin yok olmasına imkan sağlayacağını dile getirmiştir.¹⁴¹ *İslamî Selamet Cephesi*’nin üçüncü başkanı Abdülkadir Hâşânî ise manevî ruhla çıktıkları bu yolda şehit düşen her bir ferдин kanlarının aktığı Cezayir topraklarının İslam devletiyle şereflendirilmesi gerektiğini savunmuştur.¹⁴²

Bu kabulde, İslam devletinde uygulanacak şeriatla, insan onurlu hale gelecektir. Yeryüzünde var olan hiçbir akide bunu temin edecek güçte değildir.¹⁴³ İslam devletinde hukukî düzenlemeyi şeriatla sağlamayı planlayan, İslamî Selamet Cephesi’nin demokrasiye bakışı menfi olmuştur. Bu noktada *İslamî Selamet Cephesi*’nin kurucu yardımcısı Ali Belhac, “Seçimlerden elde ettiğimiz zafer, demokrasinin değil İslam’ın zaferidir. Bizim için doğrular ve yanlışlar vardır. Seçimle ya da seçimsiz zafer bizim olacaktır.”¹⁴⁴ sözleriyle 1990 yılında ilk kez çok partili seçimlerde kazandıkları başarıyı demokrasiye değil, İslam’ın kendisinde mündemiç kıldığı zafer ruhuyla bağdaştırmıştır. Yine *İslamî Selamet Cephesi*’nin liderlerinden Abdülkadir Hâşimî, demokrasiyi “şeytan işi” olarak tanımlamış, Batı’yla yapılan mücadeleleri ve harpleri, hak ile batılın mücadelesi olarak yorumlamıştır. Ona göre Allah Batı’yı AIDS gibi bir bela ile imtihan ederken, Batı toplumları da Müslümanları kendilerine benzetmeye çalışmaktadır.¹⁴⁵

İslam dininin büyük bir kültürel zenginliğe sahip olduğunu savunan *İslamî Selamet Cephesi*, Arapçayı Kur’ân ve sünnetin dili olması sebebiyle üstün tutmuş, bu dilin millî birlik bilinciyle hareket eden kitleleri birleştirebilmesi yönünden de önemli bir yere sahip olduğunu vurgulamıştır.¹⁴⁶ Hareketin amacı seçkin İslam kültürünü asimilasyona uğramadan gelecek nesillere aktarmaktır.¹⁴⁷ Eğitim alanında şeriata uygun olarak kız ve erkeklerin ayrı mekanlarda okutulmasını savunmuştur. Meslek

¹³⁸ A. Burak Bircan, “Cezayir’de Tarihle Randevü”, *İktibas Dergisi* 8/142 (Ekim 1990), 10.

¹³⁹ “Cezayir’de Halk Allahuekber Dedi”, (yazarı belirtilmemiş), *İktibas*, 8/139 (Ekim 1990), 41.

¹⁴⁰ “Cezayir’de Halk Allahuekber Dedi”, 41.

¹⁴¹ Muhammed Said, “Cezayir Müslümanlarının Direnişi”, *Haksöz*, 12 (1992), 5.

¹⁴² Said, “Cezayir Müslümanlarının Direnişi”, 5.

¹⁴³ Tan, “Cezayir İslamî Kurtuluş Cephesi’nin Siyasi Programı”, 170.

¹⁴⁴ “Kur’ân Cezayir’de Hakim Olacak”, (yazarı belirtilmemiş), *Olaylara Objektif*, 15, (Temmuz 1990), 7.

¹⁴⁵ “Demokrasi Kafirliktir”, (yazarı belirtilmemiş), *İktibas*, 10/158 (Şubat 1992), 46.

¹⁴⁶ Tan, “Cezayir İslamî Kurtuluş Cephesi’nin Siyasi Programı”, 167.

¹⁴⁷ Tan, “Cezayir İslamî Kurtuluş Cephesi’nin Siyasi Programı”, 168.

edindirme ve istihdamı sağlama politikalarını gündeme getirmişler ve liseyi zorunlu tutup İslam'a uygun bireylerin yetiştirilmesi esasını benimsemiştir.¹⁴⁸

Kadın konusunda özellikle bağımsızlık sonrası süreçte kadına gereken değerin verilmediği görülmekte, kadınların yine kendi çabalarıyla toplumda yer edinmeye çalıştıkları anlaşılmaktadır.¹⁴⁹ *Ulusal Cezayirli Kadınlar Birliği (UNFA)* ve *Cebhetü't-Tahrîr'l-Vatanî*'ye bağlı bir teşkilatla Cezayirli kadınlar, 19-23 Kasım 1966'da ilk toplantılarını gerçekleştirdiler de *Cebhetü't-Tahrîr'l-Vatanî* yönetimi, kadınlar ve hakları konusuna fazla önem vermemiştir.¹⁵⁰ 1988, *İslamî Selamet Cephesi* 1990 seçimlerinde zafer elde ettiğinde daha önceki ayaklanmalarında rejim karşıtı tarafta yer alan kadınlara kadın hakları konusunda güvence verilmiştir.¹⁵¹

Cezayirli Müslümanların sıkıntılarını çare bulmaya çalışan *İslamî Selamet Cephesi*, toplumun kanayan yarası olan ekonomi mevzûsunu da etraflıca ele almıştır. Buna göre üretimin durduğu Cezayir'de yapılması gereken en önemli şey, tarımdan ticarete her türlü ekonomik faaliyetlerde ıslahatların yapılıp yeniden üreten bir Cezayir var etmektir.¹⁵² Allah'ın kendilerine bahsettiği toprakların önemini vurgulayan *İslamî Selamet Cephesi*, tarımsal üretimde devamlılığı sağlamak için toprak ıslahı ve toprağın dağıtımını konusunda oldukça hassas davranmıştır. Halka üretimin denetim altında olacağı ve israfın önüne geçileceği teminatı verilmiştir.¹⁵³ Sanayi için de aynı şekilde üretim desteklenirken ham maddede dışa bağımlılığı azaltacak hamlelerin bir an önce hayata geçirilmesi gerektiği vurgulanmıştır.¹⁵⁴ Vergi ve gelir dağılımları ile ilgili düzenlemelerin yapılması ve ekonomiyi iyileştirme politikalarının hayata geçirilmesi hususunda hassas davranacaklarını vurgulayan *İslamî Selamet Cephesi*, İslam bankalarının faizsiz kredi temini sağlamaları ve fonların halkın yararına olacak şekilde sistemleştirmeleri gerektiğini belirtmiştir.¹⁵⁵

Sonuç

1830'da gerçekleşen Fransız sömürgesinden sonra Cezayir halkı, kendilerine uygulanan asimile politikasına karşı ciddi bir mukavemet göstermiştir. Bu karşı koyuş sadece halk nezdinde kalmamış, Abdülkâdir el-Cezâirî, İbn Bâdis ve Mâlik b. Nebî gibi Cezayir'in dinî ve siyasî önderleri de istiklal harbi sırasında ve bağımsızlık sonrası süreçte ülkenin içinde bulunduğu çıkmazlara çözüm bulabilmek amacıyla kaleme aldıkları eserlerle ve kurdukları teşkilatlarla sömürgeye karşı büyük bir mücadele vermişlerdir. Ülkenin 1962 yılında bağımsızlığına kavuşmasından sonra başa geçen sosyalist ideolojideki Ahmed b. Bella'nın tek partili rejimi, hoşgörüsüz ve müsamahasız tavırlarıyla sömürge döneminden farksız bir yönetim anlayışı benimsemiştir. Ondan sonra başa geçen Hûvârî Bû

¹⁴⁸ Tan, "Cezayir İslamî Kurtuluş Cephesi'nin Siyasi Programı", 163.

¹⁴⁹ Esra Çimen Karayürek, "Cezayir Bağımsızlık Savaşında Kadınların Katkısı", *Akdeniz Havzası ve Afrika Medeniyetleri Dergisi* 1/3 (2021), 66.

¹⁵⁰ Karayürek, "Cezayir Bağımsızlık Savaşında Kadınların Katkısı", 68.

¹⁵¹ "Cezayir'de Halk Allahuekber' Dedi", 41.

¹⁵² Tan, "Cezayir İslamî Kurtuluş Cephesi'nin Siyasi Programı", 155.

¹⁵³ Tan, "Cezayir İslamî Kurtuluş Cephesi'nin Siyasi Programı", 156.

¹⁵⁴ Tan, "Cezayir İslamî Kurtuluş Cephesi'nin Siyasi Programı", 157.

¹⁵⁵ Tan, "Cezayir İslamî Kurtuluş Cephesi'nin Siyasi Programı", 161.

Medyen ve Şadli b. Cedîd yönetimleri de halkın beklentisini karşılamazken ülkenin toplumsal ve ekonomik sorunları daha çetrefilli bir hale gelmiştir.

Bu süreçte 12 Kasım 1982’de Abbas Medeni ve Ali Belhac’ın da aralarında bulunduğu bir grup İslamcı, halkın sorunlarına çözüm olacak formülün şariat olduğunu savunarak 14 maddelik bir bildiri yayınlamıştır. Ekim 1988’de patlak veren Ekmek Ayaklanması dahil rejim karşıtı çoğu protestoda en ön safta bulunan Abbas Medeni, 1989 Anayasasının kabulünün ardından çok partili siyasi hayata geçiş döneminde *İslamî Selamet Cephesi*’ni kurmuştur. *İslamî Selamet Cephesi* kurulduğu anda halk tarafından oldukça rağbet görmüş ve 1990 yerel seçimlerinde büyük bir başarı sağlamıştır. Şadli b. Cedîd rejiminin bu sonuçtan memnun olmaması, *İslamî Selamet Cephesi*’nin sonunu hazırlamıştır. Nitekim 1991 genel seçimlerinin de zaferle sonuçlanacağına inanan *İslamî Selamet Cephesi*, çalışmalarına devam ederken 4 Haziran 1991’de ilan edilen sıkıyönetim nedeniyle seçimler ertelenmiştir. İlk tur seçimlerinin galibi *İslamî Selamet Cephesi* olmasının akabinde ikinci tur seçimleri yapılamadan Ocak 1992’de Şadli b. Cedîd yönetimi darbeye indirilip yerine Muhammed Buteflika getirilmiş ve *İslamî Selamet Cephesi*, Mart 1992’de kapatılmıştır. 90’ların sonuna kadar farklı küçük gruplar tarafından temsil edilse de yeniden teşkilatlanma sürecine girememiş ve tamamen dağılmıştır. Sömürge karşıtı tavırları ve İslam devleti inşa etme gayesiyle diğer İslamî hareketler gibi baskıcı rejimlerin müdahaleleriyle karşılaşan *İslamî Selamet Cephesi*’nin Cezayir’in şariatle yönetilmesi yönündeki çabaları da sonuçsuz kalmıştır.

Kaynakça

- Abdurrahman, Mufid. “Cezayir’de İslamcıların İktidara Gelecekleri Tahmininde Bulunan CIA Yetkilisi ile Söyleşi Graham Fuller: Cezayir Birkaç Sene İçerisinde Kapsamlı Bir Kanlı İç Savaşa Girecek”. çev. Ahmed Rânâ. *İktibas* 15/220 (Nisan 1997), 17-21.
- Ali, Zeki. “Cezayir Müslümanları”. *Selâmet Dergisi* 1/24 (31 Ekim 1947), 11.
- “Ali Belhac kimdir?”. *Doğru Haber*. 13.04.2022. <https://dogruhaber.com.tr/haber/828727-ali-belhac-kimdir>, (Erişim Tarihi 05.09.2022).
- Amireş, Muhammed. “Cezayir’de İslamî Kurtuluş Cephesi (İslamî Selamet Cephesi) (1988-1991)”. çev. Haluk Ersoy. *Dünya ve İslam* 8 (1 Ekim 1991), 75-84.
- Abdel Razek Abdallah, Safiye Karabacak. “Cezayir İslami Selamet Cephesi lideri Medeni’nin cenazesi defnedildi”. *Anadolu Ajans*, 27.04.2019. <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/cezayir-islamî-selamet-cepnesi-lideri-medeninin-cenazesi-defnedildi/1464271> (Erişim Tarihi 29.12.2021).
- Apak, Âdem. *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi (2)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 13. Baskı, 2015.
- Baktıaya, Adil. “1830: Fransa’nın Cezayir’i İşgali, Abdülkadir’in Yükselişi ve Amerika’nın Kamuoyunda ‘Abdülkadir’ Hayranlığı”. *Ortadoğu Etütleri* 1/2 (Ocak 2010), 144-169.
- Baloğlu, Leyla Nur. *Batı Medyasında Cezayir İslamî Selamet Cephesi Hareketi (1989-1992)*. Karabük: Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

- Bircan, A. Burak. “Cezayir’de Tarihle Randevu”. *İktibas* 8/142 (Ekim 1990), 10-12.
- “Cezayir’de Halk Allahuekber Dedi”, (yazarı belirtilmemiş). *İktibas*8/139 (Ekim 1990), 40-41.
- “Cezayir Cuntası FIS- Mandela Görüşmesini Protesto Etti”, (yazarı belirtilmemiş), *Haksöz*, 60, (Mart 1996), 46.
- “Cezayir’de Yeni Dönem”. (yazarı belirtilmemiş). *Olaylara Objektif*15, (Temmuz 1990), 4.
- “Cezayir’de Halk Allahuekber Dedi”. (yazarı belirtilmemiş). *İktibas*8/139 (Ekim 1990), 41.
- Collier, Paul- Sambanis, Nicholas. *Africa Understanding Civil War: Evidence and Analysis*. Washington: The World Bank Publisher, 2005.
- Çakır, Yılmaz. “Emperyalistlerin Maskesi Cezayir’de Düştü!”. *Haksöz* 11 (Şubat 1992), 1-5.
- Çapar, Onur. “Manda Yönetiminden Sonra Tunus ve Cezayir’de Siyaset Kurumu”. *Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi* 6/2 (Ağustos 2020), 21-42.
- Dağ, Ahmet Emin. “Bedeli Ağır Dönüşüm Cezayir”. *Gerçek Hayat* 20 (9 Mart 2001), 10-11.
- Danişmend, İsmail Hamdi. *İzahlı Osmanlı Kronolojisi (1703-1919)*. 4. Cilt. İstanbul: Doğu Yayınevi, 2. Baskı, 2011.
- Dayfallah, Muhammed. “Hûvârî Bû Medyen”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/64-66. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- “Demokrasi Kafirliktir”, (yazarı belirtilmemiş), *İktibas*, 10/158 (Şubat 1992), 46.
- Dursun, Davut. “Cezayir”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 7/489-494. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Entelis, John P.- Arone, Lisa J. “Karışıklık İçindeki Cezayir: İslam, Demokrasi ve Devlet”. çev. Mehmet Çevik. *Dünya ve İslam Dergisi* 15 (1993), 49-64.
- Erinç, Sırrı. “Cezayir”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 7/483-485. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- “Ferhat Abbas”, haz. Amy Tikkanen, *Britannica*.<https://www.britannica.com/biography/Ferhat-Abbas>, (Erişim Tarihi 4.08.2022).
- Fulûsî, Mes’ûd b. Mûsa. *El-İmâm Abde’l-hamîd b. Bâdîs*. Cezayir: Dâru’l-Kurtuba, 2006.
- Gülşen, Hidayet. “Abbas Medeni: “İran Bizim Modelimiz Değil””. *Olaylara Objektif* 15 (Temmuz 1990), 8-9.
- Gümrükçüoğlu, Hüseyin Avni. *Cezayir İç Savaşı’nda Fransa’nın Etkisi (1992-2002)*. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Hajjoz, Abdul Razzak. *Malik Bin Nebi’ye Göre Eğitimin Dini Boyutu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Harmon, Daniel E. *Africa-Algeria*. Malezya: Mason Crest Publishers, 2008.
- Hintz, Martin. *Algeria*. Canada: Children’s Press, 2006.
- Hüsam el-Hidât. “el-Cebhetü’l-İslâmiyyetü’l-İnkâz”, *Bevvâbetü’l-Harekâti’l-İslâmiyye*, 9 Şubat 2021,<https://www.İslamist-movements.com/28791>, (Erişim Tarihi 12.09.2021).

- Hizmetli, Sabri. “Cezayirli Çağdaş Alim İbn Badis ve Yenilikçiliği”, *İslamî Araştırmalar* 7/3-4 (1994), 223-236.
- Hizmetli, Sabri. “Türklerin Yönetimi Döneminde Cezayir’in İdaresi ve Kurumları”, *Belleten* 58/221 (1994), 71-117.
- Hunter, Clarence T. “The Islamic Fundamentalist Movement in Algeria”. Washington D.C.: The Industrial College of the Armed Forces National Defense University, 1993.
- “İslamî Selamet Cephesi ve Nahda Davadan Döndü mü?”. (yazarı belirtilmemiş). *Gerçek Hayat* 21, (Mart 2001), 7.
- Kahraman, Alim. “Dilini Kaybeden Ülke”. *Yedi İklim* 3/4 (1992), 74-76.
- Kahraman, Kemal. “Cezayir”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 7/488-489. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Karayürek, Esra Çimen. “Cezayir Bağımsızlık Savaşında Kadınların Katkısı”. *Akdeniz Havzası ve Afrika Medeniyetleri Dergisi* 1/3 (2021). 65-69.
- Karlığa, Bekir. “Cezayir’in Fransızlar Tarafından İşgali ve Bir Tanığın Tespitleri”. *Yedi İklim*, 3/4 (1992), 87-91.
- Kaya, Taylan Özgür. “Bölgesel Bir Kompleks Olarak Mağrip”. *Çankırı Karatekin Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 6/1 (2016), 639-666.
- Kayapınar, Selda. *Cezayir’in Fransa Tarafından İşgali*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- “Kılıçla Geldi Kılıçla Gitti”. (yazarı belirtilmemiş). *Altınoluk*78, (Ağustos 1992), 40.
- “Kur’ân Cezayir’de Hakim Olacak”. (yazarı belirtilmemiş). *Olaylara Objektif* 15 (Temmuz 1990), 7.
- Kureyşi, Ali. *Malik Bin Nebi’ye Göre Toplumsal Değişim*. çev. Mustafa Altunkaya. İstanbul: Ekin Yayınları, 2002.
- Kuşçu, Mehmet. “Cezayir, Abbas Medeni ve İslamî Çözüm”. *Haksöz* 12 (Mart 1992), 12-13.
- Lahsen, Bedran B. *Malik Bin Nebi’de Medeniyet Sosyo-Entelektüel Temeller*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2. Baskı, 2018.
- Larson, Norman Raymond. *Islamic Resurgence In Algeria: The Rise of The Islamic Salvation Front*. Austin: The University of Texas, Master’s Thesis, 1993.
- Le Suesur, James D. *Between Terror and Democracy: Algeria since 1989*. Canada: Fernwood Publishing, 2010.
- Mantran, Robert. *Histoire De L’empire Ottoman*. çev. Server Tanilli. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 3. Baskı, 2016.
- Maza, Azzeddin. *Ferhât Abbâs ve Devrûhu fi’l-Hareketi’l-Vataniyye ve Merhaleti’l-İstiklâl (1899-1985)*. Cezayir: Konstantine Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- “Messâli e-Hâc”, https://www.marefa.org/مصالي_الحاج (Erişim Tarihi 11.12.2021).

- Mohamed Ben-Madani. "Chadli Bendjedid obituary". *The Guardian*, 15 October, 2012.
<https://www.theguardian.com/world/2012/oct/15/chadli-bendjedid> (Erişim Tarihi 5.08.2022).
- Murâd, Saîd. "Mâlik b. Nebî". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*.27/513-514. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Mutabbakânî, Mâzin Salâh. "İbn Badis". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 19/354-356. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Nam, Mehmet. "İşgalden İstiklale Cezayir". *Tarih Dergisi* 55, (2013), 155-187.
- Nasr, Seyyid Hüseyin vd. *Algeria: Revolution Revisited, Islamic World Report*. London: İslamic World Report,1997.
- Nebî, Mâlik b. *Çağa Tanıklığı*.çev. Muharrem Tan. İstanbul: Ekin Yayınları, 2018.
- Ocak, Sevede Zeynep. *Fas ve Cezayir'de Berberi Kimlik ve Siyaseti*.İstanbul: Marmara Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Okumuş, Fatih. *Çağa İz Bırakan Önderler Malik Bin Nebi*. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2018.
- Özkaya, Seveda. "Cezayir'in Siyasi ve İktisadi Önemi ve Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa'nın Cezayir'in Fransa Tarafından İşgalindeki Rolü", *Ortadoğu Etütleri* 7/2 (2016), 118-127.
- Said, Muhammed. "Cezayir Müslümanlarının Direnişi", *Haksöz*, 12 (1992), 3-5.
- Sâidûnî, Nâsirüddin. "Cezayir". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 7/485-486. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Sayın, Abdullah. "Fransa'nın Afrika Kıtası'ndaki Sömürgeci Politikaları ve Cezayir". *Social Sciences Studies Journal* 3/11 (2017), 1759-1773.
- Sette, Gianpietro. *17. Yüzyılın İlk Yarısında Kuzey Afrika'da Osmanlı İdaresi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Seyyid, Eymen Fuâd. "Fâtimîler". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 12/228-237.İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Shrader, Charles R. *The First Helicopter War Logistics And Mobility In Algeria, 1954-1962*. USA: Greenwood Publishing, 1999.
- Sönmez, Şinasi. *Cezayir Bağımsızlık Hareketi ve Türk Kamuoyu (1954-1962)*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Stora, Benjamin. *Algeria 1830-2000*. trc. Jane Marie Todd. London: Cornel University Press, 2001.
- Süleymânî, Muhammed. *Müşâreketü'l-Hareketü'l-İslâmiyye fi's-Sulta*. Cezayir: Oran Üniversitesi, Siyasi Bilimler Bölümü, 2012.
- Şeşen, Ramazan. "Eyyûbiler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.12/20-31.İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Takeyh, Ray- Gvosdev, Nikolas K. *The Receding Shadow Of The Prophet: The Rise And Fall Of Radical Political Islam*. USA: Praeger Publishers, 2004.

- Tan, Muzaffer- Teber, Ömer Faruk. “Gelenekselden Moderne Geçiş Sürecinde İsmaililik: Ağa Hanlar Dönemi”. *TARR: Turkish Academic Research Review (Türk Akademik Araştırmalar Dergisi)*, 6/4 (2021), 122.
- Tan, Muharrem. “Cezayir İslamî Kurtuluş Cephesi’nin Siyasi Programı”. *Dünya ve İslam* 4 (1 Ekim 1990), 147-170.
- Teber, Hatice. *Haricî İbâdî Tefsir Geleneği Hûd b. Muhakkem el-Huvârî ve Tefsîri*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2014.
- Turan, Abdülkadir. “Cezayir ve Cezayir’deki İslami Hareketler”, rapor, *Strateji Düşünce ve Analiz Merkezi (SDAM)*, İstanbul 2020, <https://sdam.org.tr/haber/247-cezayir-ve-cezayirdeki-islami-hareketler> (Erişim Tarihi 12.09.2022).
- Tulga, Ahmet Yiğitalp. *Cezayir’de Geçmişten Günümüze İslamcı Hareket*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Turan, Abdülkadir. “Cezayir ve Cezayir’deki İslami Hareketler”. *Strateji Düşünce ve Analiz Merkezi*, 2020.
- Varol, M. Ahmet. “Batı’ya Parmak Isırtan İslâm Ülkesi”. *Altınoluk* 53 (Temmuz 1990), 15-16.
- “el-Hey’etü’l-İ’lâmiyyü li’ş-Şeyh Alî Belhac”, *Youtube*, <https://www.youtube.com/channel/UCTMQCamV5GFBDh6AUh15bfw>, (Erişim Tarihi 05 Eylül 2022).
- <http://www.vahdet.info.tr/isdunya/dosya2/0362.html> (Erişim Tarihi 05.09.2022).

Schopenhauer Felsefesinde Platon'un Etkisi Üzerine Bir Analiz

An Analysis of Plato's Impact on the Philosophy of Schopenhauer

Yunus Emre AKBAY

Dr. Öğretim Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Mantık Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi
Assist. Prof. Dr. Süleyman Demirel University, Faculty of Theology, Logic Department,
Isparta/Türkiye
emreakbay@sdu.edu.tr | orcid.org/0000-0003-1050-4926

Merve MUMCU

Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri ABD Yüksek Lisans Öğrencisi
Süleyman Demirel University, Social Sciences Institute,
Department of Philosophy and Religious Sciences, Post Graduate Student
Isparta/Türkiye
mumcumerve4242@gmail.com | orcid.org/0000-0002-4266-2200

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 18 Ekim / October 2022

Kabul Tarihi | Accepted: 25 Ekim / October 2022

Yayın Tarihi | Published: 20 Aralık / December 2022

Atıf | Cite as: Yunus Emre Akbay, Merve Mumcu, "Schopenhauer Felsefesinde Platon'un Etkisi Üzerine Bir Analiz", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49 (Aralık 2022/2), 238-255.

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.

Copyright © Published by Süleyman Demirel University Faculty of Theology Isparta/Turkey

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

Mail: ilahiyatdergisi@sdu.edu.tr

Schopenhauer Felsefesinde Platon'un Etkisi Üzerine Bir Analiz*

Öz

Bu makalenin amacı Platon felsefesinden büyük ölçüde etkilenen, özellikle idea düşüncesini ve sanat/bilgi felsefesini bu kurama göre oluşturan Schopenhauer'un, Platon'un idealer anlayışını nasıl felsefesine dâhil ettiğini hangi noktalarda onunla uzlaştığını ve geliştirdiğini ortaya koymaktır. Schopenhauer düşüncesini etkileyen Immanuel Kant ve Upanişadlar gibi unsurlar arasında Platon'un oldukça önemli bir role sahip olduğu anlaşılmaktadır. Platon kendi düşüncesinde ideaları bilginin, varlığın ve diğer bütün felsefi alanların temeline yerleştirmiş ruh, yeniden hatırlama ve diyalektik gibi kavramlarla fenomenler âleminde yaşayan insanın idealer âlemini kavramasını mümkün kılmıştır. Bu anlamda idealer bütün felsefi düşünmenin temelinde yatan değişmez özler olarak, fenomenler âlemindeki değişime tabi olan tekilerin pay alma ilişkisi üzerinden idealerle bağlanması sonucunda gerçek bilginin nesnesi olabilmektedir. Şu hâlde Platon için idealer numenler olarak insan bilişine açıktır. Öte yandan modern felsefenin kurucuları arasında yer alan Kant, akıl üzerine yazmış olduğu eserlerde numen ve fenomen ayrımını kesin bir biçimde bilginin konusu olmak bakımından ayırarak, numenleri bilginin konusu olmaktan çıkarmıştır. Kant'a göre numenlerin akıl ile bilinmemesi, sadece ahlak düşüncesinin kurgulanması için bir maksim düzeyine indirgenmesi söz konusudur. Bu anlamda idealist bir filozof olan Schopenhauer, Kant'ın bu numenleri bilginin konusu olmaktan çıkarmasını yadsır ve eksik bulur. Bu nedenle o, Platon'un idealerini kendi düşüncesi içinde yorumlayarak sanat üzerinden yeniden bir kurgu oluşturur. Schopenhauer, Kant'ın felsefesinde yer alan "kendinde şey" anlamındaki numen kavramını insan bilincine yeniden açımlayarak modern anlamda sanat üzerinden Kant'ın eksik bıraktığını tamamlamak ister. O, bu nedenle Platon'un idealer kuramını felsefesine dâhil eder. Tıpkı Platon'da olduğu gibi fenomen ve numen ayrımı, Schopenhauer felsefesinde isteme ve tasarım terimleri/kavramları üzerinden yeniden gün yüzüne çıkar. Ona göre kör istenç veya istenç olarak dünya numen alanına karşılık gelirken, tasarım olarak dünya fenomenler alanına karşılık gelmektedir. Filozofa göre maddi âlemdaki zaman, mekân ve nedensellik, numenler alanına ulaşmak için kurtulması gereken unsurlardır. Kişi fenomenler âleminden numen âlemine ancak bu bağlardan kurtulduğu zaman ulaşabilir. Filozofa göre bu kurtuluş ise nesnede var olan ideaları kavramakla mümkündür. Böylelikle felsefesinin önemli bir kısmını kapsayan, insanı hapseden kör istençten söz konusu Platoncu idealere yükselerek kurtulma ve gerçek bilgiye ulaşma olanağını verir. Bu açıdan Platon'un idealer öğretisi, Schopenhauer'da öznenin kendi başına kendinde şeye ulaşmasını, nesneyi olduğu haliyle görmesini sağlayarak istencin etkisinden, istencin sessizleşmesiyle kurtulmasını sağlar. Bu sessizleşme ise ancak estetik deneyimle mümkündür. Dolayısıyla onun felsefesinde Platoncu idealerin özel bir yeri vardır. Filozofun idea düşüncesi ve sanat felsefesi çoğunlukla Platoncu unsurlarla doludur. Bu yazıda ilk olarak Platon'un idealer anlayışına yer verilip sonrasında idealer

- Bu çalışma Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri ABD'de Dr. Öğretim Üyesi Yunus Emre Akbay danışmanlığında yürütülen Merve Mumcu'nun Yüksek Lisans çalışmalarından türetilmiştir.

teorisinin Schopenhauer'daki etkileri ele alınacak ve iki filozof arasındaki kesişim noktaları analiz edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Schopenhauer, Platon, Kendinde şey, İdea, İstenç.

An Analysis of Plato's Impact on the Philosophy of Schopenhauer

Abstract

The aims of this article are to reveal how Schopenhauer, who was greatly influenced by Plato's philosophy and created his own philosophy of art/knowledge based especially on the theory of ideas, adopted this theory into his own philosophy, and at what points he agreed with him and developed it. It is understood that Plato has a very important role among the factors such as Kant and Upanishads that influenced Schopenhauer's thought. Plato placed ideas at the base of knowledge, existence and all other philosophical fields in his own thought, and made it possible for people living in the phenomenal realm to grasp the realm of ideas with concepts such as spirit, recollection and dialectic. In this sense, the ideas, as the unchanging essences underlying all philosophical thinking, could become the object of real knowledge as a result of connecting the individuals subject to change in the phenomenal realm with the ideas through the relationship of participation. Therefore, for Plato, the ideas are open to human cognition as noumena. On the other hand, one of the founders of modern philosophy, Immanuel Kant, in his works on the mind, separated noumena and phenomenon from the point of being the subject of knowledge, and removed the noumena from being the subject of knowledge. According to Kant, noumena cannot be known by reason, and it is reduced to a maxim level only for the construction of moral thought. In this sense, Schopenhauer, an idealist philosopher, denies Kant's removal of these noumena from being the subject of knowledge and finds it incomplete. For this reason, he interprets Plato's ideas within his own thought and creates a fiction through art. Schopenhauer, by re-explaining the concept of noumena meaning "thing-in-itself" in Kant's philosophy, wants to complete what Kant left incomplete through art in the modern sense. For this reason, he incorporates Plato's theory of ideas into his philosophy. Just as in Plato, the distinction between phenomenon and noumena resurfaces in Schopenhauer's philosophy through the terms/concepts of will and design. According to him, while the world as blind will or will corresponds to the field of noumena, the world as a design corresponds to the field of phenomena. According to the philosopher, time, space and causality in the material world are the elements that must be avoided in order to reach the domain of noumena. According to the philosopher, this salvation is possible by grasping the ideas that exist in the object. Thus, he gives the opportunity to get rid of the blind will, which covers an important part of his philosophy, and to reach true knowledge by rising to the aforementioned Platonist ideas. From this point of view, Plato's doctrine of ideas enables the subject to reach the thing-in-itself, to see the object as it is in Schopenhauer, and to get rid of the influence of the will with the silence of the will. This silence is only possible with aesthetic experience. Therefore, Platonic ideas have a special place in his philosophy. As a result, Schopenhauer's thought of ideas and

philosophy of art are mostly full of Platonic elements. In this article, firstly, Plato's understanding of ideas will be touched upon, then its effects on Schopenhauer will be discussed, and the intersection points between the two philosophers will be analysed.

Keywords: Schopenhauer, Plato, Thing-in-itself, Idea, Will.

Platon'un İdealar Öğretisi ve İdealara Ulaşma

Platon'un (MÖ. 428/7-347) özellikle *Gorgias* ve *Protagoras*'ta sofistlerle yaptığı diyaloglar gerçeklik ve bunun bilinebilirliği üzerinedir. *Gorgias*'a göre hiçbir şey yoktur, olsa bile bilinemez, bilirse de aktarılamaz.¹ *Protagoras*'a göre ise özne, şeylerin durumunun ve değerinin tanımlamasında tek kriterdir.² Lakin Platon'a göre gerçeklik ne sonsuz bilinemezlik değeri taşır ne de ulaşılması o kadar aşikâr ya da sürekli bir değişim içindedir. Ona göre bu dünyadaki deneysel tecrübelerimiz var olan gerçeklik sayılamaz. Şöyle ki; Platon, döneminin sofistik anlayışını göz önünde bulundurarak deneysel dünyanın varlığını kabul etmekle birlikte onun varoluş şeklini ve sürekli değişken ve istikrarsızlığını da kabul eder. Ona göre dünya, sürekli değişim içindedir ve bu değişim içinde yer alan her şey görecelidir. Bu şekilde elde edilen bilgiler de değişkenlik arz eder.³ İşte Platon'un asıl derdi de burada başlar. Platon'un temel problemi bunca değişim ve istikrarsızlığın altında değişmeyen, olduğu gibi kalan, gerçek ve doğru bilginin imkânını veren ideal form arayışındır. Buda bir nevi varlığın değişmeyen bir özü bulunduğuna işaret eder. Dolayısıyla Platon bir ayırım yapar; bu dünyada deneyimleyip algıladığımız şeylere görüngüler alanı, ancak akılla, düşünme faaliyetiyle yakalayabileceğimiz görüngünün ötesine ise idealar/eidos alanı adını verir.⁴ Görüngüler alanı değişim alanıdır, mutlak bilginin imkânını bulamadığımız alandır. Oysa bu imkânı varlığın özünü yerleştirdiği, gerçek ve mutlak bir bilgi elde edebildiğimiz değişimin söz konusu olmadığı idea/eidos alanında bulmak mümkündür.⁵

İdea ya da *eidos*, görüntü, görünüş şekil form, biçim, biçimlendirici doğa, tip, tür, fikir, düşünce, tasavvur anlamlarına gelir.⁶ Platon'a göre idealar ise, deneysel ya da görüngüler dünyasındaki şeyler, bu formlardan pay alarak (meteksis) meydana gelmiştir.⁷ İdealar asıl gerçek ve genel kavramlardır.⁸ Duyulur dünyadaki nesnelere ya da nesnelere atfettiğimiz kavramlar, şeylerin tanımlanması ve nitelenmesi, idealar yani değişmez formlardan pay alma sayesinde. Zira fenomenler idealardan bağımsız değildir; onlar bu gerçek formlardan pay almıştır. Örneğin bir ayna karşısına geçtiğimizde bir yansımamızı görürüz fakat kendimize dokunduğumuzda ve gördüğümüzde

¹ Platon, *Gorgias*, çev. M. C. Anday, *Diyaloglar* içinde (İstanbul: Remzi Kitabevi, 9. Basım, 2012.), 447a vd.

² Platon, *Protagoras*, çev. N. Şaz Kösemihal, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001) 343a vd.

³ Platon, *Phaidon*, çev. F. Akderin, (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 78-79. Platon, *Phaidros*, çev. F. Akderin, (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 83-84a. Umberto Eco, *Antik Yunan Felsefe Tarihi 1*, çev. L. T. Basmacı, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2012), 190.

⁴ Platon, *Devlet*, çev. H. Demirhan, (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2002), 510 vd.

⁵ Platon, *Phaidon*, 79b. Platon, *Menon*, F. Akderin, (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 84 vd.

⁶ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefe Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004), 85-91.

⁷ Platon, *Phaidon*, 102a.

⁸ Platon, *Phaidon*, 104a vd.

gerçekliğimizin yansıması olarak aynaya bakarız. Aynadaki de gerçekliğimizden pay alarak yansımamızı oluşturmuştur. Duyulur dünyadaki şeylerde aynı şekilde gerçeklikten, idealardan pay alarak bize görünmektedir. Platon burada bize pay alma durumunda, ideaları bilme ve tanıma olanağı da sağlamaktadır.⁹ Çünkü özne idealar dünyasından geldiği için bu dünyaya gelmesiyle ideaları unutmuş olsa da bu yansımalarla birlikte ideaları düşünerek onları anımsamaya (anemnesis/recollection) başlar.¹⁰ Bu anımsamalar sayesinde özne düşünür ve şeylerin yansımalarının arkasındaki gerçek formları keşfeder. Dolayısıyla idealar bilinemez değildir. Özne bir tür zihinsel sezgi ile nesnelere görüntüsünün arkasındaki gerçeğe (eidos) yaklaşır. Dolayısıyla kişi pay alma noktasından hareketle, yeniden hatırlama ve diyalektik sayesinde ideaları bilgisini kavrayabilir.¹¹

Platon, *Phaidon*, *Menon* ve *Phaidros* adlı eserlerinde ruhun ölümsüzlüğü¹² ve *Timaios*'ta ideaları temaşa etmişlik üzerine temellendirdiği yeniden hatırlama (anemnesis) teorisi ile fenomenler âlemindeki insanın ideayı yeniden hatırladığını savunur. İdeaların arasındaki yapı ve ilişkiden hareketle özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı gibi mantık kurallarını, nesnelere tanımlamayı mümkün kılan özü pay alma üzerinden fenomenler dünyası arasındaki tekileri anlamlandıracak bir köprü kurar. *Kratylos* ile adlandırma ve nesnelere arasındaki ilişki bir ad koyucu olarak diyalektikçi üzerinden incelenir.¹³ Bunun mantıksal ve epistemolojik kurgusu *Theaitetos*¹⁴ ve *Sofist*¹⁵ adlı eserlerinde ortaya konulur. Öte yandan ideaları kavrayarak tekiler dünyasında anlaşılır kılan diyalektikçinin olgun formu *Devlet* ve *Devlet Adamı* gibi eserlerle tamamlanır. Bu dizgide, idealar bilgi kadar sanatın da konusu, özü ve imkânı olarak ontolojik ve epistemolojik yapının bilinir temelidir.

Immanuel Kant (MS. 1724-1804) akıl üzerine yazdığı üç eserinde sırasıyla aklın sınırlarını soruşturarak net bir biçimde numenleri fenomenler âleminde ayırır. Kendinde şey olarak numenler aklın soruşturma konusu dışında bırakılarak ancak ahlak konularının bir maksimi düzeyine indirgenir. Bu açıdan Platoncu idealar bütün felsefenin temeli olurken, Kant bunu ahlakın alanında sınırlar. Arthur Schopenhauer'a (MS. 1788-1860) göre Kant'ın en büyük başarısı görüngü yani fenomen alanı ile kendinde şey/numen alanını ayırmaktır fakat bir noktayı kapalı bırakarak felsefesini eksik tamamlamıştır. Bu nokta ise, kendinde şeyi kendi alanına hapsederek özne için kavranamaz, ulaşılamaz hale getirmesidir. Schopenhauer ise buradaki eksikliği Platoncu idea ile tamamlayarak asıl gerçeklik olarak kabul ettiği numen alanını sanat/estetik üzerinden bilinebilir hale getirmiştir. Felsefesinin tamamını bu düşünce üzerine kuran Schopenhauer, en önemli eseri olan ve dört kitaptan

⁹ Platon, *Phaidon*, 110c vd.

¹⁰ Bkz. Veli Temizkan, "Platon'un Menon Diyalogunda Anemnesis Kuramı", *Turkish Studies*, 11/2, (Winter, 2016), 1173-1192.

¹¹ Platon, *Phaidon*, 103de, Platon, *Timaios*, E. Güney - L. Ay, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2011), 51de vd.

¹² Platon, *Phaidon*, 74e vd. Platon *Menon*, 84de vd. Platon, *Symposion* (Şölen), çev. C. Karaya, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2000), 211abc vd.

¹³ Platon, *Kratylos*, çev. E. Gören, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 408ab, 416-417 vd.

¹⁴ Platon, *Theaitetos*, çev. M. Gökberk içinde *Diyaloglar-2*, 4. Basım, (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1994), 210b vd. bkz. Platon, *Sofist*, çev. C. Karakaya, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2000), 254cde vd.

¹⁵ Platon, *Sofist*, 254cde vd.

oluşan *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya* ile düşüncelerini bir bütün olarak aktarmıştır.¹⁶ Dolayısıyla Platon, öznenin yer aldığı görüngüler yani, fenomenler dünyasında ve bu alanın getirdiği kesin ve gerçek bilginin imkânsızlığı noktasında bir zemin inşa ederek buraya öznenin bilinçli şekilde aklıyla ulaşabilme yolunu sağlamıştır. Platon'un idealarından hareketle Schopenhauer, Kant'ın bilinemez dediği numen alanını öznenin bilinçli şekilde kavrayabileceği bir zemin olarak anlaşılabilir ve bilinebilir haliyle yeniden tasarlamıştır. Bu ise numenin bilinme imkânını sanat üzerinden yeniden kurgulamak ve yorumlamak demektir.

İdeaların Schopenhauer Felsefesindeki Yeri

Platon'un idealar dünyasının ontolojik ayrı bir düzlemde yer aldığı yönündeki felsefe tarihindeki genel okuma, Schopenhauer'da ideaların insan zihnindeki kavramlardan oluşan üst kümelere dönüşmesi üzerinden incelenir. Bu anlamda Schopenhauer için Platon'un en büyük başarısı iyiliği, güzelliği ve buna benzer kavramların kendineliği üzerine oluşturduğu düşüncesidir. Şeylere atfettiğimiz kavramların gerçek bir form olarak varlığı ve öznenin onun bilgisine ulaşma imkânı Schopenhauer'ın felsefesinde bu yaklaşımla yerini bulmuştur. Onun felsefesinde yer alan idealar, şeylerin üzerinde yansıma olarak bulunması ve özneye gerçek bilgiyi elde etme imkânı sağlaması, Kant'ın felsefesinin eksik tarafını tamamlamaktadır. Bu sebeple Platon'un idea düşüncesini Kant'ın kavrayıştan uzak ve bilinemez olarak atfettiği numen alanına dâhil ederek fenomen dünyasının ötesinde kendinde şeyi kavramanın ve bilincine varmanın Platoncu anlamda yeni bir yolunu bulmaktadır. Ona göre Kant'ın kendinde şeyle kastettiği Platon'un idealarıyla uyum içindedir. Bu sebeple Platon, felsefesindeki öznenin ideaları ulaşarak daha yüksek bir bilince erişmesinin imkânı, Kant'ın fenomen alanından kurtulma ve deneysel bilincin ötesine ulaşarak kendinde şeyi daha iyi bir bilinçle kavrama imkanını da vermektedir. Bu imkan aynı zamanda duyularımızla sınırlandırıldığımız, güvenilir, gerçek bilgidir yoksun, zaman, mekan ve nedensellikten örülü adeta deneysel hapseden, fenomen dünyasından kurtulup özgürlüğü de sağlamaktadır.¹⁷

Platon gibi Schopenhauer felsefesinin neredeyse tamamı da görünüş ve gerçeklik ayrımında yatar. İsminden de anlaşıldığı üzere *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya* adlı eserinde görünüş ve gerçeklik olarak tanımladığı *tasarım olarak dünya* ve *istenç olarak dünya* onun felsefesinin iki ana terimidir. İlki öznenin tasarımı ve bir fenomen/görüngü dünyası olarak zaman, mekân ve nedenselliğe bağlı iken, ikincisi tam bir gerçekliği ifade eden kendinde şey alanı yani istenç dünyasıdır. Ona göre ilkenden ikincisine geçmek numen bilgisinin kazanılmasının ilk aşamasıdır. İkinci aşama ise istenç dünyasından yeni kazandığı bilgilerle tekrar değişim dünyasına/fenomenler alanına geri dönmektir. Üçüncü aşama numenler alanındaki kazanımlarla fenomenler alanındaki verilerin yeniden yorumlanmasıdır. O bu süreci, tasarım olarak dünyayı numenler ışığında anlamlandırmak yahut istencin etkisinden kurtulmak olarak niteler. Schopenhauer açısından bu üçüncü aşamada birey, yeter

¹⁶ D. E. Cartwright, *Schopenhauer*, çev. S. Erduman, (İstanbul: T.İ.B.Y., 2020), 258.

¹⁷ Christopher Janaway, *Düşüncenin Ustaları, Schopenhauer*, çev. R. Çağrı Ataman, (İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 2007), 31.

neden ilkesinden bağımsız, sanat nesnesine yani Platoncu ideaya yönelmiştir ve gerçekliği kavrayan bir dünyada bulunma haline erişmiştir.¹⁸ Aslında bu Platon'un doksa bilgisine sahip kişinin yeniden hatırlama yahut diyalektik sayesinde *alethes doksa* oradan da *epistemeye* ulaşma yolculuğunun yeniden yorumlanmasıdır.¹⁹ Fakat o, söz konusu süreci Platon'un yaptığı gibi diyalektik ve epistemoloji temelinden farklı olarak sanat üzerinden kurgular.

Schopenhauer idealizmi için ilk aşama olan fenomenler dünyasında bulunma, bir tasarımdır. Tasarım terimiyle "*dünya benim tasavvurumdur.*"²⁰ Düşüncesine yani, idealizme vurgu yaparak öznenin kurduğu bir görünüş, deneyim ve bilgi kastedilir. Aynı zamanda tüm bunlar zaman, mekân ve nedensellik ilişkileri içinde var olur ve diğer zaman ve mekânda olan şeylere görelidir. Bir diğer ifadeyle, Schopenhauer, Platoncu süreci, Kantçı kısıtlılıklar içinden değerlendirerek, aşkın bir âleme atıftan ziyade şimdi ve burada olmaklığı, yine buradan hareketle oluşan "aşkınlık" içinde anlar. Dünyanın ne olduğuna ilişkin cevap ise "*Dünya benim istememdir.*" ile karşılığını bulur ve bununla asıl gerçekliği ve hakikati ortaya koyar. Burada öznenin bu tasarımı olmaksızın, özne için maddesel şeylerin var olmayacağı anlaşılmaktadır. Aksi takdirde özne görünüşün ötesine geçemez, istemenin asıl hakikati olan tüm varlığın özüne yani kendinde şeye ulaşamaz.²¹ O bunu şöyle ifade eder:

*"Nihayetinde, bu cismani dünyaya başka hangi mevcudiyeti veya gerçekliği atfedebiliriz ki? Böyle bir dünyayı kurmak için gereken elementleri nereden temin edebiliriz? İsteme ve tasavvur haricinde hiçbir şey bize ne tanıdık ne de düşünülebilir. Cismanî dünya, dolaysızca bizim tasavvurumuzdadır ve eğer buna en büyük gerçekliği atfetmek istiyorsak o zaman ona hepimizin kendi bedenimizin sahip olduğu gerçekliği atfederiz; çünkü herkes için bu en gerçek olandır. Ancak bu bedeni ve onun fiillerini analiz edersek, onun tasavvur olmasının dışında yalnızca isteme oluşuyla da karşılaşırız ki bu da bedenin bütün gerçekliğini kapsar. Bu nedenle cismani dünyaya atfedebileceğimiz başka bir gerçeklik yoktur. Eğer cismanî dünya, yalnız bizim tasavvurumuz oluşunun dışında yani bizatihi kendisi olarak ve en iç özü itibarıyla dolaysızca kendi içimizde bulduğumuz isteme olduğunu söylemeliyiz."*²²

Bu ifadeler geniş anlamda değerlendirildiğinde tıpkı Descartes'in (MS. 1596-1650) "*düşünüyorum öyleyse varım*" dediği ve ya Kant'ın kategorileri zihne ikame ederek bilgiyi apriori öncüllerle kurguladığı gibi, felsefi soruşturmanın başlangıç noktasını, yanılmaz temelini kendinden başlatmak demektir. Pasajda da görüldüğü gibi filozofa göre dünya bir tasarımdır ve özne nesne arasında da kopmaz bir etkileşim vardır. Her ikisi de birbirinden bağımsız düşünülemezler ve var olamazlar. İlk aşamada dünya bir tasarım dünyası olduğu için özne yani, deneyimleyen olmadan deneyimlenen nesnenin varlığından söz edemeyiz. Diğer taraftan yine aynı şekilde deneyimlenen

¹⁸ Cartwright, *Schopenhauer*, 260.

¹⁹ Platon, *Theaitetos*, 201 vd.

²⁰ Janaway, *Düşüncenin Ustaları, Schopenhauer*, 44.

²¹ Janaway, *Düşüncenin Ustaları, Schopenhauer*, 44.

²² Arthur Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, çev. A. Onur Aktaş, (Ankara: Doğu Batı Yayınevi, 2020), 204.

nesne olmadan bir deneyimleyen öznenen de söz edilemez.²³ Özne bu tasarımı kurarken apriori kalıplarla zaman, mekân ve nedensellik bu tasavvurları meydana getirir. Bu tasavvur yani tasarımlar içinde kör istenç, tek gerçeklik olarak eylemelerini bu varlık alanında, organik ve inorganik şeylerde, zaman, mekân ve nedenselliğin dışında, şuursuz olarak belli bir düzen içinde kendini var eder.²⁴ Buna göre her özne, istenç ve tasarımı birlikte deneyimler. Şöyle ki; özne bedeninin bilincinde olduğu sürece istenç o bedenin nesneleşmiş halidir diyebiliriz. Buradaki istenç ile bedenin birliği, bedenin her bir kısmının veya faaliyetinin arzu ve istencin sonucu olduğu anlamına gelir. Bir başka ifadeyle istencin nesneleşmesi demektir. Bu ikisi arasında bir nedensel ilişki de yoktur. Çünkü beden ve istenç bir ve aynı şeydir.²⁵ Buna bağlı olarak tüm varlık alanı da Schopenhauer'a göre kör, bilinçsiz ve amacı olmayan istemenin/istencin nesneleşmesidir. Bu istemenin gerçek ama rasyonel olmadığı anlamıyla örtüşmektedir. Çünkü bir amacı olsaydı buradaki amaçlılık özne ile arzu edilen arasında bölünmeyi gerektirecektir. Fakat tasarım dünyasında özne ve nesne ayrımı kaçınılmazdır. Dolayısıyla kendinde şey dediğimiz isteme de tasarım dünyasının ilkelerinden bağımsızdır.²⁶ Bu varlık alanı organik ve inorganik maddelerden oluştuğuna göre istenç, tüm bunlar üzerinde kendini gerçekleştirir, nesneleşir. İşte buradaki istenç/isteme tüm şeylerin, tasarımların ardındaki kendinde şeydir, hakikattir. Onun tek amacı şeyler üzerinden kendini var etmek, nesneleştirmeyi sürdürmektir. Kör istenç ise, zaman, mekân ve nedensellik etkilerinden uzak, kendinde şey yani mutlak hakikat olarak vardır. Onun sayesinde varlık alanındaki şeyler, yaşam enerjisini sağlamaktadırlar. Şeyler dediğimiz yani, varlık alanında yer alan ne varsa onun için vardır. O şeyler için var değildir.²⁷ Her ne kadar Schopenhauer "klasik anlamdaki metafiziği" reddetse de söz konusu ifadelerinin kendi düşünce sistemi içinde kör istenci bir tür "modern metafizik" düzleminde yeniden yorumladığı görünümü vermektedir. Söylediğimiz gibi istemenin varlık alanında nesneleşmesi organik ve inorganik varlıklar üzerinde belli aşama ve seviyelerde, en yüksek ve en alçak düzey olarak ifade edebileceğimiz derecelerde gerçekleşir. İşte tam buradaki istemenin nesneleşmesinde meydana gelen değişmez ve kesin aşamalardan Schopenhauer, Platoncu ideayı kastetmektedir:

"Buna bağlı olarak bir sonraki kitap Platon'un öğrencilerine çoktan açık olan bir konunun detaylı incelemesini içerecektir. Yani ifadesini sayısız tekil şeyde bulan ve bu tekil şeylerin ulaşılmaz modelleri olarak istemenin farklı derecelerdeki nesneleşmesi veya şeylerin ebedi kalıplarının incelemesini içerecektir. Ve bu kalıpların kendileri zaman ve mekâna girmezler, fakat tekil şeylerin aracıdırlar, sabittirler ve hiçbir değişime tabi değildirler. Daima "olan" ve asla "dönüşmeyen"dirler çünkü sadece tekil şeyler gelip geçicidirler ve her zaman dönüşürlü ve asla "olan" değildirler. Bende diyorum ki istemenin nesneleşmesinin bu seviyeleri, Platon'un idealarından başka bir şey değildir. Bu noktada idea kelimesine ileride kullanabilmek için kısaca değiniyorum ki ben bu kelimeyi daima

²³ Cartwright, *Schopenhauer*, 261.

²⁴ Murat Kaymaz, "Schopenhauer Felsefesinde Platonik Öğeler", *Felsefe Arkivi*, 47, (2017), 84.

²⁵ Cartwright, *Schopenhauer*, 269.

²⁶ Ahmet Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 466.

²⁷ Kaymaz, "Schopenhauer Felsefesinde Platonik Öğeler", 84.

*Platon'un verdiği doğru ve orijinal anlamında kullanıyorum. İdealar asla Skolâstik ve dogmatik akıl yürütmelerin soyut ürünleri olarak düşünülmemelidir.*²⁸

Dolayısıyla idealar, istemenin nesneleşmesinin sabit birer derecesidir. İdealar kendilerini öncelikle inorganik dünyada gösterirler. Örneğin bulutların hareketleri, yer çekimi gibi doğa hareketleri bu inorganik dünyaya ait nesneleşmenin ilk basamaklarıdır. Onların doğalarına ait olan bu hareketler aynı zamanda onların özleridir, idealarıdır. Bir başka örnek vermek gerekirse bir dalganın gelgitliği veya köpükler oluşturması onun özüne, doğasına, ideasına işaret etmez. Fakat denizin akışkan, yer çekimli hareketi ya da renksiz, saydamlığı onun özüne işaret eder, bunlar onun ideasıdır. Bu nesneleşmenin bir diğer basamağı bitkiler ve hayvanlardır. Bu basamakta varlığın bireysel nitelikleri bir kenara bırakılarak türün özelliklerine işaret edilir ve tür özelliklerine bakılarak ideası kavranır. Son nesneleşme basamağında ise insan yer alır fakat burada bir tür özelliği, idealara işaret etmez. Çünkü her insan farklıdır ve çeşitli karakter, yapı ve bireysel özelliklere sahiptir. Bu sebeple her insana belli bir noktaya kadar bir idea olarak bakılmaz.²⁹

*“İnsan türünde her birey ayrı olarak çalışılmalı ve kendi içinde kavranmalıdır ve herhangi bir verili bireyin davranışını belirli bir kesinlik derecesi ile önceden tahmin etmek istiyorsak bu, öncelikle akıl ile ortaya çıkan rol yapabilme olasılığından dolayı zordur. Muhtemelen insan türünün diğer tüm türlerden bu farkı, beynin oluk ve kıvrımlarında yatmaktadır; bunlar kuşlarda tamamen eksiktir ve kemirgenlerde çok zayıf bir şekilde mevcuttur ve hatta daha yüksek hayvanlarda bile beynin iki tarafı insanda olduğuna göre daha simetrik ve her bireyde düzenli bir biçimde aynıdır.”*³⁰

Buna göre insan haricindeki nesneleşme basamaklarında tek tek olan tüm şeyler belli bir türe aittir, sabittir ve yok oluşları mümkün değildir. Tek tek şeyler yok olurken tür kapsamında baktığımızda türün devamlılığını görürüz. Örneğin bir tür olarak kavak ağacı kendi başına bir ideadır. Özne idealara ulaşmak istediğinde ona upuygun olan nesnel bilgi, şeylerin doğasında kalıcılık arz eden bu bilgidir. Bu upuygun, nesnel bilgi bize kendinde şeyi tam olarak göstermese de zaman dışı bir bilmeye olanak sağlamaktadır.³¹ Söylediğimiz gibi Schopenhauer, dünyanın “neliği” sorusuna net bir şekilde “isteme” cevabını verdiğine ve yine tasavvur ya da tasarım olarak bu dünyanın da tümüyle istemenin eylemesi, nesneleşmesi olduğunu söylediğine göre, insan için hakikat, öncelikle insanın kendi bedenine yönelerek ulaşabildiği şeydir. Bunun nedeni açıkça istemenin bedende nesneleşmesidir ve insanın bunu idrak etmesi mümkündür. Çünkü insan tasarım olarak dünyada nesnelere arasında bir nesnedir ve kendinde, kendini idrak edebilme yetisini de bulundurur. Nesneleşmenin basamak olarak ilerlediği ve derecelenmenin ideaları kapsadığı söylendiğine göre, insanın yine aynı şekilde basamak olarak kendi içine, özüne yönelik bakışını diğer şeyler üzerinde de uygulamasında bir sakınca görünmez. Dolayısıyla Schopenhauer için nesneleşmenin basamakları

²⁸ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 234-35.

²⁹ Kaymaz, “Schopenhauer Felsefesinde Platonik Öğeler”, 84.

³⁰ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 237.

³¹ Janaway, *Düşüncenin Ustaları, Schopenhauer*, 68.

idealara işaret eder ve aynı zamanda varlığın özüne, ideasına ulaşmanın da bir derecesi vardır. Tıpkı bir elmasın kat kat örtülere sarılıp gün yüzüne çıkarılması gibi, idealara ulaşmak tek tek bu örtüleri kaldırmayı gerektirir.³²

“Daha ziyade birey olarak görünen idrakin öznesine gizemin çözümü şu şekilde verilmiştir: isteme. Sadece ve sadece bu, ona kendi tezahürünün anahtarını verir; anlamını ifşa eder; kendi cevherinin, davranışının ve hareketlerinin içsel mekanizmasını gösterir. İdrakin öznesi, yalnızca beden ile birlikteliğiyle hüviyetine kavuşur ve idrakin öznesine beden, birbirinden tamamıyla farklı iki şekilde verilmiştir. Öncelikle beden, anlamının algısında tasavvur, nesnelere arasında bir nesne olarak ve nesnelere için geçerli olan yasalara uygun şekilde mevcuttur; fakat beden aynı zamanda, tamamen farklı, yani herkese dolaysızca tanıdık şekilde de mevcuttur ki bunu isteme kelimesi belirtmektedir.”³³

Özetle, Platon felsefesinde nasıl ki şeyler üzerindeki yansımalar sayesinde öznenin anımsayarak idealara, gerçek bilgiye ulaşması mümkün ise, Schopenhauer felsefesinde de kendinde şeyi kavramanın, gerçek bilgiye ulaşmanın bir yolu da yine bu idealardan geçmektedir. Platon’un ideaların tam bilgisi olan epistemeye ulaşma süreci nasıl aşama aşamaysa, Schopenhauer’un da idealara ulaşmayı inorganik, organik ve insan için belirli seviyelerde kurguladığı görülmektedir. Yeniden hatırlamayla fenomenlerin tikel zanniyatlarından oluşan doksalardan kurtulup epistemeye ulaşan filozof gibi, Schopenhauer’da ideaları kavrayan özne istemeyle olan tüm bağı yitirir, nesnenin özüne nüfuz ederek saf bir kavrayışla en yüksek nesnellığe ve mükemmelliğe yükselir. Schopenhauer burada, klasik Platon okumasındaki ayırık idealar teorisinden farklı olarak, Platon’un idealarının deneysel dünyaya inmelerine bir açıklama getirerek ideaların bu dünyada bilinen bir nesne olduğuna işaret etmektedir. İdea bir doğa yasası olarak zaman, mekân ve nedensellik altında bulunan nesnenin özündedir ve söylediğimiz gibi bu kalıplarla örtülmüştür. İdea ancak burada upuygun bir nesne olarak kendinde şeyden ayrılmaktadır.³⁴

“Her temel evrensel doğa kuvveti aynı zamanda en içsel özü itibariyle istemenin daha aşağı seviyelerdeki nesneleşmesinden başka bir şey değildir; bütün bu seviyelere biz Platoncu anlamda ebedi bir idea diyoruz. Bir doğa yasası ise ideanın, tezahürünün kalıbı ile olan alakasıdır. Bu kalıp, zaman, mekân ve nedensellik ve bunlarda birbirleriyle zorunlu ve ayrılmaz bir şekilde bağlantılı ve alakalıdır. İdea kendisini zaman ve mekânda sayısız tezahürde çoğaltır; fakat ideaların bu çokluk kalıplarında ortaya çıkma düzeni net olarak nedensellik yasası ile belirlidir.”³⁵

Bu ifadeler ışığında her ne kadar Schopenhauer Platoncu ideaları tekiler dünyasındaki formlara indirdiğini belirtse de onun tekilerin değişmez doğasındaki formlar olarak eidos yorumu Aristoteles’in Platon’u eleştirdikten sonra kendi düşüncesinde temellendirdiği gibi bir tür ve tekil ilişkisinin doğasına açık kapı da bırakmaktadır. Şüphesiz bu, ideaların nesnelere dünyasında

³² Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 119.

³³ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 119.

³⁴ Kaymaz, “Schopenhauer Felsefesinde Platonik Öğeler”, 86.

³⁵ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 240.

kazanabileceği nadir anlamlardan biri olarak Aristoteles'in tür anlamına indirdiği idea yorumuyla da tam örtüşmez. İşte Schopenhauer'ın önemli katkısı da bunu yeni bir formla sunabilmiş olmasıdır.

Platonik İdea: İstencin Sessizleşmesi

Schopenhauer'a göre dünya istemeden ibaret olduğundan, özne deneyimlerinde ve algılamalarında istemenin etkisi altında olarak her bir eyleminde belli bir amaç, çıkar ve arzu gözetir. Bu yaklaşımıyla özne, nesnenin ideasına, asıl kendindeliğine, özüne ulaşamaz. Bir anlamda Platoncu idealara ulaşmak için maddi âlemden sıyrılmakla eşdeğer olan bu süreçte söz konusu faktörler asıl bilgiye ulaşmanın önündeki engellerdir. Söz konusu engeli aşmak ise, ancak ideaları kavrayıp estetik deneyime ulaşmak ile mümkündür. Şöyle ki; özne bilme eylemini yeter neden ilkesinden bağımsız şekilde kavramaya başlar ve Platoncu ideaya yani, sanatın nesnesine ulaşır. Ona göre sanatın nesnesi/estetik, istencin tasarımlarının bir özüdür ve kendinde şeyi kavrama yolunu gösterir. Bu kavrama ile özne hayatın bitmez arzularından bağıni kopararak estetik temaşayı yakalar. Bu tıpkı Platon'un *Timaios* adlı eserde, ruhların bedene bürünmeden önce ideaları saf ve katışıksız olarak temaşa etmesiyle örtüşür.³⁶ Dolayısıyla sanat, Schopenhauer'a göre sakinlik ve hayat ıstırabı içinde bir dinlenme noktasıdır ve onun terimiyle "Hayatın Çiçeği"dir.³⁷ Bu manada Schopenhauer'ın Platoncu süreci, Kant'ın ahlak alanına indirgediği gibi, sanat alanına indirgediği de söylenebilir.

İdealar, istencin şeyler üzerinde gerçekleşme derecesine göre kavranabildiğine göre istenç de bu anlamda kendini gerçekleştirirken hiyerarşik bir ontoloji izlemektedir. İstencin nesneleşme aşamaları ise asıl ideayı oluşturmaktadır. Buna göre idealar, ebedi formlar olarak var olurken kendini asla tekil bir şeyde var etmemektedir. Çünkü tekiler kendi başlarına değişip yok olma ve var olma eğilimindedir. Bundan dolayı sabit aşamalarda, aynı ve değişmeden kalan aşamalarda istencin nesneleşmesi ebedi formlar/idealar halini almaktadır ve hiçbir yeter nedenin etkisinde değildir. Bu bir bakımdan Platoncu anlamda pay alma ilişkisine benzer bir durumdur. Zira pay almak, ideanın kendisine dönüşmek değildir. Bu sabit aşamalara ise özne, derin, tarafsız ve amaçsız olarak yani maddi prangalardan kurtularak idealara erişebilmekte ve estetik deneyimini gerçekleştirebilmektedir.³⁸ Özne ne zaman ki alışılageldik tüm düşünme biçimlerini askıya alır, nesneyi sadece olduğu haliyle, çıkar, arzu ve amaç gütmekten algılamaya başlarsa işte o zaman estetik deneyimi elde eder. Dolayısıyla özne için deneyimlediği nesne tüm zaman, mekân ve nedensellik etkilerinden uzak kalarak, olduğu haliyle ona görünür ve böylelikle isteme bir süreliğine sessizleşerek, özneyi terk eder. En son aşamada ise özne, şeyleri asıl değişmez doğa haliyle kavrayabilmektedir. Dolayısıyla idealara ulaşabilmektedir. Özne artık saf bilme öznesidir. Özne saf bilen aşamasına ulaştığında istemeden sıyrılarak nesnel bilgiye, idealara ulaşır. Bu sayede kendinde şey, yani isteme alanını da kavrama imkânını yakalar.³⁹

³⁶ Platon, *Timaios*, 51de vd.

³⁷ Cartwright, *Schopenhauer*, 273-274.

³⁸ Cartwright, *Schopenhauer*, 273-274.

³⁹ Janaway, *Düşüncenin Ustaları, Schopenhauer*, 96.

“Ruh gücümüz tarafından yükselip yeterli temel ilkenin kalıpları tarafından yönlendirilmeyi bıraktığımızda, aklın kavramlarının zihne hakim olmasına izin vermeyip tüm bunların yerine ruhumuzun gücünü algıya yükleyerek ve içinde eriyerek bilincimizi doğal nesnenin tefekkürü ile doldurduğumuzda, bireyselliğimizi ve istememizi unutup saf özne olarak var olduğumuzda ve bütün bilinç tek bir algısal imge ile kaplandığında, nesne diğer şeylerle olan bütün ilişkilerden koptuğunda bizler artık daha fazla olduğu haliyle tekil bir şeyi değil idea’yı, ebedi formu, bu seviyedeki istemenin dolaysız nesneliliğini idrak ederiz. Ve tam da bu yolla, bu algı ile dolmuş olan kişi daha fazla birey değildir, zira birey böylesi bir algı içinde kendini kaybetmiştir ve o, saf, istemesiz, ızdırapsız, zamansız idrakin öznesidir.”⁴⁰

Schopenhauer’a göre böyle bir özne artık idrakin saf öznesi halini alır. Buna göre nesnelere ona oldukları haliyle, sadece idea boyutunda görünürler. Saf bilen, sıradan tekilleri deneyimleyen bireysellikten çıkarak idealara ulaşır. Sıradan birey istemenin hizmetinde iken, saf bilen özne kendi idrakinin özgürlüğüne varmış, aracısız olarak nesnenin özüne nüfuz etmiştir. Bu Platoncu anlamda doksa içerikli bireysel yargı düzeyindeki kişinin, yeniden hatırlayarak filozof/diyalektikçi seviyesine ulaşması gibidir. Bir diğer ifadeyle Schopenhauer’ın dehasıdır. Özne idealar seviyesine ulaştığında tasavvur olarak dünya onun için bir ıstırap halinden çıkarak, mükemmel ve saf bir şey olarak en üst seviyeye yükselir. Bu seviyede ise, kendinde şey olan isteme, ulaşabileceği en tam nesneleşmeye ulaşır.⁴¹

“Çünkü böylece birey sadece bilen ve bundan böyle istemeyen bir özneye dönüşür; ancak o yine de tam bu şekilde kendinin ve etkinliğinin bilincinde kalır. Bildiğimiz gibi isteme olarak dünya ilk dünya, tasavvur/tasarım olarak dünya ikinci dünyadır. İlki şiddetli arzulamanın, dolayısıyla ızdırabın ve bin türlü elemin dünyasıdır. Hâlbuki ikinci dünya esas itibariyle kendince acısızdır; ayrıca görülmeye değer, bütünüyle anlamlı, en azından eğlendirici bir manzara içerir. Bu manzaranın verdiği zevk estetik hazzı oluşturur.”⁴²

Schopenhauer’ın estetik haz kavramı sorduğu şu soruya binaen ortaya çıkmaktadır; “istememizle hiçbir ilgi kurmadan bir nesneyle tatmine ulaşmak ve ondan haz almak nasıl olanaklıdır?” Ona göre estetik haz, tamamıyla istemenin susup sadece saf bilen özneye, karşısındaki algılanım nesnesinin ilişkisi sonucunda doğmaktadır. İsteme olarak ilk dünyada özne sonu gelmez arzu ve isteklerle donanmıştır ve doyurulmadığında bitmez bir ıstırap hali meydana gelir ve doyunluk tam olarak gerçekleşmez yerini yeni bir arzu alır ve bu zincir hayat boyu sürmektedir. Dolayısıyla isteme özne üzerinde üstünlüğünü gerçekleştirdiğinde bitmez arzularla beraber huzursuzluk, acı ve ıstırap meydana gelir.⁴³ Çünkü istemenin kendisinin bir nesnesi olmadığından hiçbir zaman doyum noktasına ulaşamaz. Bunun bir sonucu olarak Schopenhauer için ıstırap ve acı varoluşun temel

⁴⁰ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 293.

⁴¹ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 294.

⁴² Schopenhauer, Arthur, *Güzelin Metafizigi*, çev. Ahmet Aydoğan, (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 26.

⁴³ Schopenhauer, *Güzelin Metafizigi*, 11.

özelliğidir. Nedeni ise istemenin sonsuz arzularına öznenin bir direnç göstererek karşı koyması, köleliğinden kurtularak özgürleşme aşamalarına yaklaşması anlamına gelmesidir.⁴⁴ Özetle, Schopenhauer'a göre haz duyma ve bunun sonucunda gelen mutluluk bir arzunun gerçekleşmesiyle oluşur ve aslında istemenin gerçekleşmesi ve amacına ulaşmasıdır. Bu ise, geçici bir haz ve mutluluktur. Bu mutluluk istemeye dayandığından hemen ardından acıyı da beraberinde getirir. İsteme herhangi bir hazzın, mutluluğun eksikliğinden doğar ve doyurulduğunda bu eksikliğe hemen bir yenisi daha eklenir. Buna göre özne, acı ve haz arasında süreklilik arz eden bir gelgit içerisinde. Schopenhauer buradaki isteme öznesini Ixion'un tekerleğine benzetir. Ixion, Danaid'lerin eleğiyle durmadan su çeker ama yine de susuzluğu hiç dinmeyen Tantalus'tur. Buna göre istemeye hiçbir ilgi kurmadan bir nesneyle tatmine ulaşmak ve ondan haz almanın tek olanağı idealara ulaşmaktır. Bu ise estetik deneyimden kaynaklanan istemenin susma halidir. Asıl gerçek mutluluk ve süreklilik arz eden bir haz burada yatar. İşte Schopenhauer istemeden kaynaklanan mutluluk ve haz kavramını idealardan kaynaklanmasına göre farklı olarak kullanır. Ona göre idealara ulaşan özne, huzur ve yücelmişlik içinde mutluluğa ulaşır. Sıradan kavrayışlar, ideaların kavranmalarıyla ortaya çıkan haz için yeterli değildir.⁴⁵

“Bundan dolayı şimdi bizler bilincimiz isteme ile dolu olduğu, kendimizi bitmeyen umut ve korkuları ile arzuların yığılmasına teslim ettiğimiz ve istemeye tabi olduğumuz müddetçe ne daimi bir mutluluğa ne de huzura kavuşabiliriz. İstemenin sürekli taleplerine yönelik ilgi bilinci sürekli işgal edip hareket ettirir; fakat huzur olmadan hakiki saadet mümkün değildir İşte bu şekilde isteklerin öznesi, Ixion'un tekeri üzerine gerilmiş olarak döner durur.”⁴⁶

İdealar istemenin uygun nesneleşmesidir. Özne estetik tefekkür ile bu ideaları kavrayarak kendinde şey yani istemeyi de kavrayabilmektedir. Bu kavrama görüldüğü üzere bir nesne üzerinde gerçekleşmektedir. Aslında bilinemez olan kendinde şey, kendisini bir nesnede açığa vurmaktadır. Buradan varılan sonuçla idea, bilinen bir nesnedir ve tasarım dünyasıdır. Bir nesne olmasından dolayı kendinde şeyden ayrılır. İdealar nesnenin altındaki esas özü kapsamaktadır. Tüm yeter nedenlerden yani, zaman, mekân ve nedensellik etkilerinden uzaktır. O, kendi başına bir şeydir. Kendinde şey işte bu mükemmel nesnede nesneleşir, kendini açığa vurur. Artık keşfedilen idea, neye ait ise o türün ideası haline gelir. Bunu algılayarak yüce huzura eren ise, saf bilme öznesidir. Artık o, güzelin algılayanıdır. Güzel algılanıp, estetik kavrayış gerçekleştiğinde özne sürekli ıstırabının önüne artık bir set çeker.⁴⁷

“Güzelde biz her zaman canlı ve cansız doğanın temel ve asli biçimlerini, dolayısıyla Platon'un idealarını kavrarız ve bu kavrayışın içinde onun koşulu olarak bu biçimlerin müteakibli,

⁴⁴ Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 467.

⁴⁵ Janaway, *Düşüncenin Ustaları, Schopenhauer*, 98.

⁴⁶ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 314.

⁴⁷ Janaway, *Düşüncenin Ustaları, Schopenhauer*, 102-103.

*iradeden bağımsız bilme öznesi, bir başka ifadeyle, amaçları ve tasarıları olmayan bir saf akıl vardır. Bir estetik kavrayış gerçekleştiğinde irade onunla birlikte bilinçten bütünüyle kaybolur.*⁴⁸

Saf bilme öznesi nesnenin özüne indiğinde bilinci kısa süreliğine kaybolur, dış dünya ile bağlantısı kesilir, ideayla kendini bir ve tek görmeye başlar. Bunun tersinde ise, özne temaşa ettiği nesneden ne kadar kendini ayrı düşünürse ideaları bilmesi pek olanaklı gözükmemektedir. Saf bilme öznesi bir kez ideayı kavradığında, gerçeklik alanı da önünde açılmaya başlar. İdealar, doğada keşfedilmeyi bekleyen nadide ve mükemmel nesnelere. Özne bu nesneye nüfuz ettiğinde dış dünyanın üzerini bir perdeyle kapatmış gibidir. Sonucunda ise özne istemenin nesneleştiği şey üzerine derin estetik tefekküre dalar, sonrasında da istemeden bağımsız bir şekilde estetik hazı yakalar.⁴⁹

*“...saf tefekkür, algıya gömülme, kendini nesnede kaybetme, tüm bireyselliği unutmaya, yeterli temel ilkesini izleyip yalnızca ilişkileri kavrayan idrak tarzını ortadan kaldırma olarak ideanın idraki için geçerli olan haldir. Böylece algılanan tekil şey –aynı anda ve ayrılmaz olarak- kendi türünün idealğine yükselir. Ve idrak eden birey de istemesiz idrakin saf öznesine dönüşür ki bu halde de ne biri ne de öteki zamanın akışında veya başka tür ilişkilerde yer alır. Bu haldeyken kişinin güneşin batışını bir saraydan mı yoksa bir hapisaneden mi gördüğü hiç fark etmez”*⁵⁰

Bu ifadelerden anlaşıldığı gibi, yeniden hatırlamayı gerçekleştiren ve fenomenler dünyasının karmaşası karşısında ışığını kaybetmeyen Platoncu filozof gibi, Schopenhauer’ın öznesi de nesnelere dünyasındaki kargaşa ve ıstıraptan kurtulur.

İdealara Ulaşan Deha

Schopenhauer’a göre deha, yeter neden/temel ilkesinden bağımsız olarak ideaları kavrama yeteneğine sahip, tekilde evrenseli görebilen kişidir. Bu kişi büyük sanatçılar ve büyük filozoflardır. Onlarda aşırı bir zekâ ve üstün görme yetisi bulunur. Onlar bu yetiler sayesinde istençlerinden bağımsız olarak kavradıkları idealar sayesinde şeyleri daha nesnel biçimde görme fırsatını yakalarlar. Buna göre deha, tekil olan bir meşe ağacında bile evrensel bir ideayı kavrayabilmektedir.⁵¹ Dolayısıyla öznenin ideaları kavraması dehayı sıradan bir özne durumundan çıkartıp saf idrakin kapasitesi, öznesi olma konumuna yükseltir. Bunu ise sahip olduğu yüksek zekâ düzeyi ve görme yetisiyle yapar. Bu yüksek zekâ düzeyi herkeste az ve farklı derecelerde bulunur. Böylelikle insanlar çeşitli güzellikte sanat eseri üretebilmekte ve onlardan zevk alabilmektedir. Bu bir bakıma farklı kişilerin *doksa*’dan *alethes doksa*’ya, *alethes doksa*’dan *episteme*’ye uzanan bir süreç⁵² olarak değerlendirilebilecek yeniden hatırlama sürecindeki çeşitli aşamalarda idealara yönelik yolculuklarına benzer. Ama Platon’da sadece filozofların hakikate eriştiği gibi, Schopenhauer’da da herkesin bu süreci tamamlayabileceği anlamına gelmez. Eğer herkes aynı zekâ düzeyine sahip olsaydı ve idrakin saf

⁴⁸ Schopenhauer, *Güzelin Metafiziği*, 26.

⁴⁹ Janaway, *Düşüncenin Ustaları*, Schopenhauer, 102-103.

⁵⁰ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 315.

⁵¹ Cartwright, *Schopenhauer*, 277.

⁵² Platon, *Theaitetos*, 201 vd.

öznesi olma kapasitesine erişseydi “güzel” kavramının onlar için hiçbir anlam ve önemi olmayacaktı.⁵³ Tekilde evrenseli görmek demek Schopenhauer’a göre “dünyanın kendisini gördüğü göz” demektir. Şöyle ki birey, ideaları kavrarken tek bir birey halinden çıkarak insanlığın tümüne ait olan bir özneye dönüşür. İdrakin saf öznesi ideaları kavrayarak istemeyi sessizleştirir, susturur. Bu durumda özne bu estetik deneyimle zihni istemeden kurtararak bağımsızlaşır ve tekilde evrenseli görme konumuna erişir.⁵⁴ Bu tıpkı Schopenhauer’ın “bir şair, insanlığı temelden ve derinden tanır ama insanları pek de anlamaz; kolay aldatılır ve kurnaz insanların elinde bir oyuncak olur.”⁵⁵ sözleriyle ifade ettiği bir durumdur.

Deha, idealar karşısında aldığı zevki sürdürmek ister ve devamlı olarak onu yaşamak ister. Bu tekrar etme kendisini sanat eserinde gösterir. Yani deha, ideaları kavramanın verdiği coşkuyla adeta taşar. Bu taşma, sanat eserinde somutlaşır ve hazzın devamını sağlamaya, diğer insanlara da istemeden bağımsız bu hazzı yaşatmaya yöneliktir Dolayısıyla insanlar dünyayı dehanın, sanatçının gözleriyle algılamaya başlarlar. Bu tıpkı dehanın kavradığı özleri sanat eserinde betimlemesi ve sıradan insanların bu hakikati oradan alarak kendilerinin eserlerinde taklit etmesi gibidir. Dehanın bu yeteneği aslında doğuştan olsa da o, ideaları sürekli kavrama isteğinin sonucu olarak yaptığı sanat eserleriyle bunu sürekli hale getirmektedir.⁵⁶

Sanat eseri, dehanın iradesini, hedeflerini, amaçlarını ve yeter nedeni geride bırakarak sadece saf nesnel olarak ideaları estetik deneyimle kavrayarak saf bilme durumunda ortaya çıkarmış olduğu sonuçtur. Bu kavrayıştaki sezgisel bilgi asıl sanat eserinin özünü, ruhunu oluşturmaktadır ve iradeden, istemeden bütünüyle ayrı saf bir bilmenin sonucudur. Deha bu sezgisel bilgiyi olağanüstü bir dikkat sayesinde elde eder. Bu yüzden o sıradan insanların görmediği ve kavrayamadığı şeyleri en açık ve canlı haliyle kavrar. Bu kavramadaki bilgi istemeden tamamen bağımsız olarak gerçekleşir. Sıradan insanlardaki zekâ, tümüyle istemenin hizmetindeyken, dehada zekâ istemeden bağımsız olarak işler.⁵⁷

Schopenhauer’a göre deha, istemeye tam bir şekilde hizmet eden insanlardan ayrı olarak daha güçlü bir gelişmişlik düzeyine sahiptir. Normal insanlarda isteme zihnin üçte ikisini kaplıyorken, dehanın zihninin sadece üçte biri istemendir. Deha, istemeden tamamıyla bağımsız değildir. O, güçlü duygulara ve yeniden üretme, ayrıntıları görebilme gibi üst düzey yeteneklere sahip olduğundan istemeden bağımsız olarak iş görebilmektedir.⁵⁸ Deha, yalnızca fiili bir deneyimle gördüklerini sanat eserinde aktarmaz. Bunun da ötesine geçerek, sıradan deneyimden daha üstün, keskin ve açık olarak gerçekliği yansıtır. Kavramsal düşünme ya da rasyonel olarak planlanan bir sanat, dehanın ideaları kavrayarak yaratıcı algıyla elde ettiği sanattan tamamıyla ayrıdır. Schopenhauer’a göre gerçek sanat

⁵³ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 312.

⁵⁴ Janaway, *Düşüncenin Ustaları, Schopenhauer*, 103.

⁵⁵ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 312.

⁵⁶ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 313.

⁵⁷ Schopenhauer, *Güzelin Metafiziği*, 30-31.

⁵⁸ Janaway, *Düşüncenin Ustaları, Schopenhauer*, 103.

dehanın ortaya koyduğu sanattır. Ona göre “Yaşamda yararlı, bilimde kullanışlı, gerekli ve üretici kavram, sanatta tümüyle kısır ve verimsizdir.”⁵⁹

Schopenhauer, dehaları toplum kabullenimleri bakımından da deliler ile benzetmektedir. O, bu kanısına bir tımarhaneyi gözlemleyerek varmıştır. Bu düşüncesini de yine Platon’un mağara benzetmesiyle ilişkilendirir. Işığı görmek için karanlığı terk eden özne, ideaları kavradığında, mağaradakiler için o artık bir delidir. İstencin baskısından kurtulmuştur ve artık Ixion’un tekerleği durmuştur ve istencin köleliğini reddetmiştir. İdealara ulaşan deha artık sıradan insanların her gün deneyimlediği tekil şeyleri değil, tekilde evrenseli görmeye başlamış, sıradan insanların günlük hayattaki hayali anılarından uzaklaşıp, her günkü gerçeklikten kendini koparmıştır.⁶⁰ Dolayısıyla dehalara insanlar arasında sık rastlanmaz ve insanlık geneline göre bir anlamda doğal değildirler. Bunun sebebi çoğunluk olarak sıradan insanların amaçları doğrultusunda şeylere ulaşma istekleridir, yani istemenin etkisi altındadırlar ve ideaları kavrama yeteneğinden de yoksundurlar. İşte dehalara ve delilere garip gözlerle bakılmasının sebebi burada yatar. Çünkü onlar sıradan yaşamın akışında yer almamaktadırlar. Sıradan yaşamdan kendilerini ayrı tutmaları, buldukları zaman ve mekâna uyum sağlamamaları ve yüksek imgelem yetileri onları diğer insanlardan farklı kılmaktadır.⁶¹ Bu betimlemelerin Platon’un diyalektikçi tasvirleriyle örtüştüğü ortadadır.

Sonuç

Schopenhauer’ın felsefesine Platon’un idealarını dâhil etmesi Kant’ın numenlere yönelik yaklaşımı ve bilme sorunu nedeniyledir. Kant felsefesini inceleyen Schopenhauer, Kant’ın kendinde şey alanına dair bilinemezlik düşüncesini onun felsefesi açısından eksik bulur. Ona göre Kant felsefesinin en eksik tarafı kendinde şey alanını bilinebilirlikten çıkarmasıdır. Schopenhauer ise Platon’un idealarını kendinde şeyin insanlara görünme tarzı olarak karşılık geldiğini söyler. Bu sayede filozof, Kant’ın felsefesindeki eksik tarafı Platoncu temelden yeniden yorumlar. O, fenomenler alanındaki değişim ve yeter neden etkilerinden bağımsız olarak, insanın aklıyla gerçeği ve ebedi formları kavrayabileceği bir alan olarak kendinde şey/numen alanını idealar sayesinde kavrama olanağını öne sürer.

İdeaların nasıl kavranabilirliği noktasında ise yine Platon’un düşüncesinden yararlanır. Ona göre tüm varlık alanı amaçsız ve kör olan istemenin/kendinde şeyin nesneleşmesidir. Buna göre yine ideaları tıpkı Platon’un yansıma kavramıyla paralel olarak yakalayabiliriz. Şöyle ki; tüm varlık alanı istemenin nesneleşmesi ise özne ideaları fenomen alandaki varlıklar üzerinden kavrayabilmektedir. Bu kavrama ise her varlıkta farklı olarak gerçekleşen aşamalardır. Söz konusu olan aşamalar asıl ideaları oluşturur. Çünkü istemenin nesneleşmesi olmasından dolayı değişkenlik gösteren fenomenler alanında değişmez ve kesinlik arz eden tek şey bu aşamalardır. Buna göre idea dediğimiz şeyler tek tek varlıklarda bulunmaz. Tekil olan varlıklar sabit ve değişmez bir türe ait olduğundan bu aşamaları yani

⁵⁹ Janaway, *Düşüncenin Ustaları, Schopenhauer*, 104.

⁶⁰ Cartwright, *Schopenhauer*, 277-278.

⁶¹ Janaway, *Düşüncenin Ustaları, Schopenhauer*, 105.

ideaları upuygun nesnel bilgi halini almış şeylerin doğasında kalıcılıklarda aramak gerekir. Bu şekilde ideaları kavrayan özne istemeyle bağıni koparmış onu sessizleştirmiştir. Özne saf bilme ile en yüksek mükemmelliğe erişerek fenomen alanın yeter neden etkisinden bağımsız hale gelmiş, kendinde şey alanına nüfuz etmiştir. Özne artık estetik bir deneyim gerçekleştirmiştir ve sanatın nesnesini deneyimlemeye başlamıştır. Schopenhauer buna *estetik temaşa* adını vermiştir. Buna göre idealar Platon'un yansıma düşüncesinden hareketle Schopenhauer felsefesinde de yeter neden ilkesinin altında bulunan nesnenin özündedir ve bu kalıplarla örtülmüştür.

Schopenhauer idealara ulaşan özneyi deha olarak isimlendirir. Dehalar, yüksek zekâyâ ve görme yetisine sahip olarak dünyaya gelirler yani bu yetiler özneye doğuştan gelmektedir. Schopenhauer'a göre dehalar artık istemenin etkisinden kurtulmuş, varlıkları en nesnel, gerçek halleriyle görmeye başlamış saf bilme özneleridir. Dolayısıyla dehalar ideaları kavrayarak saf bilme düzeyine eriştiklerinden ve aynı zamanda tekilde evrenseli görme halini aldıklarından çeşitli güzellikte sanat eseri ortaya çıkarabilmektedirler. Sanat eseri dehanın yeter nedeni, amaç ve isteklerini geride bırakarak saf bilme durumunda ortaya çıkarmış olduğu sonuçtur. Deha, Schopenhauer'a göre diğer insanların gözünde Platon'un mağara benzetmesine ilişkin olarak mağaradan çıkmış ve mağara halkı tarafından dışlanan, ebedi formları ve değişmez bilgiyi yakalamış bir delidir.

Kaynakça

- CARTWRİGHT, David E. *Schopenhauer*. çev. Sibel Erduman. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2020.
- CEVİZCİ, Ahmet. *Felsefenin Kısa Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- ECO, Umberto. *Antik Yunan Felsefe Tarihi 1*. çev. Leyla Tonguç Basmacı. İstanbul: Alfa Yayınları, 2012.
- JANAWAY, Christopher. *Düşüncenin Ustaları: Schopenhauer*. çev. R. Çağrı Ataman. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 2007.
- KAYMAZ, Murat. "Schopenhauer Felsefesinde Platonik Öğeler", *Felsefe Arkivi*, Sayı: 47, (2017/2). 81-97.
- PETERS, Francis E. *Antik Yunan Felsefe Terimleri Sözlüğü*. çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004.
- PLATON. *Devlet*. çev. Hüseyin Demirhan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2002.
- PLATON. *Gorgias*. çev. M. C. Anday, *Diyaloglar içinde*, İstanbul: Remzi Kitapevi, 9. Basım, 2012.
- PLATON. *Kratylos*. çev. Erman Gören. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- PLATON. *Menon*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- PLATON. *Phaidon*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- PLATON. *Phaidros*. çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- PLATON. *Protagoras*. çev. N. Şaz Kösemihal. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001.
- PLATON. *Sofist*. çev. C. Karakaya. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2000.

- PLATON. *Symposion* (Şölen). çev. C. Karaya. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2000.
- PLATON. *Theaitetos*. çev. M. Gökberk. *Diyaloglar-2* içinde, İstanbul: Remzi Kitapevi, 4. Basım, 1994.
- PLATON. *Timaios*. Erol Güneş-Lütfi Ay. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2011.
- SCHOPENHAUER Arthur. *Güzelin Metafiziği*. çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2018.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*. çev. A. Onur Aktaş. Ankara: Doğu Batı Yayınevi, 2020.
- TEMİZKAN, Veli “Platon’un Menon Diyalogunda Anemnesis Kuramı”, *Turkish Studies*, Vol. 11/2, (Winter, 2016). 1173-1192.

Nilüfer Göle'nin Eserlerinde Kadın

Women in Nilüfer Göle's Works

Ahmet Yılmaz SOYYER

Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Din Sosyolojisi
Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi
Assoc. Dr., Süleyman Demirel University Faculty of Theology Faculty Member of Philosophy and
Religious Sciences, Sociology of Religion Department
Isparta/Türkiye
yilmazsoyyer@sdu.edu.tr | orcid.org /0000-0002-1592-8691

Havva ÇEVİKBAŞ

Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Din Sosyolojisi
Yüksek Lisans Öğrencisi
Süleyman Demirel University, Institute of Social Sciences, Philosophy and Religious Sciences,
Sociology of Religion Master's Student
Isparta/ Türkiye
koyuncuhavva1@gmail.com | orcid.org/0000-0002-2800-0630

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 14 Kasım / November 2022

Kabul Tarihi | Accepted: 1 Aralık / December 2022

Yayın Tarihi | Published: 20 Aralık / December 2022

Atıf | Cite as: Ahmet Yılmaz Soyzer, Havva Çevikbaş, "Nilüfer Göle'nin Eserlerinde Kadın", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49 (Aralık 2022/2), 256-270.

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.

Copyright © Published by Süleyman Demirel University Faculty of Theology Isparta/Turkey

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

Mail: ilahiyyatdergisi@sdu.edu.tr

Nilüfer Göle'nin Eserlerinde Kadın¹

Öz

Bu çalışmada, İslamcılık, sekülerizm ve modernizm konularında çok önemli çalışmalar yapan Nilüfer Göle'nin kendi ifadesiyle yurttaşlık haklarından daha önemli gördüğü "kadın" meselesini eserlerinde nasıl ele aldığı değerlendirilmektedir. Çalışmada, Nilüfer Göle'nin 1980'den itibaren modernleşme hareketleriyle birlikte ortaya çıkan kadın konusunu eserlerinde nasıl ele aldığı değerlendirilmektedir. Göle, kadın konulu araştırmalarını daha çok İslamcı hareketler içerisindeki kadınlar üzerinden yapmıştır. Özellikle 1980'den sonra İslamcı hareketlerin en önemli unsuru kadın olmuştur. Nilüfer Göle bu yıllarda önemli olaylara şahit olmuş, sosyolojik bakış açısına bu dönemde sahip olmuştur. Türk modernleşme tarihini İslamcı kadınlar üzerinden okumaya çalışmıştır. Modernleşme hareketleri içerisinde farklılaşan ve değişen Osmanlı-Türk kadınının konumunu analiz etmiştir. Doğu ile Batı arasındaki farkı kadının konumu üzerinden resmetmeye çalışmıştır. Kadın meselesini bir medeniyet ve kültür meselesi olarak algıladığı için kadınların toplumsal değişimlerini, özel alandan çıkıp kamusal alana girişini göstermeye çalışmıştır. Göle, İslamcı kadınların toplumsal hayata çıktıkça kadın-erkek ilişkilerini sorgulayarak Müslüman kadın kimliğini yeniden şekillendirdiklerini, feminizme yaptığı göndermelerle çocukların anası, erkeklerin eşi, İslamcılığın simgesi tanımından uzaklaşarak nesne konumundan özne konumuna geçtiklerini ifade etmektedir. Kadınların siyasi kimlik kullanarak güç elde ettiklerini, kültürel İslam'ın ortaya koyduğu Müslüman tanımını zorlayarak kadın-erkek ayrışmasına zemin hazırladıklarını dile getirmektedir. Kadınlar annelik ve eşlik görevlerinden bağımsız, birey olarak kendilerini savunmakta ve "özel hayat" istemektedirler. Her ne kadar kadının gereksinimi gibi algılsa da aslında erkeklerin gereksinimi olan İslamiyet'in korumacı anlayışına karşı çıkmaktadırlar. Müslüman kadının üzerindeki baskı konusunda batıyı ve gelenekleri değil Müslüman erkekleri suçlamaktadırlar. Nitekim Göle de kadınların İslamcı siyaset içerisindeki rolünü alet edilme olarak açıklamaktadır. Müslüman kadınlar örtündükleri halde kamusal alanlarda görünür olmakta, dinsel edep kurallarını ve seküler feminist benlik anlayışını değiştirmektedirler. Müslümanlıkla modernliği harmanlamanın yollarını aramakta ve bu şekilde ikisini de dönüştürmektedirler. Makalenin temel tezi İslamcı hareketler içerisindeki kadınların, kendisini ev işlerine adanmış, eğitimsiz, pasif Müslüman kadın profilinden tamamen farklı oldukları, bu kadınların sofu-geleneksel, kamusal-modern arasındaki sınırları yok ederek göze battıkları yönündedir. Göle, İslamcı kızların ilerici-gerici, okumuş-cahil, aydın-Müslüman gibi kategorileri altüst ettiğini, okumuş Müslüman profilinin medeniyet reddini simgelediği kadar, Batıcı seçkinlerin iktidar alanlarına da meydan okuduğunu ifade etmektedir. Müslüman kadınların hem kamusal hem de sofu olduklarını ve böylece din ile toplumsal cinsiyetin yok olması arasındaki sınırları yok ettiklerini belirtmektedir. İlk zamanlar siyasal söylemin etkisi altında kalan kadınların zamanla seslerini çıkarmaya başladıkları, kendi haklarını güçlü bir sesle talep etmeleri toplumsal bir hareket olarak değerlendirilmektedir. Yazar

¹ Bu makale "Nilüfer Göle'nin Eserlerinde Din ve Kadın" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

İslamcı hareketler içerisindeki kadınları, örf ve adetlerini bırakmayan geleneksel kadınlarla aynı kefeye koymayı mümkün görmemektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Nilüfer Göle, İslamcı Hareketler, Kamusal Alan, Kadın.

Women in Nilüfer Göle's Works

Abstract

In this study, it is evaluated how Nilüfer Göle, who has made very important studies on Islamism, secularism and modernism, deals with the issue of "women", which she considers more important than citizenship rights, in her works. The scope of the study examines the author's approach to the issue of women, which is the most visible symbol of the Islamist movements that emerged with the modernization movements in Turkey since 1980. Göle conducted her research on women mostly on women in the Islamist movements. Especially after 1980, the most important element of the Islamist movements has been women. Nilüfer Göle witnessed important events in these years and had a sociological perspective in this period. She tried to read the history of Turkish modernization through Islamist women. He analyzed the position of Ottoman-Turkish women, who differentiated and changed within the modernization movements. She tried to portray the difference between the East and the West through the position of women. Since she perceived the women's issue as a civilization and culture issue, she tried to show the social changes of women and their entry into the public sphere from the private sphere. Göle states that as Islamist women come into social life, they reshape the Muslim female identity by questioning the relationship between men and women, and with references to feminism, they move away from the definition of the mother of children, the wife of men, the symbol of Islamism, and move from an object position to a subject position. He states that women gain power by using their political identity, and that they prepare the ground for the separation of men and women by forcing the definition of Muslim put forward by cultural Islam. Independent of their motherhood and companion duties, women defend themselves as individuals and want a "private life". Although it is perceived as the need of women, they actually oppose the protectionism of Islam, which is the need of men. They blame Muslim men, not the West and traditions, for the oppression of Muslim women. As a matter of fact, Göle also explains the role of women in Islamist politics as being used. Even though Muslim women are veiled, they are visible in public spaces and change religious decency and secular feminist self-concept. They seek ways to blend Islam and modernity, and in this way they transform both. The main thesis of the article is that women in Islamist movements are completely different from the profile of uneducated, passive Muslim women who are devoted to housework, and that these women stand out by destroying the boundaries between pious-traditional, public-modern. Göle states that Islamist girls overturn categories such as progressive-regressive, educated-ignorant, enlightened-Muslim, and that the educated Muslim profile symbolizes the rejection of civilization as well as challenging the power areas of the Westernist elites. He states that Muslim women are both public and pious, thus destroying the boundaries between religion and the extinction

of gender. It is considered as a social movement that women, who were under the influence of political discourse at first, started to speak out over time and demand their own rights with a strong voice. The author does not consider it possible for a sociologist to equate women in Islamist movements with traditional women who do not abandon their customs.

Keywords: Sociology of Religion, Nilüfer Göle, Islamist Movements, Public Space, Women

Giriş

1953 yılında Ankara’da doğan Nilüfer Göle, Cumhuriyete kendini adanmış bir ailenin ferdidir. Babası, eski Cumhuriyet Halk Partisi Kars milletvekili Turgut Göle’dir. Nilüfer Göle, Ankara Koleji’ndeki eğitiminden sonra (ODTÜ) Orta Doğu Teknik Üniversitesi ve Paris Üniversitesi’nden mezun olmuştur. Doktorasını sosyoloji alanında Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales’da, Paris’te ünlü Profesör Alain Touraine’nin yanında “Mühendisler ve İdeoloji” adlı çalışmasıyla tamamlamıştır.² Bu çalışma, hem onun için hem de Türkiye için sancılı bir döneme tekabül etmektedir. Araştırmasını 12 Eylül 1980 darbesinden birkaç gün önce tamamlamıştır. Doktora tezini yazıp Türkiye’ye döndükten sonra üniversiteli genç kızların başlarını örtmeleri ve bu eylem etrafında vuku bulan tartışmalar Göle’nin dikkatini çekmiştir. Hem Türk entelektüeli, hem de bir kadın olarak duyduğu rahatsızlıktan dolayı kadın meselesi üzerine çalışmalarına yoğunlaşmıştır. Bu dönemde üniversite kampüslerinde örtünerek ortaya çıkan öğrencilerin, Anadolu’nun alışlagelmiş, muhafazakâr ailelerdeki İslami örtünme biçimlerinden farklı bir Müslüman kadın profili olması Göle’nin dikkatini çekmiştir. Bu kadınlar kendi istekleriyle mi başlarını örtüyorlar? İslam’da özne olarak kadının yeri yoksa bunlar kimdir? İslamcı hareketler içerisinde kadınlar aktörler mi? Nilüfer Göle kadınlarla ilgili çalışmalarına bu sorulara aradığı cevaplarla başlamıştır.

Kadın konusu tarihsel süreç içerisinde her dönemde tartışma konusu olmuştur. Çünkü kadın hem İslami toplumsal yapının hem de tarihsel dönüşümün en önemli sembolüdür. Türkiye’de de kadın hareketi, diğer toplumsal hareketler gibi, içinde bulunduğu sosyal ve siyasal şartlara göre şekillenmiştir. Cumhuriyetle birlikte her ne kadar kadın hakları konusunda önemli gelişmeler yaşansa da 1970’lerde özellikle İran devriminden sonra İslami hareketlerin ortaya çıkmasıyla kadın konusu yeniden gündeme gelmiştir. Özellikle 1980’den sonra İslamcı hareketlerin en önemli unsuru kadın olmuştur. Nilüfer Göle bu yıllarda önemli olaylara şahit olmuş, sosyolojik bakış açısına bu dönemde sahip olmuştur. Türk modernleşme tarihini İslamcı kadınlar üzerinden okumaya çalışmıştır. Modernleşme hareketleri içerisinde farklılaşan ve değişen Osmanlı-Türk kadınının konumunu analiz etmiştir. Doğu ile Batı arasındaki farkı kadının konumu üzerinden resmetmeye çalışmıştır. Kadın meselesini bir medeniyet ve kültür meselesi olarak algıladığı için kadınların toplumsal değişimlerini, özel alandan çıkıp kamusal alana girişini göstermeye çalışmıştır.

² Vikipedi, “Nilüfer Göle”, (Erişim 20 Kasım 2022).

Türkiye’de Kadın Hareketleri

Dünyada kadın hareketleri ilk olarak 17. Yüzyılda Batıda feminizmin doğuşuyla ortaya çıkmış ve oradan tüm dünyaya yayılmıştır. Türkiye’deki kadın hareketlerine bakıldığında ise bu süreç 19. Yüzyılın sonuna kadar gitmektedir. II. Meşrutiyet döneminde kadınlar dernekler kurmuş ve yayınlar çıkarmışlardır. Osmanlı zamanında belli kalıplarla sınırlandırılan kadınlar ilerleyen zamanlarda çalışma ve toplum hayatına katılma, eğitim hakkı vb. talepleriyle gündeme gelerek kadın hareketlerinin nüvelerini atmışlardır. Bu gelişmeler sonucunda Osmanlı’nın son dönemlerinde sayıca az da olsa bürokraside görev almaya, kamusal alanlara çıkmaya, çalışma hayatına katılmaya başlamışlardır. Osmanlı kadınları dergi, gazete ve benzeri basın araçları üzerinden tartışmalara konu olmuş, dernek, vakıf vb. üzerinden de toplantılara katılarak bir ‘kamusal alan’ oluşturulmasına ve genişletilmesine katkıda” bulunmuşlardır.³

Cumhuriyet öncesi kadının konumuna bakıldığı zaman Tanzimat döneminde kadınlara ilk defa ilköğretim üstü bir okul okuma imkânı tanınmış ve arazi miras paylaşımında kadınlar erkeklerle eşit tutulmuştur. Bu dönemde kadın meselesi daha çok bir sorun olarak edebi eserlerde işlenmiş ve kadının basın hayatına katılmasıyla da kadın dergileri çıkmaya başlamıştır. Bunun dışında kadınlarla ilgili çok bir gelişme olmamıştır. Meşrutiyet dönemine gelindiğinde ise Tanzimat’ta ekilen tohumlar filizlenmeye başlamıştır. Sosyal ve siyasi gelişmelerle birlikte kadınlara yükseköğrenim görme hakkı verilmiştir. Tüm bu gelişmeler kadınların çalışma hayatına katılmasına zemin hazırlamıştır. Birinci dünya savaşında erkekler orduya gidince kadın memurlar ve kadın işçiler alınmış hatta orduya da memur ve işçi olarak alınmışlardır. Meşrutiyet döneminde kadınlar daha çok yardım kuruluşlarında görev almışlar, çalışma hayatına katılma, eğitim görme gibi konularda ciddi mücadeleler vermişlerdir. Ancak bu mücadeleler ülke genelinde bir yayılma gösterememiştir.⁴

Cumhuriyetin kurulmasıyla birlikte ülkede yeni bir dönem başlamış ve pek çok yenilikler meydana gelmiştir. Mustafa Kemal kadınların sosyal ve siyasal hayatta hak ettikleri konumu elde etmeleri için birçok düzenlemeler yapmıştır. 3 Nisan 1930’da Belediye seçimlerinde seçme seçilme hakkı, 26 Ekim 1933’te muhtarlık ve köy heyetlerine seçme ve seçilme hakkı, 5 Aralık 1934’te milletvekili seçme ve seçilme hakkı o dönemde kadınlara verilen siyasi haklardandır.⁵ Yine medeni kanunun kabul edilmesiyle birlikte küçük yaşta evlilik ve birden fazla kadınla evlilik yasaklanmış, dini nikâh yerine resmi nikâh getirilmiş, boşanma halinde kadın ve çocuk hakları gözetilerek kadının hukuki hakları güvence altına alınmıştır. Miras hukukunda erkeklerle eşit haklara sahip olmasıyla kadınların statüsünde iyileştirmeler amaçlanmıştır.⁶

³ Serpil Çakır, *Osmanlı’da Kadın Hareketi*, (İstanbul: Metis Yayınları, 1996), 214.

⁴ Şefika Kurnaz, *Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını (1839-1923)*, (Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 1991), 127-128.

⁵ Hülya Yalçın, *Cumhuriyet Dönemi Kadın İmajı İnşası (1928-1938)*, (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 68.

⁶ Yalçın, *Cumhuriyet Dönemi Kadın İmajı İnşası (1928-1938)*, 78.

1980 yılından sonra yapılan çalışmalar göstermiştir ki; kadınların eşitlik ve yurttaşlık mücadelesi adına gösterdiği çabalar, kadınların statüsündeki köklü dönüşümün gerçekleşmesinde çok büyük bir etkidir. 1980’den itibaren ortaya çıkan bağımsız kadın hareketlerinin güç kazanmasında cumhuriyet tarihinde ortaya çıkan kadın-erkek eşitliği politikası etkili olmuştur.

Türkiye’de kadın hareketlerinin en yoğun olduğu dönem 1960’lı ve 1970’li yıllardır. 1960 Anayasası’nın getirdiği rahatlık, liberalleşme ve özgürleşme hareketleriyle kadın hareketlerinin artması doğru orantılıdır. Kadın hareketleri cumhuriyet sonrası dönemde devletin sahip olduğu anlayışlar kapsamında gelişme göstermiştir. 1970’lerin sonuna doğru gelindiğinde ise kadınla alakalı eski sorunlara çözüm arayışları ve yeni sorularla ilgili eleştirel bir söylem meydana çıkmıştır. Bu süreçte 1970’li yılların ortalarında eşitsizliklerin sebebi az gelişmişlik, dini etkiler, gelenek ve görenekler olarak değerlendirilmiştir.⁷

Nilüfer Göle’ye göre çok evlilik ve örtünme kadının ilerlemesine engel olmaktadır. Radikal Batıcılar, toplumu modernleştirmek için kadının İslami gelenekten kopartılarak özgürleştirilmesi gerektiğini savunmuşlardır.⁸ Göle, Türkçülüğe göre kadının geri kalmışlığının sebebinin eski Türk geleneklerinden kopuş olduğunu ifade eder. Eski Türk geleneklerine bakıldığı zaman erkeklerle kadınlar eşit konumdadır. Türkler Anadolu’ya yerleştikten sonra Arap ve Fars geleneklerinden etkilenmiş ve zamanla kendi geleneklerinden kopmuşlardır. Hatta Ziya Gökalp, Türk gelenekleri önemsense hem Türk kadını modernliğe ulaşacak hem de Batı taklitçiliğinden uzaklaşılacağını dile getirmektedir.⁹ İlimli Batıcılardan Rıza Tevfik ve Celal Nuri gibi isimler bu geri kalmışlığın sebebinin İslam dini değil, toplumda var olan sosyal düzen olduğunu ileri sürmüştür. Hatta Rıza Tevfik, bizzat İslam’ın kadınları haklarına kavuşturduğunu düşünmektedir.¹⁰

Türkiye’de 1980 darbesinden sonra kadınlar sayıca az da olsa ataerkil yapıya meydan okuyarak radikal çıkışlar yapmışlar ve bağımsız bir kadın hareketi meydana çıkmıştır. Bu dönemde kadınlar pek çok sorunlarla da karşılaşmıştır. Fakat birçok kadın bu sorunlara karşı ciddi mücadeleler vermiştir. Hareket kendiliğinden oluşmuş ve devletten bağımsızdır. Bu gruplara dâhil olmayan gazeteciler, yazarlar ve sanatçılar da kadın hareketlerini desteklemişlerdir. Bu kadınların hedefi karşılaştıkları sorunlara çözümler aramaktır.¹¹ 1980’li yılların sonuna doğru feminist hareketler artık kurumsallaşmaya başlamıştır. Kurumsallaşma esas olarak üniversiteler, kütüphaneler ve devlet kurumlarında oluşmuştur. Feminist hareketlerin en verimli sonuçları siyasi ve resmi alanda gerçekleştirilen olumlu değişikliklerdir. Sinemada kadın konusunun işlenmesi, televizyonlarda ve

⁷ Meltem Beyrağdar, *1980’lerden Günümüze Türkiye’de Kadın Hareketi ve Politikalarının Siyasal ve Toplumsal Yansımaları Ve Dönüşümü*, (Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 67-68.

⁸ Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2011), 49.

⁹ Göle, *Modern Mahrem*, 67-68.

¹⁰ Kurnaz, *Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını (1839-1923)*, 68.

¹¹ Yeşim Arat, “1980’ler Türkiye’sinde Kadın Hareketi: Liberal Kemalizm’in Uzantısı” *Toplum ve Bilim Dergisi*, 53(1991), 10.

gazetelerde kadın konulu tartışmalar, feminist hareketlerinin olumlu sonuçlarının yankılarıdır.¹² 1980 yılını genel olarak değerlendirdiğimizde bu dönemde kadın konusunda önemli gelişmeler gerçekleşmiştir. Türkiye’de bu dönemde kadın haklarıyla alakalı birçok dernek ve kuruluşun olduğu görülmektedir. Bu alanda yazılmış kitaplar Türkçeye çevrilmiş ve yayın organları kurulmuştur. Bu çalışmalara ek olarak konu liberal kadın hareketleriyle kısıtlı kalmamış değişik bakış açıları da geliştirilmiştir. Kadınların kolektif bir biçimde örgütlenmesi 1980 ve sonrasındaki hareketlerle hız kazanmıştır.¹³ Kadın hareketi tarafından 1980’li yıllardan günümüze yürütülen farklı faaliyetler ve etkinlikler sadece kadınlar bakımından önemli kazanımlar sağlamakla kalmamış, Türkiye’de demokratik muhalefeti güçlendirerek demokratikleşme mücadelelerine de son derece önemli bir katkı sağlamıştır.¹⁴

1990’larda ise kadın hareketi kadınların yaygın katılımıyla büyük şehirlerin dışına çıkmaya ve ülke geneline yayılmaya başlamıştır. 1990’lı yıllardan itibaren kadın siyasi olarak var olmaya başlamıştır. 25 Ekim 1990 tarihinde Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü (KSGM), ardından 1991 Yılında Kadın ve Aile Bakanlığı kurulmuş ve başına Güler İleri getirilmiştir. Yine 6 Temmuz 1991 yılında Lale Ataman Türkiye’nin ilk kadın valisi olarak Muğla’da göreve başlamıştır. Tansu Çiller 13 Haziran 1993 tarihinde Türkiye’nin ilk kadın başbakanı olarak seçilmiştir.¹⁵

1990’ların sonundan itibaren 2000’li yıllara gelindiğinde üniversitelerde kadın hareketleriyle alakalı birtakım etkinlikler gerçekleştirilmiştir. Bu dönemde kadın hareketleri iki farklı yolla kurumsallaşmıştır. İlki; kadın konusuyla alakalı çalışmalar için araştırma ve uygulama merkezleri kurulmuştur. Bu merkezlerin amacı; kadının toplumsal statüsü, problemleri, şiddet, sağlık ve eğitim konularıyla ilgili araştırmalar ve incelemeler yapmaktır. Seminer, panel, söyleşi ve sunumlarla kadınların toplumsal farkındalığı artırılmak istenmiştir. Kurumsallaşmanın diğer yönü üniversitelerde benzer kadın etkinlikleriyle gerçekleştirilmiştir.¹⁶

Nilüfer Göle’nin Eserlerinde Kadın

Kadının İslam toplumlarındaki hukuki siyasi, sosyal ve ekonomik alandaki konumunu iki unsur belirlemiştir. Biri dini kurallar, diğeri ise sosyal çevre, etnik yapı ve İslam öncesinden gelen kültür mirasıdır. Bu sebeple İslam dünyasında kadın her dönemde ve her yerde aynı konumda değildir. Aynı bölgedeki kadınların bile köyde veya şehirde yaşamalarına bağlı olarak farklılıklar olmuştur. Fakat bu İslam’daki kadınların farklı kimlikleri temsil ettiği anlamına gelmemelidir. Kadınlar sosyal, ekonomik ve hukuki bakımdan her dönemde ortak çizgilere sahip olmuşlardır. Klasik İslam

¹² Begüm Şeyma Çeşnigil, *1980 Sonrası Türkiye’de Kadın Hareketi ve Özel Olanın Politikleşmesi*, (Ankara: Çankaya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 40.

¹³ Beyrağdar, *1980’lerden Günümüze Türkiye’de Kadın Hareketi ve Politikalarının Siyasal ve Toplumsal Yansımaları ve Dönüşümü*, 69.

¹⁴ Serap Suğur, “Türkiye’de Kadın Hareketi”, *Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi*, Ed. Feryal Aysin Koçak Tufanoğlu, (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını, 2019), 231.

¹⁵ Esra Sezer, *Türkiye’de Kadın Hareketinin Tarihsel Gelişimi ve Tekirdağ Örneği*, (Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 117.

¹⁶ Beyrağdar, *1980’lerden Günümüze Türkiye’de Kadın Hareketi ve Politikalarının Siyasal ve Toplumsal Yansımaları ve Dönüşümü*, 78.

dönemindeki anlayışa bakıldığında zaman İslam diniyle birlikte kadının hukuki, sosyal ve ekonomik konumunda önemli değişiklikler yaşanmıştır. Kur'an insan olması bakımından kadını erkeklerle eşit tutar. Kur'an, hem hak ve sorumluluklar konusunda hem de yaratılış konusunda erkeklerle eşit bir kadın profili sunmaktadır. Fakat İslam toplumlarına bakıldığında uygulamaların her zaman bu esaslara göre şekillenmediği görülmektedir. Ataerkil aile yapısı ve bu anlayışla birlikte kadın haklarını sınırlandıran zihniyet, ayetleri bu minvalde yorumlamış hatta sıhhati şüpheli olan hadisleri yaygınlaştırarak bu amaçlarına zemin hazırlamıştır.¹⁷ Kadının klasik dönemdeki konumu 19. Yüzyıla gelinceye kadar köklü bir değişikliğe uğramamıştır. 19. Yüzyıldan sonra modernleşme (Göle, modernleşme kavramını çağdaşlaşma kavramıyla anlamdaş kabul etmektedir.)¹⁸ hareketleriyle birlikte Batıda ortaya çıkan gelişmeler İslam dünyasını da etkilemiştir. Osmanlı devleti ve ona bağlı eyaletlerde ortaya çıkan kız liseleri, kızların üniversiteye alınması, basında kadın hakları konusunda yayımlanan yazılar kadın hareketlerinin gelişmesini hızlandırmıştır. Neticede İslam toplumlarındaki kadın anlayışına ciddi eleştiriler gelmeye başlamıştır.¹⁹

“Müslüman kadın”, İslam dininin emirlerini benimseyip uygulamaya çalışarak içinde bulunduğu toplumda varlığını koruyan kimsedir. Müslüman kadın imajı, İslam dünyasında ve Batı dünyasında çok da olumlu değildir. Bunun nedeni; İslam dünyası kadını eve hapsedip, sosyal hayatlarını kısıtlayıp, fikren ve dinen eksik görürken Batı dünyası da İslam'a saldırarak bu imajı zedelemektedir. Bu yüzden kadının kamusal alanlarda görünmesi oldukça ses getirmektedir.²⁰

Göle, Türkiye'de kadın ve kadın haklarının yurttaşlık haklarından daha önemli olduğunu vurgular. İslami aile hukukunun kaldırılması, kadınlara yurttaşlık haklarının verilmesi, karma eğitimin zorunlu hale getirilmesi, başörtüsünün çıkartılması gibi durumların kadınların vatandaşlık hakkını ve kamusal görünürlüğünü garanti altına aldığı ifade ederek kadınların kamusal hayata katılmasıyla birlikte modern seküler hayata giriş yapıldığını ifade eder. Ona göre kadınlar toplumsal bütünün en büyük simgesidir ve bedensel görünürlükleri veya erkeklerle karışık ortamlarda görünmeleri Müslüman bir toplumda modernleşme hareketlerinin başladığını göstermektedir.²¹

Modernleşme hareketleriyle tartışılmaya başlanan kadın konusunda Batıcı seçkinler, Batı'nın tüm ekonomik, teknolojik eğitim şeklini alarak, dine mesafe konulması gerektiğini, ancak bu şekilde bir kurtuluşun olacağını düşünerek Batıcı seçkinler Batı modernliğine ulaşmak için kadının geleneklerden arınması gerektiğini ifade ederken, gelenekçiler toplumsal ahlakın korunabilmesi için kadın-erkek ilişkilerinde şeriatın gerekli olduğu savunmuşlardır.²² II. Meşruiyetle birlikte kadınlar toplumsal alanlara çıkmış ve kamusal alanlarda görünür olmaya başlamışlardır. Kadının görünürlük

¹⁷ Mehmet Akif Aydın, “İslam'da Kadın”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/ 86-87.

¹⁸ Göle, *Melez Desenler*, 7.

¹⁹ Aydın, “İslam'da Kadın”, 93.

²⁰ Nesibe Yazar, *Müslüman Kadınların Toplumdaki Görünürlüğü: Anader ve Akadder Örneği*, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 6.

²¹ Nilüfer Göle, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2017c), 102-103.

²² Göle, *Modern Mahrem*, 53.

kazanması siyasi tartışmaları beraberinde getirmiştir.²³ Bu tartışma Batıcı Seçkinler ve gelenekçi İslamcılar arasında olmuştur. Fen, iktisat ve teknoloji gibi bilimler dışında Batı'dan bir şey alınmaması gerektiğini savunan, Batı'nın zaten manevi ve ahlaki anlamda bir çöküş içinde olduğunu düşünen gelenekçi İslamcılara göre kadının örtünmesi yozlaşma karşısına bir set olarak görülürken, batıcı seçkinler örtünmeyi çağdaşlaşma yolunda bir engel olarak görmüşlerdir. 1980 döneminden bugüne bakıldığı zaman bu iki kesim arasındaki en büyük tartışma konusu kadının örtünmesidir.

Göle kadınların kamusal alanlarda görünür olmasını Kemalizm'in teşvik edip siyasal zemine oturttuğunu söyleyerek medeni kanunu örnek gösterir.²⁴ Kadınların hem kamusal alanda hem de bedensel açıdan görünürlük kazanmaları ve yüceltilmeleri Türkiye'deki toplumsal hayatın laikleştirilmesini sağlamıştır. 1980 dönemine gelindiğinde ise gerek feminizm gerekse modernleşme hareketleri sonucu kadınların kamusal alanlarda görünür olmaları desteklenmiş ve kadınlar, erkeklerle eşit imkânlardan faydalanmaya, eğitim görmeye, çalışma hayatına atılmaya başlamışlardır. İslamcı hareket içerisindeki kadınların özellikle eğitim, çalışma hayatı ve siyasete katılma gibi taleplerle gündeme gelmesi, Türk toplumunda kadın konusunda yeni bir tartışma alanı yaratmış ve kamusal alanda başörtü meselesi Türkiye gündeminin en hareketli konulardan birisi olmuştur. 1980 yılından 1990 yılına kadar kamuoyunda başörtüsü meselesi tartışılmıştır. Başörtü meselesinin her Müslüman kadının hakkı olduğunu ifade eden İslamcı kesime karşı Kemalist kadınlar çeşitli dernekler kurmuş, bu derneklerin çatısı altında toplanarak İslami hareketler karşısında en güçlü savunmayı yapmışlardır. Kadın siyasi kavgaların simgesi olmanın ötesinde, kamuoyunu yönlendiren siyasi bir aktör olmuştur.²⁵

İslamcı hareketler Türkiye'de 1950'li yıllarda ortaya çıkmış ve 1980 sonrası dönemde gelişmeye başlamışlardır. Göle'ye göre hayatın İslamlaştırılmasının en büyük simgesi kadınların örtünmesidir. İslamcı siyaset kadının cemaat içerisindeki konumunu tayin etmekte ve temel konu kadının cinsiyeti olmaktadır. Göle'ye göre İslami hareket, bütün toplumlarda kadınların örtünmesiyle görünür olmuştur. Gündelik hayat tarzının İslamlaştırılmasını örtü simgelemekte ve mekânsal örgütlenmenin farklı kavramlarını ifade etmektedir. Örtünme bir yönüyle kadının namusunu, faziletini, cinsiyet ayrımını, kadının toplumsal hayata katılması noktasındaki yasaklara dayalı geleneksel bakışı hatırlatmakta, diğer yönüyle de kadınların bugünkü örtüsü İslami kimliğin aktif ve gönüllü olarak yeniden uyanışını temsil etmektedir. Yani yeni örtü; eğitimsiz, pasif, kendisini ailesine adanmış, evinden çıkmayan, uysal Müslüman kadın profiliyle hiç bir ortak nokta bırakmamıştır.²⁶

Göle, İslamcı hareketlerin birçok ülkede modernleşme süreçlerinin sonunda ortaya çıktığını, bu sürece bağlı olarak da sosyal akışkanlığı ifade ettikleri ölçüde modernleşmenin ürünü olduklarını savunur. İslamcı hareketlerin ardında yeni aktörlerin olduğunu hatırlatarak, öğrenim görüp meslek

²³ Göle, *Modern Mahrem*, 73.

²⁴ Göle, *Modern Mahrem*, 105.

²⁵ Göle, *Modern Mahrem*, 119.

²⁶ Nilüfer Göle, *Melez Desenler*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2017a), 110.

edinmeye çalışan türbanlı kızlarla, örf ve adetlerini bırakmak istemeyen çarşafli kızları aynı değerlendirmede ele almayı doğru bulmamaktadır.

1980'lerde başörtülü öğrencilerin eğitim kurumlarında görünmesi İslamcılıktan feminizme, modernizmden laikliğe birçok konuya tartışma zemini hazırlamıştır. 1980'li yıllarda kadınlar ve İslamcı hareketler daha çok siyasal söylemin etkisi altındadır. İslamcı yazarlar, kadın-erkek arasında aslında bir eşitsizliğin olmadığını biyolojik olarak kadın fitratının erkek fitratından zayıf olduğunu, duygusal olarak annelik ve ev içi görevlerine yatkın olduğunu öne sürerek dışarıda çalışması gerekenin erkek olduğunu dile getirmişlerdir. Kadın-erkek ilişkisini eşitsizlik kavramıyla değil adalet ve hak kavramlarıyla okumaya çalışmışlardır. Bu dönemde kadınlar yalnızca görüntü olarak vardır. Kadın ve İslam hakkında konuşmalar yapan, eylemler düzenleyen, kitap yayınlayan hep erkeklerdir. Kadınlar ilk tepkilerini Zaman Gazetesinde dile getirmeye başlamışlardır.²⁷ 1990'lı yıllarda ise kadınlar daha çok modernizm, kapitalizm, Kemalizm üzerine eleştiriler getirme üzerine yoğunlaşmışlardır. 1980'lerde erkeklerin yaptığı konuşmalarda dinleyici koltuğunda olan kadınlar 1994 yılında kurdukları Gökkuşluğu İstanbul Kadın Platformu (GİKAP) ile konferanslarda mikrofonu ele alıp, konferans ve paneller düzenlemeye başlamışlardır.²⁸

Örtünme hareketi şehirli ve Müslüman kadın simgesini kamusal alana taşır. Onu görünür kılarak kadının dış görünürlüğü azaltarak kadınlara cemaat içerisinde yeni roller vermiştir. Kadınlar da bunu İslami siyasete katılarak, yüksek eğitim görerek ve kendi kimlikleriyle görünür olarak icra ederler. İslamcılık yoluyla elde ettikleri bu güçlenme şekli kendi içlerinde bir çelişki oluşturmuştur. Kadınlar bir yandan geleneksel rollerini bir yana bırakıp kariyer edinmiş, profesyonel olmuşlardır. Diğer yandan ise İslami hayat tarzını ve İslami cemaat kavramlarını hayata geçirme görevini üstlenmişlerdir. İslamcılık bir taraftan kadınların görünür olmasını isterken diğer taraftan da bunu kısıtlamıştır. Kadınlar cemaatin huzuru için İslami cemaat kavramını topluma entegre etme noktasında hayata katılırlar ama bu katılma cemaate hizmetle sınırlandırılmış bir katılımdır. İslami hayat tarzının siyasileşmesi kişisel hayat seçimlerini azaltmıştır. Kadınların kontrolü ile kamusal alanın kontrolü amaçlanmıştır.²⁹

Kadınların İslamcı hareketlere katılması istenmeyen sonuçları da beraberinde getirmiştir. İslamcı kadınlar eğitim görüp, meslek sahibi olup kamusal alanda görünmeye başladıkça ev içi rollerini en önde gelen sorumluluk olarak gören gelenek ve yorumları eleştirmişlerdir. Müslüman ülkelerde bazı İslamcı kadınlar Batı feminizmine atıfta bulunarak İslam'daki ahlâklaştırıcı kadın tanımından uzaklaşmışlardır. Bütün toplumlarda ataerkil bir baskının olduğunu öne sürerek, İslamcı erkek öncülerin aşağılayıcı düşüncelerini reddetmişlerdir. Kendilerine verilen ev içi rollerin, Müslüman erkek profilinin kimliğini pekiştirmeye yaradığını iddia etmişlerdir. Bu kadınlara göre suç İslam'ın değil, kadınları baskı altında tutan Müslüman erkeklerde ve Batı değerlerindedir. Böyle

²⁷ Nilüfer Göle, *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2017b), 50-53.

²⁸ Göle, *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*, 56-57.

²⁹ Göle, *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*, 32-33.

yaparak içeri-dışarı kategorilerini altüst ederek, cinsler arası ilişkileri bozma riskine girerler. Ev içi rollerinden bağımsız fakat aynı zamanda kolektif bir hareketin mensupları olarak kendilerine bireysel alan açmak için dışılık değil kişilik sloganı atarlar.³⁰ Göle İslamcı kadınların ortaya çıkmasıyla birlikte kadın-erkek ilişkilerinin yeniden sorgulandığını ve Müslüman kadın kimliğinin yeniden şekillendiğini ifade etmektedir. Kadınların siyasi kimlik kullanarak güç elde ettiklerini, kültürel İslam'ın ortaya koyduğu Müslüman tanımını zorlayarak kadın-erkek ayrışmasına zemin hazırladıklarını dile getirmektedir. Kadınlar kendilerine tanımlanan bütün sıfatlardan sıyrılarak yalnızca kendileri adına özel bir hayat talep etmektedirler. İslam'ın korumacılığı her ne kadar kadının ihtiyacı gibi görülse de aslında erkeklerin ihtiyacı olduğuna vurgu yaparak karşı çıkmaktadırlar. Müslüman kadınlar üzerlerindeki baskının sorumlusu olarak gelenekleri veya Batıyı değil Müslüman erkekleri suçlamaktadırlar.³¹

Türkiye'de üniversiteli genç kızların başlarını örtmeleri ve bu eylem etrafında ortaya çıkan tartışma, Göle'nin örtünme meselesini araştırmasına sebep olmuştur. Dindar bir aileden gelmemesine rağmen örtünme meselesini araştırması ve bu çalışmada objektifliğini koruması büyük bir başarıdır.

Göle'ye göre örtünme, uzun bol elbise giyilmesi, başörtüsünün takılması olarak bilinen, alışlagelmiş bir gelenekten ziyade İslami dindarlık ve yaşam şeklinin siyasal ortamda sahiplenilişidir. Ona göre İslamcılığın en yeni aktörleri kadınlar en büyük simgesi de kadınların örtünmesidir. Müslüman kadınların örtünmesi Doğu ile Batı sınırlarının aşılması olarak bir kez daha akla getirmektedir ve İslam'ın Batıya göre ötekiliğini örtü dışında hiçbir sembolün bu kadar net ifade etmediğini belirtir.³² Ona göre örtünmek kadının davranışlarını kontrol altına almakta ve kadının namusu örtüsüyle ilişkilendirilmektedir. Örtü yalnızca bir bez parçası değil kadının hal ve hareketlerinin kontrolünü sağlayan bir unsurdur. Kadının örtüsü toplumsal düzeni sağlayan, cinsiyetler arası sınırı koruyan bir kalkan görevi görmektedir.³³ Örtünme, bir yandan Müslüman kadınları hapsetmekte ve gizlemektedir. Diğer yandan ise kamusal alana çıkmalarını sağlamaktadır. Örtünme, sessiz bir iletişim diliyle toplumsal ahlak kuralları üzerine verilen mücadeleyi hatırlatmaktadır.³⁴ Göle, başörtüsünün dişiliği ortadan kaldırmadığını, hatta başörtüsünün daha dişili olduğunu söyler. Örtünün kadını daha da görünür kıldığını, bir kere kadını unisex (her iki cinsle uygun, tek cins)³⁵ olmaktan çıkardığını söyler.³⁶

Göle'ye göre örtünme, özelde Müslüman kadınların kimliğini onaylanışını genelde ise İslam'ın siyasal vurgusunu ifade etmektedir. Bu bakımdan Müslüman kadının geleneksel örtüsü başörtüsünden farklıdır. Başörtüsü gelenekten gelen, kuşaktan kuşağa aktarılan, kadınlar tarafından

³⁰ Göle, *Melez Desenler*, 142-145.

³¹ Göle, *Modern Mahrem*, 172.

³² Göle, *Modern Mahrem*, 13.

³³ Göle, *Modern Mahrem*, 130.

³⁴ Göle, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, 41.

³⁵ Kelimeler.gen.tr, "ünisex" (Erişim 28.10.2022)

³⁶ Nilüfer Göle, *Mahrem'in Göçü*, (İstanbul: Hayy Kitap,2014), 126.

sahiplenilirken, türban ise hayatın geleneksel alanlarından modern alanlarına geçiş yapan, siyasi bir duruş sergileyen kadınlarca sahiplenilmiştir. Yani, örtünme modernleşmemiş Anadolu kültürünün uzantısı değil, gelenekseli temsil etmenin ötesinde modern, eğitilmiş, şehirli kadın imajını oluşturmaya çalışan, kısacası modern eğilimlere sahip çıkmaya çalışan Müslüman kadın profiline yeni bir yön veren ifadedir. Göle, örtünmeyi seküler feminizmin çağdaşı olarak görür. Ona göre kamusal alanlardaki İslam, seküler ve dinsel arasındaki sınırları yok etmekte ve yeni sentezleri de beraberinde getirmektedir.

Göle'ye göre İslamcı kadının örtünmesi Batı medeniyetinin toplumsal hayattaki egemenliğine karşı koymayı sergilemektedir. Batı modernizmi insan vücudunu sekülerleşme (Sekülerleşme kavramını Niyazi Berkes çağdaşlaşma olarak tanımlamaktadır.)³⁷ sürecinin içine sokarak insan iradesinin beden üzerindeki hâkimiyetini arttırmaya çalışmaktadır. Giyim, spor, fiziksel enerji, beslenme alışkanlıkları, insanlar arasında ayırmaya neden olmakta ve modernliğin simgesi haline dönüşmektedir. Spor ve giyim modası, yaşlanmaya karşı durmak isteyen esnek, fit bedenlerin dışa vurum tarzı olmuştur. Bu sekülerleşme sürecine dâhil olmak istemeyen İslamcı kesim, Batı'nın karşısına farklı bir anlambilimle çıkmaktadır. Yaş hiyerarşisine riayet edilmekte, evlilik, bekârlık, yaşlılık, doğum gibi durumlar kişinin davranışlarını ve toplumsal statüsünü belirlemektedir. En ayrıntılı jestlere kadar beden kontrol altına alınmakta, cinsler arası farklılık pekiştirilmektedir. Erkeğe tanınan bakma ve görme ayrıcalığı kadının gövdesini nesneleştirmektedir. Kadın örtü sayesinde bu nesneleşmeye karşı durduğunu düşünse de aslında erkeğin ayrıcalığını dışa vurmaktadır.³⁸

Göle'ye göre, köyde yaşayan bir kadının, göçmen bir işçi olan kadının veya anneannenin başını örtmesi geleneğin veya inancının simgesidir. Bu durum kabul edilebilir ve görünmezdir. Ama genç bir kadının başını örtmesi geleneksel ile sofî, modern ile kamusal arasındaki sınırı yıkar ve göze batar hale gelir. Bu yüzden Göle, bugünkü başı kapalı kadınları, geçmişte özel alanla sınırlandırılmış kadınlarla kıyasladığında daha kamusal ve sofî olduklarını, kendilerine sınırlandırılan geleneksel iç mekânlardan ayrılıp üniversite, siyaset gibi kamusal alanlara girerek görünür olduklarını ifade eder. Bunu yaparken de gerek seküler gerek dinsel için mekânsal bir ihlal gerçekleştirdiklerini söyler. Başörtüsünü savunan kadınlar feministlerin özgürleşme biçimlerine uzak dururlar aynı zamanda İslami kuralların eril yorumlarından da uzaklaşmaya çalışırlar. Hem feministlerin özgürleşme yorumlarından, hem de eril yorumlardan kopuşu simgelerler. Geleneksel olarak kendilerine yüklenen rollerle sınırlanmamak isterler ve seküler bir eğitim almayı talep ederler fakat yine de sofî yanlarını öne çıkartıp sivrilirler. Sofî ile geleneksel arasındaki sınırlarla birlikte seküler ve kamusal alandaki sınırlar da kalkar. Kamusal olduklarını ve sofî olduklarını benimseyen bu Müslüman kadınlar için örtünme simgesi bir değişim geçirmektedir. Bir damga ve aşağılık göstergesi olan örtünme, bir güç göstergesine, bir saygınlık göstergesine ve yeni bir estetik göstergesine dönüşmektedir. Kadının özgürleşmesine dair

³⁷ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, (İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş., 2003), 18.

³⁸ Göle, *Modern Mahrem*, 182-184.

seküler anlayışlara karşı meydan okuma olduğu gibi örtünmeyi kendi menfaatleriyle özdeşleştiren eril İslam'a da karşı çıkmıştır. Örtünün dinsel bir simge olmaktan çıkıp, bir güç, saygınlık ve estetik değere dönüşmesi seküler ve dinsel farklılığının yeni oluşumlara geçmeyi de gerektirmektedir.³⁹

Yani Göle Türkiye'de başörtüsünün siyasal bir simge haline getirildiğini düşünür. Başörtüsü probleminin genç Müslüman kadınların başını kapatmasıyla ortaya çıktığını vurgular. Bir köylünün, göçmen bir işçi kadının veya anneannelerin başını örtüp kapı önlerinde, çarşıda pazarda görünmelerinin bir sorun teşkil etmediğini çünkü göze batmadığını ifade eder. Kamusal alanlarda başörtünün görülmesi ise siyasal bir sorundur. Çünkü artık sadece yaşlı kadınlar veya köylü kadınlar değil, üniversitelerde eğitim gören genç Müslüman kadınlar da başlarını örtmektedir. Bu da modern toplumlarda huzursuzluğa sebep olmaktadır. Huzursuzluğun nedeni ise bedensel, mekânsal ve gözle görülebilir olmasıdır.

Sonuç

Göle, 1980 sonrası dönemde etkin olmaya başlayan sosyologlarımızdandır. Kendisini 1980'li yıllarda dünyada ve Türkiye'de meydana gelen önemli olayların içinde bulmuş, Türkiye'nin değişim sinyallerini doğru tespit etmiş ve çalışmalarına bu minvalde devam etmiştir. Özellikle İslam ve İslam'daki kadın algısı üzerine çok başarılı saptamaları dikkat çekicidir. Feminizm kavramına katkı yapan ve o tanımın kamuoyunda oluşturduğu algının toplumsal hayatta dönüşüp yerleşmesine etkisi olan isimlerden biri de Nilüfer Göle'dir.

Kadın konusu modernleşme hareketleriyle birlikte Türkiye'nin gündemine oturmuştur. Özellikle 1980 sonrasında ortaya çıkan yeni İslamcı hareketler kadınların mahrem alanlarını koruyarak kamusal alanlara çıkabilmelerine olanak sağlamıştır. Bu dönemden sonra feminizm hareketleri ve modernleşme hareketleri sonucunda kadınların kamusal alanlarda görünür olmaları desteklenmiş ve kadınlar, erkeklerle eşit imkânlardan faydalanmaya, eğitim görmeye, çalışma hayatına atılmaya başlamışlardır. Göle İslami hareketlerin kadın konusuyla birlikte görünür olduğunu ve hayatın İslamlaştırılmasında en büyük simgenin kadının örtünmesi olduğunu ifade etmiştir. Şehirlerde meydana çıkan türban, İslamcı kadınların kamusal alana dâhil olma taleplerinin simgesi olmuştur. Göle, öğrenim görüp, meslek sahibi olan kadınların hem İslamcılık hem de Kemalizm tarafından ortaya çıkarılan fırsat alanını (Şerif Mardin "fırsat alanı" kavramını bir kimsenin ekonomik statüsünü değiştirmek, geliştirmek ve yükseltmek için kullanabileceği alanların bütünlüğü olarak ifade etmektedir.)⁴⁰ çok doğru kullandıklarını belirtir. Kemalizm'e ve gelenekselliğe karşı oluşan tepki kadın kimliğinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Kadınların İslami hareketler içerisindeki durumlarının ise pek göz önünde olmadığını gözlemler. 1990'lı yıllara gelindiğinde ise daha çok 1980'lerki gibi tepkisel tavır değil, kendi muhasebesini yapan bir İslami söylem ortaya çıktığını, bu dönemde İslamcı kadınların hem toplumdaki yerlerini hem de İslami hareketlerdeki konumlarını

³⁹ Göle, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, 57-58.

⁴⁰ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi (Makaleler 4)*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), 205.

sorgular hale geldiklerini ifade eder. Kadınlar özel ve kamusal alanlarda kendi konumlarının yeniden tanımlanması gerektiğini dile getirmeye başlamışlardır. 1980 döneminde olduğu gibi oturma eylemi, mitingler yerine daha sosyal platformlarla seslerini duyurma çabasına girmişlerdir. Eğitimli, meslek sahibi ve orta sınıftan gelmeleri bu kadınların en büyük özelliğidir. Bu kadınlar geleneksel kimliklerini, toplumsal kuralları sorgulayarak kendi kimliklerini yeniden inşa etmek istemişlerdir. Göle, bugün Türk toplumundaki İslamcı kadınları yalnızca başlarını örtmeyle değil bu kültürel özellikleri de dikkate alınarak okumak gerektiğini belirterek İslamcı kadın hareketi eğer bir hareket olarak ifade edilecekse dışlanmış kenarda olan grubun yeni kimlik edinme gayesiyle merkeze taşınmasının göz ardı edilmemesi gerektiğini düşünür.

Nilüfer Göle'nin eserlerinde 1980 döneminde kamusal alanlarda ortaya çıkan başörtülü kadınlarla geleneksel kadın profili karşılaştırılmakta, İslamcı kadınların hem kamusal hem sofu oldukları, modernlikle Müslümanlığı harmanlayarak ikisini de dönüştürdükleri, siyasi kimlik kullanarak güç elde ettikleri vurgulanmaktadır. İslamcı hareketlere katılmalarının beklenmedik sonuçları da beraberinde getirdiği, kadınların İslamcılığın simgesi tanımından uzaklaşarak nesne konumundan özne konumuna geçerek İslami ideolojiyi eleştirmeleri, Müslüman kadın kimliğini yeniden şekillendirmeleri ve bu hedeflerini özerklik içinde ortaya koymaları toplumsal bir hareket olarak değerlendirilmiştir.

Netice olarak Nilüfer Göle yaşadığı dönemle ilgili bir süreç analizi yapmıştır. Bugün Türkiye'nin gelmiş olduğu noktada bahsedilen sorunlar gündem olmakta çıkmıştır fakat tekrar gündem olup olmayacağı belirsizdir. Dolayısıyla Göle'nin o dönemle ilgili analizlerini anlamak, benzer sorunların gündeme gelme olasılığı olan toplumlarda geçmişi anlayıp geleceğe yön verme açısından önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Arat, Yeşim. "1980'ler Türkiye'sinde Kadın Hareketi: Liberal Kemalizm'in Uzantısı". Toplum ve Bilim Dergisi. 53. (1991), 21-39.
- Aydın, Mehmet Akif. "İslam'da Kadın". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 24/86-94. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Berkes, Niyazi. Türkiye'de Çağdaşlaşma. İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş., 4.Basım, 2003.
- Beyraçdar, Meltem. 1980'lerden Günümüze Türkiye'de Kadın Hareketi ve Politikalarının Siyasal Ve Toplumsal Yansımaları Ve Dönüşümü. Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Çakır, Serpil. Osmanlı'da Kadın Hareketi. İstanbul: Metis Yayınları, 2. Basım, 1996.
- Çeşniçil, Begüm Şeyma. 1980 Sonrası Türkiye'de Kadın Hareketi ve Özel Olanın Politikleşmesi. Ankara: Çankaya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Göle, Nilüfer. Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar. İstanbul: Metis Yayınları, 3. Basım, 2017c.

- Göle, Nilüfer. İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri. İstanbul: Metis Yayınları, 5. Basım, 2017b.
- Göle, Nilüfer. Mahrem'in Göçü. İstanbul: Hayy Kitap, 2. Basım, 2014.
- Göle, Nilüfer. Melez Desenler. İstanbul: Metis Yayınları, 5. Basım, 2017a.
- Göle, Nilüfer. Modern Mahrem. İstanbul: Metis Yayınları, 14. Basım, 2011.
- Kurnaz, Şefika. Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını (1839-1923), Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 2. Basım, 1991.
- Mardin, Şerif. "Türkiye: Bir Ekonomik Kodun Dönüşümü", Türk Modernleşmesi (Makaleler 4), İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- Sezer, Esra. Türkiye'de Kadın Hareketinin Tarihsel Gelişimi ve Tekirdağ Örneği. Edirne: Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Suğur, Serap. "Türkiye'de Kadın Hareketi". Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi. Ed. Feryal Ayşın Koçak Turhanoğlu. 217-236. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını, 2019.
- Yalçın, Hülya. Cumhuriyet Dönemi Kadın İmajı İnşası (1928-1938). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yazar, Nesibe. Müslüman Kadınların Toplumdaki Görünürlüğü: Anader ve Akadder Örneği. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Vikipedi. "Nilüfer Göle" (Erişim 20 Kasım 2022)
https://tr.wikipedia.org/wiki/Nil%C3%BCfer_G%C3%B6le
- Kelimeler.gen.tr. "unisex" (Erişim 28.10.2022)
<https://kelimeler.gen.tr/uniseks-nedir-ne-demek-316998>

İ‘râb-Mana İlişkisi Bakımından İbn Atıyye’nin İ‘râb Tercihleri

Ibn Atıyye’s I’rab Preferences in the Context of I’rab-Meaning Relationship

Saliha TÜRCAN

Dr., Uzman Vaiz, Diyanet İşleri Başkanlığı
Dr., Specialist Peacher, Directorate of Religious Affairs
Antalya/Türkiye
sturcan.trcan@gmail.com | orcid.org/0000-0001-5339-2560

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 16 Kasım / November 2022

Kabul Tarihi | Accepted: 18 Kasım / November 2022

Yayın Tarihi | Published: 20 Aralık / December 2022

Atıf | Cite as: Saliha Türcan, “İ‘râb-Mana İlişkisi Bakımından İbn Atıyye’nin İ‘râb Tercihleri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49 (Aralık 2022/2), 271-285.

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.

Copyright © Published by Suleyman Demirel University Faculty of Theology Isparta/Turkey

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

Mail: ilahiyyatdergisi@sdu.edu.tr

İ'râb-Mana İlişkisi Bakımından İbn Atıyye'nin İ'râb Tercihleri

Öz

“Kelimenin sonunda bir amil sebebiyle ortaya çıkan değişiklik” olarak tanımlanan i'râb Arap dilinde, cümlelerin anlamını tespit etme noktasında dil çalışmalarının en başından beri çok temel bir olgu olarak yer almıştır. İ'râbın gelişim sürecinde temel bir konu olarak i'râb-mana ilişkisi, dil uzmanlarının ve ekollerin dile ilişkin yaklaşımlarında önemli ayrışma noktalarından biri olmuştur. Sürecin en başında Kur'ân ayetlerinin lafız ve manalarının doğru tespit edilmesi gayesiyle başlayan ve sistematize edilen i'râb çalışmaları, Kur'ân ilimlerinden birini oluşturacak şekilde bir bilgi alanı haline de gelmiştir. Sözü edilen bilgi türü bazı tefsir eserlerinde de yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Hicrî altıncı asır dil uzmanı ve müfessir İbn Atıyye'nin yaklaşımları, hicrî birinci asırda temelde Kur'ân'ın lafız ve manasının doğru şekilde tespiti amacıyla başlayan dil çalışmalarının işlevselliğine ilişkin fikir vermektedir. O, çoğunlukla salt dilsel düzeyde ele alınan i'râbü'l-Kur'ân verilerini eserinde ayetleri anlama ve izah yönteminin önemli bir unsuru haline getirmiştir. Zaten o, i'râbü'l-Kur'ân'ı şeriatın tespitinde temel bir kaynak olarak görmekte ve Kur'ân'ın manalarına da i'râb sayesinde ulaşabileceğini savunmaktadır.

Çalışmada, VI. asrın Endülüslü alimlerinden İbn Atıyye'nin dilsel yaklaşımları i'râb ve mana ilişkisi bakımından *el-Muharreru'l-vecîz* adlı tefsiri çerçevesinde ele alınmıştır. Çalışmanın amacı ise onun ayetlerin i'râbına ilişkin izahlarında ve yaptığı tercihlerinde etkili olan tutum ve düşüncelerin i'râb-mana etkileşimine yaklaşımındaki rolünü tespit etmektir. Bu çerçevede onun, kişisel veya mezhebî düşünce açısından dilbilimsel verileri hangi düzeyde araçsallaştırdığı sorusuna cevap aranmıştır.

İbn Atıyye dilbilime dair birikim ve uzmanlığını ayetlerin tefsirinde yoğun bir şekilde sergilemektedir. Yaklaşımlarında lügavî izahlara belirgin bir şekilde yer vermektedir. O lügavî izahlarda, sadece önceki otoritelerden veya ekollerden nakille yetinmemekte, dil ekollerinin yaklaşımlarını mukayeseli olarak konu etmekte ayrıca kendi izah ve tercihlerini net bir şekilde ortaya koymaktadır. İ'râba ilişkin tercihleri genellikle Basra ekolünün yaklaşımlarına uygundur. Ancak zaman zaman Basra ekolünün görüşlerini eleştirdiği ve Kûfe ekolünün görüşlerine uyumlu davrandığı görülebilmektedir. Bu durum onun herhangi bir dil ekolünü takip konusunda bir taassup ya da pasif bir mensubiyet sahibi olmadığını, aksine dilsel meselelerde dirayet sahibi olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte itikâdî meselelerde i'râb vecihlerinden Ehl-i sünnet ve özellikle Eş'arî düşüncesine uygun düşen manayı temin eden i'râb vecihlerini tercih etmektedir. Fıkhî meselelerde ise Mâlikî görüşlere temel olabilecek i'râb tercihlerinde bulunmaktadır.

İ'râb-mana ilişkisi açısından bakıldığında İbn Atıyye'nin ayetlere getirdiği izahlarda i'râbı manaya öncelendiği anlaşılmaktadır. Ancak bu, nahvin genel mantığına ya da Arapların dil kullanım tarzına aykırı düşecek bir düzeyde değildir. Hatta onun i'râbâ ilişkin izahlarında özellikle itikâdî meselelerde i'râb'ın araçsallaştırılmasına yönelik eleştirel bir tavra sahip olduğu görülmektedir. İtikâdî

meselelerdeki i'râb-mana ilişkisine dair bu yaklaşımından hareketle, onunla mutezili olduğuna ilişkin iddiaların doğru olmadığı söylenebilir. Nitekim ayetlerin tefsirinde yer verdiği i'râb izahlarında ve tercihlerinde Mu'tezile'yi açıktan eleştirmiştir.

Anahtar Kelimeler: İbn Atiyye, Endülüs, İ'râb-Mana İlişkisi, İ'râb vechi, Araçsallaştırma

Ibn Atiyye's I'rab Preferences in the Context of I'rab - Meaning Relationship

Abstract

The I'rab defined as "the change of the vowel marking on the final letter of the word." has become a fundamental phenomenon in Arabic language from early times. In the development process of the i'rab, the aspects of i'rab -meaning relationship has been one of the important divergence points in the approaches of linguists and schools to language. At the very beginning of the process, the aspects of i'rab studies started and systematized with the aim of determining the words and meanings of the verses of the Qur'an correctly. It has become a one of the Qur'anic sciences. The aforementioned type of knowledge has also been used extensively in some tafsir works. The approaches of Ibn Atiyya, the six century Hijri linguist and mufassir, gives an idea of the functionality of language studies starting with the aim of determining the words and meanings of the verses of the Qur'an correctly. He has made the i'rabu'l-Qur'an data, which is mostly handled only at the linguistic level, an important element of the method of understanding and explaining the verses in his work. In fact, he sees i'rabu'l-Qur'an as a basic source for the determination of the shari'ah and argues that the meanings of the Qur'an can be understood through i'rab.

In the study, the linguistic approaches of Ibn Atiyya are discussed in terms of the relationship between i'rab and meaning, within the framework of his book named *al-Muharrar al-wajiz fi tafsir al-kitab al-aziz*. The aim of the study is to determine the role of the attitudes and thoughts that are effective in his explanations and choices regarding the i'rab of the verses in his approach to the i'rab-mana interaction. In this context, an answer was sought to the question at what level he instrumentalized linguistic data in terms of personal or sectarian thought. Their preferences regarding i'rab are generally in line with the approaches of the Basra school. However, it can be seen that he criticizes the views of the Basra school from time to time and acts in harmony with the views of the Kufe school.

In matters of faith, he prefers one of the variations of i'rab, that provides the meaning that is in accordance with the Ahl as-sunna and especially the Ash'ari thought. In fiqh issues, there are i'rab preferences that can be the basis of Maliki views. From the point of view of the relation between i'rab and meaning, it is understood that Ibn Atiyya prioritized i'rab over meaning in the explanations he brought to the verses. However, this is not at a level that contradicts the general framework of nahw or the way the Arabs use the language.

Keywords: Ibn Atiyya, Andalusia, I'rab - Meaning Relationship, Variation of I'rab, Instrumental

Giriş

Arap dili söz konusu olduğunda i'râb temel bir gramer olgusu olarak karşımıza çıkar. “Kelimenin sonunda bir âmîl sebebiyle ortaya çıkan değişiklik” olarak tanımlanan i'râbın mana ile ilişki biçimi baştan beri bir tartışma konusu olmuştur. Manayı belirleyen i'râb mıdır yoksa mana i'râba göre mi tayin edilir? İ'râb kurallarının tespit ve sistematize edilmesinden öte dil felsefesiyle ilgili daha derinlikli bir tartışmaya işaret eden bu mesele, İslamî ilimlerde ortaya konulan görüşlerin kendilerini ifade etme biçiminde görünür hale gelmiştir. Basra nahiv okulunun en önemli temsilcisi Sîbeveyhi (ö. 180/796) i'râbı, bir âmîl sebebiyle kelime sonlarında görülen harf ve hareke değişiklikleri olarak ele almakla birlikte bütün bunların bir manayı açığa çıkardığına işaret etmektedir.¹ Kûfe dil ekolünden Sa'leb (ö. 291/904), Arapların i'râbı manaya değil, lafızlara dayandırdığını, i'râbın manayı bozmaması gerektiğini, manayı bozan i'râbın Arap diline ait olamayacağını belirtmektedir. Ferrâ (ö. 207/822) da nahiv ve Arapça kaidelerinde Arapların kullanımını esas alır. Ona göre i'râbı manasına, manası da i'râbına uygun olan her mesele sahihtir.² Arap dili gramer çalışmalarının en verimli dönemi³ olan Hicrî IV. asrın önemli dilcisi İbnü'l-Cinnî (ö. 392/1002) “mana ile i'râb çekişmesi” başlığı altında ayetlerin izahında mana ile i'râbın uyuşmadığı örnekler zikretmekte ve i'râbın manaya göre tashihini salık vermektedir.⁴

İ'râbın gelişimi ve mana ile uyumu meselesi temelde Kur'ân ayetlerinin lafız ve manasının doğru tespit edilmesi zaruretinden neşet etmiştir. Fetihlerle birlikte farklı kültürlerle karşılaşılması neticesinde Arapça bilmeyen insanların Kur'ân okuyuşlarında ortaya çıkan yanlışlıklar⁵ ve lahn meseleleri⁶ Kur'ân'ın harekelenmesi ihtiyacını doğurmuştur. Kur'ân'ın okunuşundaki bu tür hataların önüne geçebilmek amacıyla Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin (ö. 69/688) kelime sonlarını noktalamak suretiyle icra ettiği Kur'ân'ı harekelenme faaliyeti, Halil b. Ahmed'in (ö. 175/791) kelime sonlarındaki hareketlere bugünkü halini vermesiyle devam etmiş ve onun öğrencisi olan Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb* adlı eseriyle de nahiv ilmi zirve dönemine ulaşmıştır.⁷ Sîbeveyhi'nin amacı Kur'ân'ı i'râb etmek olmamakla birlikte o eserin pek çok yerinde Kur'ân ayetlerinin i'râbına yer vermiştir. Sîbeveyhi'nin kitabında olduğu gibi ilk dönem yazılan dile dayalı eserlerde Kur'ân ayetlerinin gramer tahlilleri mevcuttur. Kur'ân'a dair dilsel çalışmalar, i'râbü'l-Kur'ân şeklinde nitelenebilecek bir bilgi alanı

¹ Ebû Bîşr Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Mektebetü'l-hâncî, 1408/1988), I/15-16.

² Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhic ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lügaviyyîn*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dârü'l-me'ârif, ty.), 131.

³ Recep Kırıcı-Tunahan Erdoğan, “Hicri IV. Yüzyıl Gramercilerinin Nahiv Tanımları Bağlamında Sarf Nahiv İlişkisi” *Turkish Academic Research Review*, 6/3 (2021), 1217.

⁴ Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî, *el-Hasâis*, (By.: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, ty.), III, 258-260.

⁵ Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *Nüzhetu'l-elibbâ fi tabakâti'l-udebâ*, thk. İbrâhim es-Sâmîrî, (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1985), 18-23.

⁶ İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr b. Beşşâr Muhammed b. Kâsım b. Muhammed, *İdâhü'l-Vakf ve'l-İbtidâ fi Kitâbillâh*, thk. Muhyiddîn Abdurrahmân Ramazan, (Dimaşk: Matbûât-ı mecme'î'l-luğat'il-arabiyye, 1981), 23.

⁷ Nahiv ilminin ortaya çıkışı ve gelişimine dair bk. Mehmet Nuri Ayyıldız, “Arap Dili Tarihi ve Arap Dili Gramerinin (Nahiv Sarf) Ortaya Çıkış Süreci”, *Iğdır Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (Nisan 2019), 155-173.

haline gelmiştir. Sözü edilen bilgi alanına ait veriler ilerleyen dönemlerde bazı tefsirlerde ayetleri izah amacıyla kullanılmıştır. Özellikle tefsirlerde i'râb-mana ilişkisinde hangisinin lehine bir tavır geliştirildiği, alimlerin dile vukûfiyetleri kadar itikadî ve fikhî düşünce kalıplarıyla da ilişkilidir.

Çalışmada, Arap dilinde uzmanlığıyla bilinen, dil ekollerinin yaklaşımlarını mukayeseli olarak konu eden ve kendi izah ve tercihlerini net bir şekilde ortaya koyan İbn Atıyye'nin dilsel yaklaşımları i'râb ve mana ilişkisi bakımından *el-Muharreru'l-vecîz* adlı tefsiri çerçevesinde ele alınmıştır.⁸ Ayetlerin i'râbına ilişkin izahlarını ve yaptığı tercihlerini şekillendiren etmenleri tespit etmek ise çalışmanın amacını oluşturmaktadır. Bu noktada onun, kişisel veya mezhebî düşünce açısından dilbilimsel verileri hangi düzeyde araçsallaştırdığı sorusu da anlam kazanmaktadır.

Dil Ekollerinden İ'râb İlişkin Yaptığı Nakiller ve Tercihleri

Dil kurallarıyla ilgili olarak ekoller arasında ortaya çıkan farklılıklar, Kur'an'ın anlaşılmasına ilişkin i'râb merkezli anlama çabalarını da etkilemiştir. Bu bağlamda müfessirlerin görüşlerini benimsediği dil ekollerinin, müfessirin ayetlerle ilgili muhtemel i'râb vecihlerine ilişkin tercihlerinde belirleyici olduğunu söylemek mümkündür.

İbn Atıyye tefsirinde Arap dilinin verilerini ayetlerin anlaşılmasında önemli bir enstrüman olarak kullanmış, ayetlerin izahında pek çok lügavî açıklama ve farklı dilsel yaklaşımlara yer vermiştir. Bu açılardan değerlendirildiğinde onun tefsirini ayetlerdeki ifadelerle ilişkin farklı i'râb vecihlerinin de bir arada bulunduğu, lügavî yönü belirgin olan bir eser olarak nitelendirmek mümkündür.⁹

İbn Atıyye'nin tefsirinde Arap dilinin verilerini bu derece kullanması Kur'an'ı doğru anlamada i'râbu'l-Kur'an'ı temel kabul etmesiyle ilgilidir. Mukaddimesinde yer verdiği i'râba ilişkin şu ifadesi onun bu düşüncesini açıkça ortaya koymaktadır. “ إعراب القرآن أصل في الشريعة، لأن بذلك تقوم إعرابه التي هي الشرع. ” (İ'râbü'l-Kur'an şeriatın tespitinde kaynak (asl) dır. Çünkü Kur'an'ın, şeriatı

⁸ Genel olarak i'râb ve i'râb mana ilişkisini ele alan çalışmalar yapılmıştır. Tahsin Yurttaş'a ait “Arap Dilinde İ'râb Anlam İlişkisi” adlı yüksek lisans tezinde ve Mehmet Sıdkı Özalp'e ait “Arap Dilinde İ'râb Olgusu” adlı çalışmada konu genel bir çerçevede işlenmiştir. Mehmet Kaya “Farklı İ'râb Değerlendirmelerinin Tefsire Etkisi” adlı makalede genel hatlarıyla i'râb-tefsir ilişkisi bağlamında konuyu ele almış, “İ'râb Değerlendirmelerinin Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü-Zemahşerî Örneği-” adlı doktora tezinde ise Zemahşerî Tefsiri ile sınırlandırmıştır. “Kur'an'ın Anlam Farklılaşmasına İ'râbın Etkisi-Âlûsî Tefsiri Örneği” adlı Harun Abacı'ya ait doktora tezinde konu Âlûsî Tefsiri bağlamında işlenmiştir. Adil Bor'a ait “Kur'an-ı Kerim'in Anlaşılmasında İ'râb-Bağlam İlişkisi” adlı makalede ise yazar konuyu ayetlerin tefsirinde doğru anlama ulaşma noktasında i'râb-bağlam ilişkisi çerçevesinde ele almıştır. Sümeyye Ahmed Halid tarafından “el-Kadâyâ en-Nahviyye fî tefsir-i İbn Atıyye el-Endülisî fî'n-nısfî'l-evvel mine'l-Kur'âni'l-Kerîm dirâseten tahliliyyeten vasfiyyeten” başlığıyla yapılan doktora tezinde de İbn Atıyye'nin tefsirinde genel anlamda nahiv kuralları ele alınmıştır. Yine Yasin Câsim el-Muhaymid'e ait olan ed-Dirâsâtü'n-nahviyye fî tefsiri İbn Atıyye” adlı çalışmada da İbn Atıyye'nin tefsiri nahiv ilmi açısından ele alınmıştır. Biz ise çalışmamızda ayetlerin anlaşılmasında önemli bir konuma sahip olan i'râb meselesini i'râb-mana ilişkisi noktasında İbn Atıyye'nin izahları ve tercihlerine ilişkin uygulamaları bağlamında ele aldık.

⁹ İbn Atıyye'nin tefsirinin dil yönü ile ilgili geniş bilgi için bk. Emrullah Ülgen, *İbn Atıyye Tefsirinin Dil Özellikleri* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014).

ifade eden manaları i'râbü'l-Kur'ân ile var olur/anlaşılır)¹⁰ İbn Atıyye'ye göre Kur'ân ancak doğru i'râb ile anlaşılabilir. Mukaddimesinde Kur'ân'ın anlaşılmasında dilin önemini vurgulamak amacıyla "Kur'ân Tefsirinin Fazileti, Kur'ân'ın Dili Üzerine Söz Söyleme, İ'râbını ve Manalarının İnceliklerini Araştırma"¹¹ şeklinde bir bölüm oluşturmuştur. Yine mukaddimesinde tefsir yöntemini açıklarken ayetlerin lafızlarını nahiv, lügat, mana, hüküm ve kıraatler açısından ele almak suretiyle izah ettiğini belirtmiştir.¹²

İbn Atıyye'nin dilsel izahlara ilişkin uygulaması her ne kadar kendinden önceki birikimi aktarmak şeklinde olsa da naklettiği farklı vecihler arasında tercihlerini de belirttiği örnekleri çokça bulmak mümkündür. Ayetlerle ilgili muhtemel i'râb vecihlerini de bir arada nakleden¹³ müfessir Basra ve Kûfe dil ekollerinin izahlarını karşılaştırmalı olarak vermiştir.¹⁴ İbn Atıyye iki ekol arasında tercihini çoğunlukla Basra ekolünden yana kullanmıştır.¹⁵ Ancak i'râba dair tercihlerinde kimi zaman Kûfe ekolünün kurallarını da doğru kabul etmiş Basra ekolünün benimsediği görüşü hatalı olarak nitelendirmiştir.¹⁶ Bağdat ekolünden de nakillerde bulunan müfessirin bu ekolün görüşlerini tercih ettiği de olmuştur.¹⁷ Onun bu tavrı dil ile ilişkisinin sadece nakilden ibaret olmadığını kendisinin dile vakıf olduğunu göstermesi açısından önemlidir.¹⁸ Nitekim kendisinden bahseden eserlerde dil konusundaki uzmanlığına vurgu yapılmış,¹⁹ kendisi Arap dilinde imam olarak nitelendirilmiştir.²⁰ İbn Atıyye nahivcilerin ittifak ettiği konuda görüş bildirmenin doğru olmadığını savunur²¹ ve kendisi de ittifak edilen görüşü tercih eder. Bu bağlamda onun dil izahlarına ilişkin nakilleri incelendiğinde cumhurun görüşlerini öncelediği ve farklı i'râb vecihlerinde tercihini cumhurdan yana kullandığı görülmektedir.²² Çok az da olsa cumhurun görüşünün hatalı olabileceğine ilişkin ifadelere yer verdiği de olmuştur.²³ İbn Atıyye dil ekollerinin görüşlerini عند بعض الكوفيين, عند البصريين, قال البصريون şeklinde nakletmiştir. Ayetlerin izahında yer verdiği i'râb vecihlerini kimi zaman da söz

¹⁰ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdірrahmân b. Temâm b. Atıyye el-Endülüsî el-Muhâribî, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi, Muhammed, *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye), I/40.

¹¹ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, I/40.

¹² İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, I/34.

¹³ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*:¹/113-114, 121-122.

¹⁴ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, I/417; III/122; V/12, 363, 465.

¹⁵ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, II/331.

¹⁶ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, II/41.

¹⁷ Bk. İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, I/69, 478; III/539.

¹⁸ İbn Atıyye'nin Arap diline vakıf olduğuna dair değerlendirmeler için bkz. Emrullah Ülgen, *İbn Atıyye Tefsirinin Dil Özellikleri* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), I/20.

¹⁹ Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik b. Mes'ûd b. Mûsâ b. Beşküvâl, *es-Silatü fî tarihi eimmeti'l-Endelûsi*, thk. es-Seyyid İzzet el-Attâr el-Huseynî (By.: Mektebetü'l-Hancı, 1374/1955), 432-433; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396), 60-61.

²⁰ Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyerü a'lâmü'n-nübelâ*, (Kahire: Dârü'l-hadîs, 1427/2006), XIV/401.

²¹ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, I/119.

²² Örnekler için bk. İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, II/400, 425, 480, 492, 493.

²³ Bk. İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, II/92, 96; III/372.

konusu ekollerin temsilcilerinin bizzat isimlerini vererek nakletmektedir. Onun en çok nakilde bulunduğu kişi Basra ekolünün önde gelen isimlerinden olan Sibeveyhî (ö.180/796)'dir.²⁴ el-Halil b. Ahmed (ö. 175/791)²⁵, Ebû Ubeyde (ö. 209/824)²⁶, el-Ahfeş el-Evsât (ö. 215/830)²⁷, el-Müberred (ö. 286/900)²⁸, el-Kisâî (ö. 189/805)²⁹, el-Ferrâ (ö. 207/822)³⁰, ez-Zeccâc (ö. 311/923)³¹, Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987)³², Ebû Ca'fer en-Nehhâs (ö. 337/949)³³, er-Rummânî (ö. 384/993)³⁴ ismini vererek kendilerinden nakilde bulunduğu diğer alimlerdir.

Enbiya sûresi 38. ayette geçen *مَتَى* edatına dair yaptığı açıklama, İbn Atıyye'nin farklı i'râb vecihleri arasında Basra ekolünün görüşünü tercih ettiğini örneklendirmektedir. İbn Atıyye, Basralıların *مَتَى* edatını merfu olarak, Kûfelilerin ise zarf konumunda mansub olarak i'râb ettiklerini, Kûfelilerin i'râbına göre zarf konumunda olan *مَتَى* edatının âmilinin takdir edilen *يكون* veya *يجيء* fiilleri olduğunu söylemiştir. Ardından da birinci görüşün yani Basralıların görüşünün daha doğru olduğu yönünde tercihini bildirmiştir.³⁵ Basralıların görüşünün neden daha doğru olduğuna dair ise herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Bazı tercihlerinde ise tercih ettiği görüşün doğruluğuna ya da diğer görüşün yanlışlığına dair izahta bulunmuştur. Onun bu uygulamasını A'râf sûresi 20. ayette geçen "*وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ*" ifadesindeki *إِلَّا* edatının Basralıların görüşüne göre "*إلا كراهية أن*" takdirinde olduğunu, Kûfelilere göre ise "*لا*"nın izmârı ile "*إلا أن لا*" takdirinde olduğunu söyledikten sonra Basralıların görüşüne ilişkin tercih bildirmiştir. Bu tercihini de harflerin izmârındansa isimlerin izmârının daha güzel olacağını ifade ederek temellendirmiştir.³⁶

İbn Atıyye'nin Nahl sûresi 92. ayetteki *أَرَبِي* kelimesinin i'râbına dair yer verdiği izahlar da onun ekollerin görüşlerine ilişkin tercihini gerekçelendirmesine bir örnek teşkil eder.

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَفَضَتْ غَرْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ أَنْ تَكُونَ أُمَّةً هِيَ أَرَبِيٌّ مِنْ أُمَّةٍ

İbn Atıyye'nin açıklamalarına göre *أَرَبِي* kelimesini Basralılar ref' konumunda Kûfeliler ise nasb konumunda i'râb etmişlerdir. Kûfeliler *هِيَ* zamirini 'imâd' (fasıl zamiri) kabul etmişlerdir. Basralılara göre ise *هِيَ* imâd olamaz. Çünkü *هِيَ* zamirinden önceki *أُمَّةً* kelimesi nekradır ve imâd nekra ile kullanılmaz. Kûfelilerin delili ise *أُمَّةً* kelimesinin burada cins isim konumunda olmaması hasebiyle onun nekira oluşunun zaten marife olmasına yakın bir durum olmasıdır. Dolayısıyla bu kelimeye bir

²⁴ Bk. İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, I/145, 151, 157; II/254, 283.

²⁵ Bk. İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, II/246, 374.

²⁶ Bk. İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, V/346; III/433.

²⁷ Bk. İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, I/424; V/194.

²⁸ Bk. İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, II/31; IV/155.

²⁹ Bk. İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, II/41; III/350.

³⁰ Bk. İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, III/368, 371; IV/422.

³¹ Bk. İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, II/378, 391; V/173

³² Bk. İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, II/285; V/401.

³³ Bk. İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, IV/557; V/134.

³⁴ Bk. İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, II/287; III/226.

³⁵ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, IV/83.

³⁶ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, II/385.

de ال takısı getirmek ona ayrıca bir belirlilik kazandırmaz. İbn Atıyye Kûfelilerin görüşünü tartışmalı olarak nitelendirmiş ve kendisi Basralıların görüşünü tercih etmiştir.³⁷

İ'râb'ın Arab'ın dil kullanımına uygun olması, İbn Atıyye'nin farklı i'râb vecihleri arasında tercihte bulunurken dikkate aldığı bir ölçüdür. Örneğin يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ayetindeki³⁸ اِنْ'in anlamına geldiğine dair Nakkâş'ın Mukâtil b. Süleyman'dan naklettiği görüşü zikretmiş ve bu görüşle ilgili olarak, "Bu doğru değildir, dilde böyle bilinmez"³⁹ ifadelerine yer vermiştir.

İbn Atıyye'nin ayetlerin tefsirinde yer verdiği i'râbâ ilişkin izahlar onun dile olan vukûfiyetini ortaya koymaktadır. Onun bu açıklamalarında nakille yetinmeyip kimi zaman kendi izahlarına yer vermiş olması bu durumu desteklemektedir. Bakara sûresi 18. ayette geçen صُمْ بِكُمْ عُمِّي ifadelerini zemm etmek anlamına gelecek şekilde (zemm fiili takdir ederek) mansub okuyan görüşün zayıf olduğunu ifade eden İbn Atıyye kendisi bu ifadelerin merfu okunması gerektiği ile ilgili şu açıklamaya yer verir: " mübtedânın haberi olarak merfu konumundadır. Bu da ya اولئك ism-i işaretinin tekrarını takdir etmek suretiyle ya da هم'un izmârı ile olur."⁴⁰

Bakara sûresi 183. ayetin tefsirinde yer verdiği açıklamalar da İbn Atıyye'nin dil konusundaki uzmanlığını örneklendirmektedir.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

İbn Atıyye ayette geçen كما edatı ile ilgili bazı nahivcilerin ك harfini, الصيام kelimesinin sıfatı olarak merfu konumunda i'râb etmelerini zayıf olarak nitelendirir. Kendisi ise bu harf ile ilgili olarak sıfat veya hal olmak üzere her iki şekilde de mansub olarak i'râb edileceğini söylemiştir. Sıfat olması halinde كتبا كما veya صوما كما takdirinde olduğunu, hal olarak mansub olması durumunda ise kelamın كتب عليكم الصيام مشبهها ما كتب على الذين من قبلكم (Sizden öncekilere farz kılınana benzer olarak oruç size de farz kılındı.) takdirinde olduğunu belirtmiştir.⁴¹

İ'râb'ın İtikâdî ve Fıkhî Görüşleri Temellendirmede İşlevselleştirilmesi

İ'râbü'l-Kur'ân'ı şeriatın tespitinde asıl olarak gören, Kur'ân'ın manalarına da i'râb sayesinde ulaşabileceğini belirten İbn Atıyye'nin itikadî ve fıkhî meselelere kendi yaklaşımını temellendirilmesinde i'râb çok temel bir konuma sahiptir. Onun i'râbı kullanma biçimi, itikadî ve fıkhî görüşleri i'râbla temellendirme tavrının örneklerini de içermektedir.

Nisâ sûresinin 164. ayetinde geçen وكلم الله موسى تكليماً ifadesinin i'râbına ilişkin olarak İbn Atıyye kendi itikadî düşüncesini yansıtan ve cumhura ait olarak nitelediği görüşü benimsemiştir. Ayetteki ifadelerden الله lafzının fâil olarak merfu, موسى kelimesinin de mef'ûl olarak mansûb okunuşunun doğru olduğunu belirtmiştir. Bu ifadeye göre Allah'ın Hz. Musa'yı kelâmı ile şereflendirdiğini sonra da masdar ile (تَكْلِيمًا) bunu teyid ettiğini ifade eden İbn Atıyye, masdarın bu

³⁷ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, III/418.

³⁸ el-Bakara 2/278.

³⁹ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz* I/374. Bir başka örnek için bk. I/242.

⁴⁰ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, I/101.

⁴¹ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, I/250

şekilde kullanımının çoğunlukla fiilin gerçekliğine işaret ettiğini söylemektedir. Bu durumda ona göre Allah'ın Hz. Musa ile konuşması da mecâzın veya istiârenin olmadığı gerçek bir konuşmadır. Allah'ın Hz. Musa ile konuşmasının niteliğini de şekli olmayan, sınırlanmamış, şekil ve seslerden oluşmayan bir konuşma olarak izah eden müfessir, cumhurun ayetteki **اللّٰه** lafzını fail formunda merfu olarak okuduğunu, Yahyâ b. Vessâb ve İbrâhim en-Nehâî'nin ise **اللّٰه** lafzını mansub okuduklarını, bu durumda konuşanın/failin Hz. Musa olduğunu söylemiştir. Bu okuyuşun zayıf olduğunu ifade eden İbn Atıyye, söz konusu okuyuşun te'vile dayalı olduğunu da belirtmiştir.⁴² Bu örnekte İbn Atıyye'nin fiil-masdar kullanımını vurgulayarak mecâz ve istiâre ihtimalini ortadan kaldırması bir anlamda Mu'tezile'ye dilbilimsel bir itiraz ortaya koyma çabası olarak da okunabilir.

Sâffât sûresinin 96. ayetinde yer verdiği i'râb izahları ve bu konudaki tercihi de İbn Atıyye'nin itikâdî düşüncesine uygun olması bakımından dikkati celbetmektedir. **وَاللّٰه خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ** ayetinde yer alan **وَمَا تَعْمَلُونَ** ifadesindeki **مَا**'yı müfessirlerin masdariyye olarak i'râb ettiklerini ve bu durumda ayetin anlamının "Allah sizi ve fiillerinizi yaratmıştır" şeklinde olduğunu belirten İbn Atıyye tespit edilen anlamın Ehl-i sünnetin görüşü olduğunu ifade etmiştir.⁴³ Bunun dışında, ayette yer alan **مَا** ile ilgili üç farklı görüşe işaret eder. Birincisi, **الذّٰى** manasında, ikincisi istifham (**مَا**) sı, üçüncüsü de nefy (**مَا**) sı olmasıdır. Nefy (**مَا**) sı olarak anlayanların ayeti, "Siz yaratılmanızdan önce hiçbir şey yapmıyordunuz ve hiçbir şeye gücünüz yetmiyordu" şeklinde anlamlandırdıklarını belirtir. Mu'tezile'nin ise genel anlayışı gereği **مَا**'nın masdariyye olmadığını savunmaya mecbur hissettiğini söyler.⁴⁴ Esasen onun ilk grubun görüşü olarak zikrettiği ve mâ'yı **الذّٰى** manasında okuyan kimselerin Mu'tezile olduğu buradan anlaşılmaktadır. Nitekim Zemahşerî, Mu'tezile'nin anlayışına denk düşecek şekilde ayetin anlamının **ما تعملونه من الأصنام** olacağını ifade etmiştir.⁴⁵ İbn Atıyye'nin buradaki yaklaşımı onun i'râb'ın araçsallaştırılmasına ilişkin bir bilinç taşıdığı ve bu tür yaklaşımlara eleştiriler getirdiğini örneklemektedir.

⁴² İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, I/137.

⁴³ Bu i'râb vechi Ehl-i Sünnet'in Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu düşüncesini desteklemektedir. Buna göre Allah hem kulları hem de kulların yaptıklarını yaratmaktadır. Râzî (ö. 606/1210) de Ehl-i Sünnet'in çoğunluğunun Allah'ın yaratmasına ilişkin bu görüşü desteklemek için söz konusu ayeti delil getirdiklerini ifade etmiştir. Kendisi de Ehl-i Sünnetin bu görüşünü benimseyen Râzî, ayette geçen (**مَا**)'nın masdariyye olduğu konusunda dalciler arasında ittifak olduğunu da vurgulamaktadır. (Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrut: Dârü İhyâi't-türâsi'l-arabî, 1420), 26/343.)

⁴⁴ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, IV/479.

⁴⁵ Ebû'l-Kâsım Amr b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-egâvil fi vücihi't-tevil* (Beyrut: Darü'l-kütübi'l-arabî, 1407), IV/51. Zemahşerî tefsirinde i'râb-anlam ilişkisini yoğun bir şekilde kullanmaktadır. bk. Mehmet Kaya, *İ'râb Değerlendirmelerinin Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü-Zemahşerî Örneği-* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014). Zemahşerî'nin Arap dilini ve i'râbı kendi itizâlî paradigmasında hizmet edecek şekilde araçsallaştırmasına dair bk. Turan Bahşi, *Mutezili Düşüncenin Temellendirilmesinde Arap Dilinin Rolü-Keşşaf Örneği-* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020); Yine Mu'tezile'nin i'râbı araçsallaştırmasına ilişkin bk. Turan Bahşi, "Mezhebî Aidiyetler Bağlamında Mu'tezile'nin Arap Dilini Kullanımı" *Turkish Academic Research Review*, 6/1 (2021).

İbn Atıyye'nin i'râb'dan kaynaklanan farklı anlamlar arasında itikâdî düşüncesine uygun olan i'râb vechini tercih ettiğini gösteren bir diğer örnek de Mülk sûresinin 13-14. ayetleri ile ilgili yaptığı açıklamalarıdır.

وَأَسْرُوا قَوْلَكُمْ أَوْ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ (13) أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (14)

14. ayetteki مَنْ ifadesindeki مَنْ edatının i'râbı ile ilgili dil âlimlerinin ihtilaf ettiğine işaret eden İbn Atıyye, bazı nahivcilerin مَنْ edatını merfu konumunda i'râb ettiklerini söylemiştir. Bu veche göre ayet “Yaratan yarattıklarını bilmez mi?” anlamına gelmektedir ve bu durumda cümledeki mef'ul de mahzuf olmaktadır. Diğer bir grubun ise مَنْ edatını mansub olarak i'râb ettiğini ve buna göre “Allah (fiillerini) yaratan kimseyi bilmez mi?” anlamını verdiklerini belirten İbn Atıyye, Mekki'nin bid'at ehlinin (ehlü zeyğ) مَنْ'in amellerin kendisinden neşet ettiği kimse olduğu düşüncesiyle, ‘Allah’ın yarattıklarının kullar olduğu’ anlamına ulaştıran yorumu benimsedikleri yönündeki sözünü aktarmıştır. Zira Mekki (ö. 386/996)'nin ifadesine göre Mu'tezile'nin anlayışı kulların amellerini kendilerinin yarattığı yönündedir. İbn Atıyye bu ayetin amellerin yaratılması meselesinde Mutezile'nin lehine ya da aleyhine delil olamayacağını, kulların fiillerini yarattıklarına dair düşüncelerinin kaynağının başka bir şey olduğunu, dolayısıyla bu ayetle ilgili böyle bir yorumun zayıf kaldığını belirtmiştir.⁴⁶

İbn Atıyye Allah'ın yaratması ile ilgili kendi düşüncesine uygun olan, Mu'tezile'nin düşüncesini eleştirdiği bir başka i'râb açıklamasına ise Felak sûresi 2. ayet bağlamında yer vermiştir. Amr b. Ubeyd ve Mu'tezile'den bazılarının “من شر ما خلق” ayetindeki ما edatını nefy konumunda i'râb ederek buradan hareketle “Allah şerri yaratmamıştır” düşüncesini temellendirmelerini eleştirir ve onların okuma biçimini, “o, batıl bir görüşe dayanan reddedilmiş bir kıraattir.”⁴⁷ şeklinde niteler.

Nahl sûresinin 32. ayetinde geçen بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ifadesindeki بِمَا daki ب harf-i cerr'inin konumuna ilişkin açıklamasında da İbn 'Atıyye'nin tercihinin itikâdî düşüncesine uygunluk arz ettiği görülmektedir. İbn 'Atıyye بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ayetini tecevvüz kaidesine dayalı olarak “Amellerinizle kesbettiklerinize karşılık” şeklinde anlamaktadır. Ona göre, amellerin kulun cennete girmesine bir emare kılınması bakımından ayette zikri geçen kimselerin cennete girmeleri amelleriyle ilişkilendirilmiştir. Şu var ki bu mana Hz. Peygamber'in “Hiç kimse amelleriyle cennete girmez. (Sahabe) ‘Sen de mi Yâ Rasûlallâh?’ diye sordu. O da ‘Allah beni kendinden bir rahmet ve lütufla korumadığı takdirde evet ben de (giremem)’ buyurdu”⁴⁸ hadisiyle çelişmektedir. Dolayısıyla İbn Atıyye'ye göre bahse konu ayet hadisin manası esas alınarak tevil edilmelidir. Allah'ın kulunu iyi ameller yapmaya muvaffak kılması rahmet ve himayesinin eseridir. Hadisin maksadı da Mu'tezile'den bazılarının iddiasının aksine Allah'ın, amelleri karşılığında kullarını cennete sokmasının aklen O'na

⁴⁶ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, V/340-341.

⁴⁷ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, V/538.

⁴⁸ Ali b. el-Ca'd b. Ubeyd el-Cevherî, *Müsned*, thk. Âmir Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1410/1990), I/295; Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb Ebü'l-Kâsım et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdi b. Abdilmecid (Kahire: Mektebet-ü İbn Teymiyye, ty.), VII/ 309.

vacip oluşunu nefyetmektir.⁴⁹ İbn Atıyye'nin bu örnekteki yaklaşımı onun Ehl-i Sünnet itikâdını benimsediğini göstermektedir. Çünkü o buradaki sebep sonuç ilişkisini mecâzî olarak yorumlamış ve amelleri, müminlerin cennete girmelerinin mecâzî anlamda bir sebebi kabul etmiş, hakîkî sebebin ise Allah'ın rahmeti ve lütfu olduğu burgulamıştır. Böylece İbn Atıyye bâ harf-i cerrinin sebebiye anlamının hakikat ifade ettiğini iddia eden Mu'tezilî söyleme de dilbilimsel bir itiraz geliştirdiğini söyleyebiliriz. Burada şunu ifade etmek gerekir ki İbn Atıyye'nin bâ harf-i cerrinle ilgili olarak bâ harf-i cerrinin çeşitli anlamlarından biri olan "mukâbele/karşılık" manasını tercih etmektedir. bu da doğrudan i'râb ile değil, mana ile dolayısıyla nahivden ziyade belâgat ilminin ma'ânî kısmı ile ilişkilidir. Yine o ayetin anlamını tecevvüz yani mecâzî anlatım üzerinden belirlemektedir. Bu da beyân ilmi ile ilişkilidir. Dolayısıyla burada i'râbdan ziyade mana ve anlatım üslubuyla ilişkili bir durum söz konusudur. İbn Atıyye'nin bu yaklaşımıyla onun sadece i'râb değil, belâgat ilminin kurallarını da mana tercihinde kullandığı görülmektedir. Tercih ettiği manayı Hz. Peygamber'in hadisiyle desteklemesi ve bu mananın ve ilgili hadisin karşıtlarının/Mu'tezile'nin vücûb 'ale'llâh görüşüne bir dayanak teşkil etmeyeceğine yönelik açıklamaları onun tercihlerinde Ehl-i Sünnet çizgisindeki itikâdî düşüncesini göstermesi açısından dikkate değerdir. Ayrıca İbn Atıyye'nin itikâdî meselelerdeki i'râb tercihlerinde Mu'tezile'nin görüşlerini eleştirmesi Mu'tezile'ye mensup olduğuna dair iddiaların⁵⁰ isabetli olmadığını göstermesi açısından önemlidir.

İbn Atıyye ahkâm ayetlerine ilişkin açıklamalarında fikhî mezheplerin görüşlerine delilleriyle birlikte genişçe yer vermiştir. Onun farklı i'râb vecihlerine dayalı olarak ortaya çıkan hüküm farklılıklarındaki tercihleri Mâlikî mezhebinin görüşlerine uygun düşmektedir. İbn Atıyye'nin bu uygulaması yol kesme cezası ile ilgili ayetin izahında açıkça görülmektedir.

إِنَّمَا جَزَاؤُا الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جَزَاؤُا فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ

*"Allah'a ve peygamberine karşı savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası ancak ya öldürülmeleri veya asılmaları yahut el ve ayaklarının çapraz olarak kesilmesi ya da buldukları yerden sürgün edilmeleridir. Bu, onların dünyada uğradıkları aşağılayıcı cezadır. Ahirette ise onlar için büyük bir azap vardır."*⁵¹

İbn Atıyye bu ayetle ilgili olarak, ayette cezalar zikredilirken kullanılan أَوْ edatını 'taksim' anlamında i'râb eden görüşe yer vermiştir. Bu görüşe göre, ceza işlenen suçta göre taksim edilir. Dolayısıyla yol kesme suçunu işleyenlerden yalnızca adam öldürenler öldürülürler. Kimseyi öldürmeyip mal gasp edenlerin cezası ellerinin ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi, hem adam öldürüp hem mal gasp edenin cezası ise asılarak öldürülmesidir. Kimseyi öldürmeyen, mal gasp etmeyen sadece yol güvenliğine zarar verenin cezası ise sürgün edilmesidir. İbn Atıyye bu görüşü

⁴⁹ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, III/390-391.

⁵⁰ Söz konusu iddialar için bk. Abdülhamit Birışık, "İbn Atıyye el-Endülüsî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/338-340.

⁵¹ el-Maide 5/33.

zikrettikten sonra İbn Abbas, Hasan Basrî, ve Saîd İbnü'l-Müseyyib'in de aralarında bulunduğu bazı müctehidler ve İmâm Mâlik'in hâkimin ceza konusunda muhayyer olduğu görüşüne yer verir. Sözü edilen görüşün dayanağı olarak da **أَوْ** edatını 'tahyîr' anlamında i'râb ettiklerini ifade eder. Buna ilaveten İmâm Mâlik'in görüşünün, sedd-i zerîaya daha uygun, insanların ve yolların güvenliğini daha sağlayıcı, kâtilin hükmü konusunda daha hafifletici olduğunu, bununla birlikte Mâlik'in istihsân gereği cezaların en hafifinin alınmasını tercih ettiğini belirtir.⁵²

İbn Atıyye'nin fikhî görüşünü i'râba dayalı temellendirme uygulamalarından biri de Mâide sûresinin 6. ayetinin tefsirinde görülür. Zira ayette geçen **وَأَرْجَلِكُمْ** kelimesi farklı okuyuşa dayalı farklı i'râb vecihlerinin mümkün olduğu bir kelimedir.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجَلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ

İbn Atıyye ayette geçen **وَأَرْجَلِكُمْ** ifadesindeki lâm'ın mansub, mecrur ve merfu şeklinde okunuşlarını tercih edenler olduğunu belirtmiş ve **وَأَرْجَلِكُمْ** kelimesini mansub okuyanların **اغسلوا** fiilini bu kelimeye âmil yaptıklarını, dolayısıyla mesh yapılmayıp su ile ayakların yıkanmasının farziyyetine hükmettiklerini ifade etmiştir. İbn Atıyye bunun cumhurun görüşü olduğunu vurgulamış, onların bu görüşlerinde Hz. Peygamber'in abdest alırken ayak topraklarını kuru bırakanları gördüğünde onlara yüksek sesle, "ateşte yanacak olan toprakların vay haline" buyurmasını dayanak olarak aldıklarını belirtmiştir. İbn Atıyye **وَأَرْجَلِكُمْ** ifadesini mecrur okuyanların ise kelimeyi en yakın âmile atfetme kuralından hareketle **بِرُءُوسِكُمْ** kelimesine atfederek mesh etmenin farziyyetine hükmettiklerini söylemiştir. Bu görüşte olanların da mesh kelimesinin dildeki kullanımından hareketle meshin mahiyetine ilişkin ihtilaflarına detaylıca yer veren İbn Atıyye bu konuda kendi tercihini, cumhurun görüşü olarak nitelediği, Mâlikî mezhebinin de görüşü olan ve ayakların meshini yeterli görmeyip yıkanmasının farz olduğunu savunan görüşten yana bildirir.⁵³

İbn Atıyye'nin i'râba dayalı yaklaşımı Haşr sûresi 8.ayettin tefsirinde de görülür:

لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ

"(Bu gelirler) Allah'ın lütuf ve rızasının peşine düşerek Allah'a ve Rasûlü'ne yardım ederlerken yurtlarından ve mallarından uzaklaştırılmış olan yoksul muhacirlerin hakkıdır. İşte onlar dosdoğru kimselerdir."⁵⁴

İbn Atıyye **لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ** ifadesinin **وَابْنِ السَّبِيلِ** ifadesinin beyanı olduğunu belirtir. Ona göre **لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ** ifadesinde lâm harf-i cerrinin tekrar edilmesi, fakir muhacirlerin miskinler ve yolda kalmışlara bedel olarak zikredildiğini ortaya koymak içindir. Dolayısıyla mallarından ve yurtlarından edilen fakir muhacirleri, miskin ve yolda kalmışlara dâhil ederek Mekke'nin fethini fey' ve ganimeti aynı gören Şâfiî'nin görüşüne⁵⁵ muhalif bir şekilde fey'

⁵² İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, II/184.

⁵³ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, II/163-164.

⁵⁴ el-Haşr 59/8.

⁵⁵ Şâfiî, fey' ile ganimeti bir gördüğü için humusun beşe bölünmesi gerektiğini savunur. Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyeti'l-muktesid* (Kahire: Dârü'l-hadîs, 1425/2004), II/152.

olarak gördüğünü ihsas etmiştir. Buna göre İbn Atıyye muhacirleri humusun taksim edildiği üç gruptan özellikle miskinlere dahil etmiştir.⁵⁶

Sonuç

İbn Atıyye'nin tefsiri pek çok dilsel izahların ve i'râba dair farklı yaklaşımların bir arada bulunduğu lügavî yönden oldukça zengin bir eserdir. İbn Atıyye Arap diline ait verileri ayetlerin anlaşılmasında temel bir kaynak olarak görmüş ve ayetleri çoğunlukla i'rab açısından da tahlil etmiştir. Bu uygulamasında dilcilerden yaptığı nakillere ağırlık verse de farklı i'râb vecihlerine ilişkin kendi tercihleri de önemli bir yer tutar. Buna ilaveten o, zaman zaman kendisi de i'râb açıklamalarında bulunmuş ve dilcilerin izahlarına eleştiriler yöneltmiştir. Görüşlerini karşılaştırmalı olarak naklettiği Basra ve Kûfe ekolleri arasında tercihini çoğunlukla Basra ekolünden yana kullansa da kimi zaman da Kûfelilerin izahlarını doğru kabul etmiştir. Bazı izahlarında Bağdat ekolünün görüşlerinden de yararlanmıştıdır.

İtikâdî meselelerde i'râb vecihlerinden Ehl-i sünnet ve özellikle Eş'arî yaklaşımına uygun düşen manayı destekleyen i'râbı tercih etmektedir. Fıkhî meselelerde ise Mâlikî görüşlere mutabık i'râb tercihlerinde bulunmaktadır. İbn Atıyye'nin ayetlere getirdiği izahlara i'râb-mana ilişkisi açısından bakıldığında onun bu denklemde i'râbı manaya tâbi kıldığı ve manayı öncelediği anlaşılmaktadır. Ancak bu, nahvin genel işleyişini ya da Arapların dil kullanım şeklini aşan bir boyutta değildir. İbn Atıyye'nin, itikâdî meselelerdeki i'râb-mana ilişkisine yaklaşımından hareketle onunla ilgili i'tizâl iddialarının isabetli olmadığı söylenebilir. Hatta onun i'rabâ ilişkin izahlarında özellikle itikâdî meselelerde i'râb'ın araçsallaştırılmasına ilişkin bir bilinç taşıdığı görülmektedir. Zira o, bu noktada özellikle Mu'tezile'nin görüşlerini eleştirmiştir. İ'râbü'l-Kur'ân'ı şeriatın tespitinde temel bir dayanak olarak gören, Kur'ân'ın manalarına da i'râb sayesinde ulaşılacağını belirten İbn Atıyye'nin her halükârda i'râba önemli bir konum atfettiği belirtilmelidir. ,

Hicrî VI. asrın Endülüslü dil uzmanı ve müfessir İbn Atıyye'nin yaklaşımları, hicrî birinci asırda temelde Kur'ân'ın lafız ve manasının doğru şekilde tespiti amacıyla başlayan dil çalışmalarının tarihsel süreçteki gelişim ve işlevselliğine ışık tutmaktadır. İbn Atıyye, tefsirinde ortaya koyduğu dilsel izahlarla, i'râbü'l-Kur'ân verilerini salt dilsel çerçeveden çıkararak anlama yönteminin bir parçası haline getirmiştir.

Kaynakça

- Ayyıldız, Mehmet Nuri. "Arap Dili Tarihi ve Arap Dili Gramerinin (Nahiv Sarf) Ortaya Çıkış Süreci", *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 13, Nisan 2019.
- Bahşi, Turan. *Mutezili Düşüncenin Temellendirilmesinde Arap Dilinin Rolü-Keşşaf Örneği*-. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Bahşi, Turan. "Mezhebî Aidiyetler Bağlamında Mu'tezile'nin Arap Dilini Kullanımı" *Turkish Academic Research Review* 6/1 (2021).

⁵⁶ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, V/286-287.

- Birişik, Abdülhamit. “İbn Atıyye el-Endülüsî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- el-Cevherî, Ali b. el-Ca’d b. Ubeyd. *Müsned*, thk. Âmir Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1410/1990.
- el-Enbârî. Ebu’l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh. *Nüzhetü’l-elibbâ fi tabakâti’l-udebâ*, thk. İbrâhim es-Sâmîrâî Ürdün: Mektebetü’l-Menâr, 1985.
- İbn Atıyye. Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Temâm el-Endülüsî el-Muhâribî. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed. *el-Muharreru’l-vecîz fi tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz*. Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-‘ilmiyye 1422.
- İbn Beşkuvâl, Ebü’l-Kâsım Halef b. Abdilmelik b. Mes’ûd b. Mûsâ. *es-Silatü fi tarih-i eimmeti’l-Endelûsi*. thk. es-Seyyid İzzet el-Attâr el-Huseynî. By.: Mektebetü’l-Hanci. 1374/1955.
- İbn Cinnî, Ebü’l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî. *el-Hasâis*. By.: el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-âmmeli’l-kitâb, ty.
- İbn Rüşd, Ebü’l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyeti’l-muktesid*. Kahire: Dârü’l-hadîs, 1425/2004.
- İbnü’l-Enbârî. Ebû Bekr b. Beşşâr Muhammed b. Kâsım b. Muhammed. *İdâhü’l-Vakf ve’l-İbtidâ fi Kitâbillâh*. thk. Muhyiddîn Abdurrahmân Ramazan. Dımaşk: Matbûât-ı mecmeû luğat’il-arabiyye, 1981.
- Kaya, Mehmet *İ’râb Değerlendirmelerinin Kur’ an’ in Anlaşılmasındaki Rolü-Zemahşerî Örneği*-. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Kırcı Recep - Erdoğan Tunahan. “Hicri IV. Yüzyıl Gramercilerinin Nahiv Tanımları Bağlamında Sarf Nahiv İlişkisi”. *Turkish Academic Research Review*. 6/3 (2021).
- er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu’l-Gayb*. Beyrut: Dârü İhyâi’t-türâsi’l-arabî. 1420.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kâhire: Mektebetü’l-hâncî, 1408/1988.
- es-Süyûtî, Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tabakâtü’l-müfessirîn*. thk. Ali Muhammed Ömer . Kahire: Mektebetü Vehbe.1396.
- et-Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb Ebü’l-Kâsım. *el-Mu’cemü’l-kebîr*, thk. Hamdi b. Abdilmecid. Kahire: Mektebet-ü İbn Teymiyye, ty.
- Ülgen, Emrullah. *İbn Atıyye Tefsirinin Dil Özellikleri*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi. 2014.
- ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyerü a’lâmü’n-nübelâ*. Kahire: Dârü’l-hadîs. 1427/2006.
- ez-Zemahşerî, Ebü’l-Kâsım Amr b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakâ’iki gavâmizi’t-tenzîl ve uyûni’l-egâvil fi vücûhi’t-te’vil*. Beyrut: Darü’l-kütübi’l-arabî. 1407.

ez-Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhic. *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lügaviyyîn*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dârü'l-me'ârif, ty.

Hayru'n-Nâs Karnî Hadîsi'nin Hanefî Hadîs Anlayışına Etkileri

The Effects of the Hadith of Hayru'n-Nâs Karnî on the Hanafis Hadith Method

Muhammed Furkan Taha DEMİRBAŞ

Arş. Gör., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Hadis Anabilim Dalı
Res. Assist., Süleyman Demirel University Faculty of Theology
Department of Hadith.
Isparta, Türkiye
muhammeddemirbas@sdu.edu.tr | orcid.org/0000-0003-3022-8439

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 16 Kasım / November 2022

Kabul Tarihi | Accepted: 12 Kasım / November 2022

Yayın Tarihi | Published: 20 Aralık / December 2022

Atıf | Cite as: Muhammed Furkan Taha Demirbaş, “Hayru'n-Nâs Karnî Hadîsi'nin Hanefî Hadîs Anlayışına Etkileri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49 (Aralık 2022/2), 286-315.

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.

Copyright © Published by Suleyman Demirel University Faculty of Theology Isparta/Turkey

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

Mail: ilahiyatdersisi@sdu.edu.tr

Hayru'n-Nâs Karnî Hadîsi'nin Hanefî Hadîs Anlayışına Etkileri*

Öz

Kitâb ve sünnet Hanefî fıkıh usûlünün ve hadîs telakkisinin temel kaynaklarıdır. Usûl konularının şekillenmesinde pek çok âyet ve hadîsin etkili olduğu bilinmektedir. Muhtelif tarîk ve lafızla nakledilen ve ortak bir biçimde: “İnsanların en hayırlıları benim dönemimde yaşayanlardır. Sonra onları takip edenler, sonra onları takip edenler...” anlamını ifade eden hadîs de bu naslardan bir tanesidir. “Hayırlı Nesiller Hadîsi” olarak da isimlendirilmesi mümkün olan bu rivâyetten Hanefî fukahânın pek çok konuyu delillendirmede istifade ettiği tespit edilmiştir. Sahâbe, tâbiûn ve etbâu't-tâbiîn nesillerinin adâleti, ilk üç nesle mensup olan mechûl râvîlerin rivâyetlerinin hücciyeti, haber taksimi ve meşhûr hadîslerin delil değeri, ilk üç neslin mürsel rivâyetlerinin hücciyeti ve sahâbî kavillerinin delil değeri Hayırlı Nesiller Hadîsi'nin delil olarak kullanıldığı konular arasında yer almaktadır. Zikredilen konuların tamamının Hanefîlerin kendilerine özgü bir bakış açısıyla ele aldıkları bahisler arasında olduğu bilinmektedir. Bu bakımdan Hayırlı Nesiller Hadîsi'nin bahsi geçen konuların teşekkülünü ne ölçüde etkilediğinin tespiti önem arz etmektedir. Bu çalışma Hanefî fıkıh usûlü âlimlerinin Hayırlı Nesiller Hadîsi'ni hangi bağlamda ele aldıklarını, istidlâllerinde hadîse nasıl bir rol attiklerini ve hadîsin usûl konularını ne ölçüde etkilediğini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda çalışmada öncelikle hadîsin ilk dönem Hanefî fıkıh usûlü eserlerinde zikredilen tarîk ve lafızlarına yer verilmiş ve bunlar arasında bir anlam farklılığının bulunup bulunmadığı incelenmiştir. Akabinde hadîsin delil olarak kullanıldığı konular hakkında genel düzeyde bilgiler verilmiş ve hadîsin bu konulardaki etkisi değerlendirilmiştir. Araştırmada ayrıca Hanefî usûlünde klasik hadîs usûlünden farklı bir şekilde ele alınan meselelerdeki görüş farklılıklarına vurgu yapılmış ve bunlar hakkında kısa değerlendirmelere yer verilmiştir. Son olarak Hayırlı Nesiller Hadîsi'nin delil olarak kullanıldığı konuların Hanefî usûlündeki önemi üzerinde durulmuştur. İlk üç neslin adâleti Hanefîlerin Hayırlı Nesiller Hadîsi'ne başvurduğu konuların başında gelmektedir. Hanefîler sahâbe neslinin adâletinin âyet ve hadîslerle sabit olduğunu ifade etmişlerdir. Hayırlı Nesiller Hadîsi de sahâbenin adâletini ispat eden delillerden biri sayılmıştır. Bununla birlikte Hayırlı Nesiller Hadîsi tâbiûn ve etbâu't-tâbiîn nesillerinin adâletinin temel dayanağı konumundadır. İlk nesli ta'dîl eden nasların çokluğu ile birlikte sonraki iki nesil hakkındaki nasların nispeten daha az olması muhtemelen Hayırlı Nesiller Hadîsi'nin ön plana çıkmasına vesile olmuştur. Hanefîler bu hadîs doğrultusunda ilk üç nesle mensup olan râvîlerin adâlet vasfına sahip olduğu sonucuna varmışlar ve (selef tarafından toplu bir biçimde reddedilmedikçe) bu nesillerde yaşamış olan mechûl râvîlerin rivâyetlerini hüccet saymışlardır. Meşhûr hadîslerin selefin şehadetiyle değer kazandığını vurgulayan Hanefî fakîhler, haber taksimlerinde meşhûr hadîsleri müstakil bir kısım olarak değerlendirmişlerdir. İlk üç neslin mürsel rivâyetlerinin hücciyeti konusunda da Hayırlı Nesiller Hadîsi'nin etkisi net bir biçimde görülmektedir.

* Bu makale Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanmakta olan “*Hanefî Hadîs Usûlü Anlayışı ve Aliyyu'l-Kârî'nin Bu Anlayıştaki Yeri*” başlıklı doktora tezi kapsamında elde edilen verilerden üretilmiştir.

Kaynaklarda Ehl-i Hadîs'in ikinci ve üçüncü nesillerin mürsel rivâyetlerini delil saymadıklarına dikkat çekilmiş, ancak Hanefîlerin Hayırlı Nesiller Hadîsi doğrultusunda bu tür rivâyetlere hücciyet değeri atfettikleri ifade edilmiştir. Hadîsin farklı bir tezâhürü ise sahâbî kavli konusunda kendini göstermektedir. Sahâbî kavillerini nebevî sünnete aidiyet ihtimali nedeniyle sünnete ilhak eden Hanefîlerin büyük çoğunluğuna göre, re'yle tespiti mümkün olsun veya olmasın sahâbî kavilleri kıyâsa mukaddem sayılmıştır. Bu durumda vahye muhatap olan ve ümmetin kalanından faziletli olduğu hususunda nebevî şهادete mazhar olan sahâbe neslinin ictihâdlarının, sonraki nesillere nispetle daha isabetli olacağı düşüncesinin payı bulunmaktadır. Netice olarak Hayırlı Nesiller Hadîsi'nin Hanefîlerin selef telakkisinin oluşumunun temelinde bulunduğu, doğrudan veya dolaylı bir biçimde usûl konularından birçoğuna tesir ettiği ve bu konuların Hanefî usûlünde sünnete ittibâ ile ilişkilendirilen önemli bahisler arasında yer aldığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadîs, Fıkıh, Hanefî Usûlü, Hayru'n-Nâs Karnî Hadîsi.

The Effects of the Hadith of Hayru'n-Nâs Karnî on the Hanafis Hadith Method

Abstract

The Qur'an and the Sunnah are the main sources of Hanafî fiqh and hadith. It is known that many verses and hadiths have been influential in the development of methodology. It is conveyed in various ways and words and in a common way: "The best of people are those who live in my time. Then those who follow them, then those who follow them..." is one of these verses. It has been determined that Hanafî jurists benefited from this narration, which can also be called the "Hadith of Good Generations", in proving many issues. The justice of the generations of the Sahaba, Tabiun and Atbâ at-Tabi'in, the authenticity of the narrations of the unknown narrators belonging to the first three generations, the news distribution and the evidential value of the famous hadiths, the evidence of the mursal narrations of the first three generations and the evidential value of the prophetic narrations of the Companions used as evidence. are among. It is known that all of the mentioned issues are among the bets that Hanafis deal with from a unique point of view. In this respect, it is important to determine to what extent the Hadith of Good Generations affects the formation of the mentioned issues. This study aims to determine the context in which Hanafî fiqh scholars deal with the Hadith of Good Generations, what role they attribute to the hadith in their derivations, and to what extent the hadith affects the methodology. In this direction, in this study, first of all, the tarik and wording of the hadith mentioned in the early Hanafî fiqh works are included and it is examined whether there is a difference in meaning between them. Afterwards, general information about the subjects in which hadith is used as evidence is given and the effect of hadith on these issues is evaluated. In the study, the differences of opinion on the issues that are handled differently from the classical hadith method in the Hanafî method are emphasized and brief evaluations about them are given. Finally, the importance of the subjects in which the Hadith of Good Generations is used as evidence in Hanafî style is emphasized. The justice of the first three generations is one of the issues that Hanafis refer to the Hadith of Good

Generations. Hanafis stated that the justice of the Companions generation is fixed by verses and hadiths. The Hadith of Good Generations is considered as one of the proofs proving the justice of the Sahaba. However, the Hadith of Good Generations is the basis of the justice of the Tabiun and Etbâ at-Tabiîn generations. The abundance of texts that changed the first generation, together with the relatively few texts about the next two generations, probably caused the Hadith of Good Generations to achieve this position. In line with this hadith, Hanafis concluded that the narrators belonging to the first three generations had the quality of justice and considered the narrations of the unknown narrators who lived in these generations as proof (unless they were rejected collectively by the predecessors). Hanafi jurists, who emphasized that the famous hadiths gained value with the martyrdom of the predecessors, evaluated the famous hadiths as an independent part in their news division. The influence of the Hadith of Good Generations on the authority of the mursal narrations of the first three generations is clearly seen. It has been pointed out in the sources that the Ahl al Hadith do not consider the mursal narrations of the second and third generations as evidence, but it is stated that the Hanafis attribute the value of legitimacy to such narrations in line with the Hadith of Good Generations. A different manifestation of the hadith manifests itself in the matter of the Companions. According to the majority of Hanafis, who annexed their Companions to the Sunnah due to the possibility of belonging to the Prophetic Sunnah, whether or not they could be determined by vote, the Companion's Kavils were regarded as predecessor. In this case, the opinion that the ijtihads of the generation of the Companions, who were the recipients of revelation and who were more virtuous than the rest of the Ummah, would be more accurate compared to the next generations. As a result, it has been determined that the Hadith of Auspicious Generations is at the basis of the formation of the predecessor view of the Hanafis, that it directly or indirectly affects many of the procedural issues, and that these issues are among the important topics associated with following the Sunnah in the Hanafi method.

Keywords: Hadith, Fiqh, Hanafi Method, Hayru'n-Nâs Karni Hadith.

Giriş

Hanefî hadîs usûlü kâideleri Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) kurduğu ders halkasında, mezhebin fıkıh usûlünün bir parçası olarak tedvîn edilmiştir.¹ Bu anlayış kurucu imamlar arasında yer alan Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve Şeybânî'nin (ö. 189/805) gayretleriyle geliştirilmiş, İsâ b. Ebân (ö. 221/836), Tahâvî (ö. 321/933), Ebu'l-Hasen el-Kerhî (ö. 340/952) ve Cessâs (ö. 370/981) tarafından tafsilata dökülmüş, Debûsî (ö. 430/1039), Fahu'l-İslâm el-Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî (483/1090) çizgisinde tekâmül ederek sistemli bir hale gelmiştir.² Mezhep ulemâsı kaleme aldıkları ilk eserlerden itibaren sünnet ve haberlerle ilgili konuları kendilerine ait bir usûl ve terminoloji dâhilinde

¹ Mehmet Özşenel, "Fıkıh Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi) Hakkında Bazı Mülâhazalar", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 4/2 (2016), 26-27.

² Mehmet Özşenel, *Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*, 2. Baskı, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 19-20, 24-25, 36, 38-39, 41, 100.

değerlendirmişlerdir. Hanefilerin geliştirdikleri usûl anlayışının merkezinde belli nasların olduğu bilinmektedir.

Kısaca “Hayırlı Nesiller Hadîsi” olarak ifade edilmesi mümkün olan: “İnsanların en hayırlıları benim dönemimde yaşayanlardır. Sonra onları takip edenler, sonra onları takip edenler...” meâlindeki rivâyet de zikredilen minvalde ele alınabilecek naslardan bir tanesidir.³ Hanefî fukahâ başta sahâbenin adâleti meselesi olmak üzere, meşhur sünnetin değeri ve mürsel rivâyetlerin hücciyeti gibi usûle dâir çeşitli konularda ilk üç neslin hayırlı olduğunu bildiren rivâyetlere atıfta bulunmuş, ayrıca pek çok meseleyi delillendirmede farklı metin ve tariflerle bu anlamı ifade eden hadîslerden istifade etmişlerdir. Bu hususlar Hayırlı Nesiller Hadîsi’nin Hanefî hadîs usûlü anlayışının şekillenmesinde belli bir rolünün olduğunu ortaya koymaktadır.

Hayırlı Nesiller Hadîsi’nin Hanefî hadîs anlayışına etkilerini tespit etmeyi amaçlayan bu araştırmada, bahsi geçen hadîsin ağırlıklı olarak mezhebin hicrî beşinci yüzyıla kadar telif edilmiş olan ilk fıkıh usûlü eserlerinde hangi konularda ve nasıl bir bağlamda kullanıldığı incelenecektir. Ayrıca Hanefî usûlcülerin rivâyete dâir değerlendirmeleri üzerinde durulacak ve rivâyetin usûl konularıyla irtibatı sağlanacaktır. Bu çerçevede rivâyetin Hanefî hadîs anlayışına tesir ettiği konular belirlenecek ve etkileşimin boyutu hakkında değerlendirmelerde bulunulacaktır. Bunlara ek olarak Hayırlı Nesiller Hadîsi’nin delil alındığı konularda Hanefîlerle Ehl-i Hadîs’in yaklaşımları arasındaki farklar muhtasar bir şekilde mukayese edilecektir. Böylece rivâyetin Hanefî hadîs usûlü düşüncesine etkilerinin daha net bir biçimde anlaşılması için çaba sarfedilecektir. Bununla birlikte araştırmanın hacmini genişletmemek adına rivâyetin Hanefî hadîs usûlü konularının dışında kalan meselelerle bağlantısı ve tartışmalı konularla ilgisi gibi hususlar üzerinde durulmayacaktır.

Hayırlı Nesiller Hadîsi’ni konu edinen bazı akademik çalışmalar bulunmaktadır. Bunlardan ilki Selahattin Aydemir’in *İlk Müslüman Nesillerin Üstünlüğü Düşüncesi ve “İnsanların En Hayırlısı Benim Asrımda Yaşayanlardır...” Rivayetinin Tahlil ve Tenkidi* başlıklı doktora tezidir.⁴ Araştırmasının ilk bölümünü ilk üç neslin üstünlüğü konusuyla birlikte Ehl-i Sünnet’in, Mu’tezile’nin, Hâricîyye’nin ve Şîa’nın selef tasavvuruna ayıran Aydemir, diğer bölümlerde rivâyetin muhtelif tariflerini ele alarak isnâdı ve muhtevâsı üzerine tahlillerde bulunmuştur. Rivâyeti merkeze alan bir diğer çalışma ise Murat Tanburacı’nın *“Ümmetimin En Hayırlıları Benim Neslimdir...” Hadisinin Tespit ve Tahlili* başlıklı yüksek lisans tezidir.⁵ Tanburacı da çalışmasında rivâyetin *Kütüb-i Tis’a*’da yer alan tariflerine ve bunların isnâdı hususundaki değerlendirmelere geniş yer ayırmış, rivâyeti metni ve muhtevâsı yönünden tahlil etmiştir. Her iki çalışmada da mezkûr hadîsin Hanefî usûlündeki yeri ve

³ Rivâyet için bk. Muhammed b. İsmail Ebû Abdillâh el-Buhârî el-Cu’fî, *el-Câmiu’l-müsnedü’s-sahîhu’l-muhtasar min umûri Rasûlillâh ve sünenihi ve eyyâmih*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır en-Nâsır (Dimaşk: Dâru Tûki’n-Necât, 2001), “Şehâdât”, 9.

⁴ Bk. Selahattin Aydemir, *İlk Müslüman Nesillerin Üstünlüğü Düşüncesi ve “İnsanların En Hayırlısı Benim Asrımda Yaşayanlardır...” Rivayetinin Tahlil ve Tenkidi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017).

⁵ Bk. Murat Tanburacı, *“Ümmetimin En Hayırlıları Benim Neslimdir...” Hadisinin Tespit ve Tahlili*, (Siirt: Siirt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

önemine dair bir değerlendirme tespit edilememiştir. Dolayısıyla bu çalışma hadîsin Hanefî hadîs usûlü konularına etkisi bağlamında ele almasıyla diğerlerinden ayrılmakta ve konu hakkındaki diğer araştırmalarla bir benzerlik taşımamaktadır.

Hayırlı Nesiller Hadîsi'nin muhtelif lafız ve tarîklerle nakledildiği bilinmektedir. Bedruddîn el-Aynî (ö. 855/1451) hadîsin farklı vecihlerden sika râvîlerle ve sahîh senedlerle nakledildiğini belirtmiştir.⁶ Benzer şekilde Aliyyu'l-Kârî (ö. 1014/1605) de hadîsin birçok tarîkinin “müttefakun aleyh” olduğunu ve sahîh veya hasen senedlerle nakledildiğini ifade etmiştir.⁷ Hadîsin *Kütüb-i Tis'a*'da yer alan farklı vecihlerinin ricâlini kapsamlı şekilde inceleyen Tanburacı'nın da benzer sonuçlara ulaştığı anlaşılmaktadır. Araştırmasına dâhil ettiği rivâyetlerin tamamının isnâdları bakımından sahîh olduğunu ve metinleri yönünden Kur'ân'a ve sünnete uygun olduğunu tespit eden Tanburacı, hadîsin “cumhur ulemâ ve hadîs şârihleri” tarafından kabulle karşılandığına da işaret etmiştir.⁸ Dolayısıyla hadîsin isnâdının sübûtu ve hücciyeti cihetinden herhangi bir kusurunun bulunmadığı söylenebilir. Hanefî fıkıh usûlü kaynaklarında da rivâyetin farklı tarîklerine yer verilmiştir. Bu çerçevede rivâyetin Hanefî usûlünde delil olarak kullanıldığı konulara geçmeden önce, Cessâs, Debûsî ve Serahsî gibi ilk dönem Hanefî usûlcülerin naklettikleri tarîklerin ortak bir anlamı ifade edip etmediklerinin belirlenmesinde fayda bulunmaktadır.

1. Hadîsin Delil Olarak Kullanılan Lafızları ve Ele Alındığı Bağlam

Tespit edilebildiği kadarıyla eserinde Hayırlı Nesiller Hadîsi'ne yer veren ilk Hanefî usûl âlimi Cessâs'dır. *el-Fusûl*'ünün dört farklı yerinde bu hadîse atıfta bulunan Cessâs, rivâyetin iki farklı tarîkini kullanmıştır. Bunlardan ilki: “خير القرون قرني الذي بعثت فيه ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب”⁹ “Nesillerin en hayırlısı benim gönderildiğim dönemde yaşayanlardır. Sonra onların peşinden gelenlerdir. Sonra (ki nesilde ise) yalan yaygınlaşır.”, ikincisi ise: “خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب حتى يشهد الرجل من قبل أن يستشهد ويحلف من قبل أن يستحلف فمن سره بحبوة الجنة فليزم الجماعة فإن الشيطان مع الواحد وهو مع الإثنين أبعد”¹⁰ “İnsanların en hayırlısı benim dönemimde yaşayanlardır. Sonra onları takip edenler, sonra da onları takip edenlerdir. Sonra (ki nesilde ise) yalan yaygınlaşır. Hattâ bir adam kendisinden talep edilmediği halde şahitlik yapar, (başka) bir adam da kendisinden istenmediği halde yemin eder. Cennetin ortası (nda yer tutmak) kimi sevindirirse, o (kimse) cemaatten ayrılmasın. Nitekim şeytan

⁶ Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed el-Hanefî el-Aynî, *Nuhabu'l-efkâr fi tenkihi mebâni'l-ahbâr fi şerhi Meâni'l-Âsâr*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm (Katar: Vizâratu'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2008), 14/466-476.

⁷ Ebu'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Mirkâtu'l-mefâtiḥ şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*, thk. Cemâl İtânî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015), 11/156-159.

⁸ Tanburacı, “*Ümmetimin En Hayırlıları Benim Neslimdir...*” *Hadisinin Tespit ve Tahlili*, 142-143.

⁹ Rivâyet bu lafızla temel hadîs kaynaklarında bulunamamıştır. Aynı anlamı ifade eden ve lafzı bakımından büyük ölçüde benzerlik taşıyan farklı bir rivâyet için bk. Ebû'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî, *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar bi nakli'l-adli ani'l-adl ilâ Rasûlillâh sallallâhu aleyhi ve sellem*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), “Fedâilu's-Sahâbe”, 213.

¹⁰ Aynı anlamı ifade eden rivâyetler için bk. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beirut: Müessesetu'r-Risâle, 1994), 9/329; Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemu's-sağîr*, thk. Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hâc (Beirut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1985), 1/158.

yalnız kalanla beraberdir. O, (yalnız kalan kimseye nispetle) iki kişiden daha uzaktır.” şeklindedir.¹¹ Zikredilen rivâyetlerden her ikisinin de sahâbe ve tâbiûn nesillerinin hayırlı olması hususunda birbirlerine muvâfık olduğu anlaşılmaktadır. Ancak ikinci rivâyette tebeu't-tâbiûn neslinin hayırlı olduğuna işaret edildiği halde, ilk rivâyette bu hususun yer almadığı görülmektedir. Bununla birlikte Cessâs ilk rivâyeti ilk üç neslin hayırlı ve doğru sözlü olduğu manasına hamletmiş ve hadîsten yalının dördüncü nesilde yaygınlaşacağına anlaşıldığını ifade etmiştir.¹²

Debûsî *Takvîmu'l-Edille* adlı eserinin üç yerinde: “خير الناس رهطي الذين أنا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين الكذب” şeklindeki rivâyete atıfta bulunmuştur.¹³ Rivâyette yer alan رهط kelimesinin kavim, kabîle ve topluluk anlamlarına geldiği zikredilmiştir.¹⁴ Bu bakımdan rivâyetin: “İnsanların en hayırlısı benim içinde bulunduğum topluluğa mensup olanlardır. Sonra onları takip edenler, sonra da onları takip edenlerdir. Sonra(ki nesilde ise) yalan yaygınlaşır.” anlamını ifade ettiği söylenebilir. Debûsî bu rivâyetten sahâbe, tâbiûn ve tebeu't-tâbiûn döneminde yaşayan insanlarda adâlet ve zabt sıfatlarının yaygın bir biçimde mevcut olduğunun anlaşıldığını dile getirmiştir.¹⁵ Serahsî ise *Usûl*'ünde rivâyetin: “خير الناس قرني الذين أنا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم” lafzıyla sâbit olan tarîkini kullanmıştır.¹⁶ Ona göre de bu rivâyetten sahâbe, tâbiûn ve tebeu't-tâbiûn nesillerinden müteşekkil olan selefin adâletli ve doğru sözlü olduğu anlaşılmaktadır.¹⁷

Sonraki dönem usûl eserlerinde de genellikle rivâyetin yukarıda zikredilen lafızlarından birine yer verildiği tespit edilmiştir.¹⁸ Diğer taraftan rivâyetler arasındaki lafız farklılıklarının manayı

¹¹ Cessâs'ın ilk hadîse yer verdiği bölümler için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fî usûli'l-fikh*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâfi'l-İslâmiyye, 1994), 3/135, 145, 316. Cessâs'ın ikinci hadîsi zikrettiği kısım için bk. Cessâs, *el-Fusûl*, 3/316.

¹² Cessâs, *Fusûl*, 3/135, 145.

¹³ Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer ed-Debûsî, *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fikh*, thk. Halîl Muhyiddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 31, 182, 273. Debûsî'nin eserinde yer verdiği rivâyet aynı lafızla temel hadîs kaynaklarında bulunamamıştır. Aynı anlamı ifade eden farklı rivâyetler için bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2001), 30/376; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998), “Şehâdât”, 4.

¹⁴ Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), 7/305.

¹⁵ Debûsî, *Takvîm*, 182.

¹⁶ Ebû Bekr Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afğânî, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005), 1/313, 344. Rivâyet için bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlık el-Basrî el-Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr*, thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynullâh vd. (Medine: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009), 1/370; Aynî, *Nuhabu'l-efkâr*, 14/468.

¹⁷ Serahsî, *Usûl*, 1/344. Benzer ifadeler için ayrıca bk. Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 16/88.

¹⁸ Örnek olarak bk. Ebû Bekr Alâuddîn Muhammed es-Semerkindî, *Mizânu'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, thk. Muhammed Zekî Abdullerr (Katar: Matâbiu'd-Devhati'l-Hadîsiyye, 1984), 486; Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî*, (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1997), 2/563; Ebu'l-Adl Zeynuddîn Kâsım b. Kutluboğâ el-Misrî, *Hulâsatu'l-efkâr şerhu Muhtasari'l-Menâr*, thk. Hâfiz Senâullâh ez-Zâhidî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003), 133; Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed el-Halebî İbn Emîr el-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 3/116; Kemalpaşazâde, *Tagyîru't-Tenkîh fî'l-usûl*, (İstanbul, Cemal Efendî Matbaası, 1308), 146; Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî Emîr Pâdişâh, *Teysîru't-Tahrîr*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/262; Ebu'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Tavdîhu'l-mebânî ve tenkîhu'l-meânî şerhu Muhtasari'l-Menâr*, thk. İlyas Kaplan (Beyrut: Dâru Sâdır, 2006), 317; Muhammed Emîn b. Ömer b.

değiştirmedeği söylenebilir. Nitekim bu rivâyetler Hanefiler tarafından genel olarak sahâbe, tâbiûn ve tebeu't-tâbiîn tabakalarından oluşan ilk üç neslin adâletli, faziletli ve doğru sözlü olduklarına delil gösterilmiştir.¹⁹ Bazı fakîhler rivâyetten anlaşılan farklı ayrıntılara da işaret etmişlerdir. Örneğin Tahâvî rivâyetten hareketle sahâbenin faziletini onların hem Kur'ân'a hem de Sünnet'e müteallik olan şer'î hükümleri daha iyi bilmeleri ile ilişkilendirmiş ve zaman geçtikçe bu bilginin azaldığını ifade etmiştir.²⁰ Debûsî ve Serahsî ise şeref ve faziletin Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) itaat etmeye bağlı olduğuna değinmişler ve selefin, bilhassa sahâbe neslinin bu hususta ümmetin geri kalanına nispetle daha itaatkâr olduklarını dile getirmişlerdir.²¹

Rivâyetin selefin faziletine açık bir delil olduğunu savunan âlimlerden bir diğeri olan İbn Melek (ö. 821/1418'den sonra), ilk neslin şer'î kâide ve esasları inşa ettiklerini, sonraki nesillerin ise bunları hıfz ve imar ettiklerini, bu kâidelerle amel ederek kendilerinden sonra gelenlere naklettiklerini belirtmiştir.²² Aliyyu'l-Kârî قرن kelimesinin sözlükte "asır" anlamına geldiğini bildirmiş, ancak bu rivâyette zikredilen tabirin yüz seneye karşılık gelmediğini savunmuştur. Ona göre ilk nesil (قرن) sahâbe dönemini temsil etmekte olup Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) bi'setinden hicrî 120 senesine kadar devam eden zaman diliminde yaşamış olan sahâbileri ihtiva etmektedir. Bu doğrultuda ikinci nesil hicrî 120'den 170'e kadar süren tâbiûn dönemini, üçüncü nesil ise 170'den yaklaşık 220'ye kadar devam eden tebeu't-tâbiîn dönemini temsil etmektedir. Aliyyu'l-Kârî rivâyetin son kısmında yer alan "...Sonra(ki nesilde ise) yalan yaygımlaşır." ifadesinden hareketle قرن kelimesinin lügat anlamından farklı bir şekilde ele alındığını belirtmiştir. Zira ona göre bu ifade dönem ayrımının ittibâya göre yapıldığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla rivâyet hal ve siret bakımından (Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) benzerlikleri itibariyle) en faziletli neslin sahâbe nesli olduğunu, ittibânın kuvveti cihetinden onlardan sonra tâbiûn neslinin, sonra da tebeu't-tâbiîn neslinin geldiğini ifade etmektedir. Sonraki nesillerde ise sünnete ittibâ azalmış, bid'atler ortaya çıkmış ve yalan söylemek yaygınlaşmıştır. İşte bu sebeple rivâyette yer alan ث harfleri nesillerin faziletlerine göre sıralandığına delil sayılmıştır.²³

Abdilazîz el-Hüseynî İbn Âbidîn, *Nesemâtu'l-eshâr şerhu Şerhi'l-Menâr*, (Karaçi: İdâratu'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1997), 182.

¹⁹ Bk. Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 6/262-263; Cessâs, *Fusûl*, 3/145; Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *et-Tecrîd*, thk. Muhammed Ahmed Sirâc ve Ali Cum'a Muhammed (Kahire: Dâru's-Selâm, 2006), 12/6539; Debûsî, *Takvîm*, 182; Serahsî, *Mebûsât*, 16/88; Semerkandî, *Mîzân*, 486; Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-Şerâi'*, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 6/270; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/563; Aynî, *Nuhabu'l-efkâr*, 14/467; Sa'duddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer el-Herevî et-Taftâzânî, *et-Tavdîh maa't-Telvîh*, (Kazan: Matbaatu'l-İmparatûriyye, 1883), 2/365; Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fetihî'l-kadîr*, thk. Abdurrezzâk Ğâlib el-Mehdî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 7/353; Kemâlpaşazâde, *Tağyîr*, 146; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîh*, 326; İbn Âbidîn, *Nesemât*, 182.

²⁰ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 13/117-118.

²¹ Debûsî, *Takvîm*, 274; Serahsî, *Usûl*, 2/135.

²² Muhammed b. İzziddîn Abdillatif b. Abdilazîz er-Rûmî el-Hanefî İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-Sünne*, thk. Nûruddîn Tâlib (Kuveyt: İdâratu's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 2012), 6/398-399, 531-532.

²³ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, 11/157.

Bu bilgiler çerçevesinde Hanefî usûlcülerin Hayırlı Nesiller Hadîsi'nin farklı lafızlarından istifade ettikleri, ancak rivâyetleri ortak bir bağlamda ele aldıkları söylenebilir. Hanefilere göre rivâyetten: Selefîn faziletlerine göre sahâbe, tâbiûn ve tebeu't-tâbiûn nesillerine ayrıldığı, bu ayrımın Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) ittibâ ile ilişkilendirildiği ve ilk üç neslin genel olarak adâletli ve doğru sözlü sayıldığı anlaşılmaktadır. Rivâyetin Hanefiler tarafından ele alındığı bağlamı ana hatlarıyla ortaya koyan bu bilgilerden sonra, çalışmaya rivâyetin delil olarak kullanıldığı konularla devam edilecektir.

2. Hadîsin Hanefî Usûlünde Delil Olarak Kullanıldığı Konular

Hayırlı Nesiller Hadîsi'nin Hanefî fıkıh usûlü eserlerinde doğrudan veya dolaylı olarak delil getirildiği birçok konu bulunmaktadır. Tespit edilebildiği kadarıyla bunlar: Sahâbenin adâleti, haber taksîmi ve meşhûr hadîsin değeri, mürsel hadîsin hücciyeti, sahâbî kavillerinin delil değeri konularıdır. “Hayır” tabirinin özellikle ilk dönem eserlerinde adâletle ilişkilendirildiği hatıra getirilirse, bu konuların başında adâlet ve ilk üç neslin adâletinin bulunduğu anlaşılmaktadır.

2.1. Adâlet ve İlk Üç Neslin Adâleti

Lügatte istikâmet anlamına gelen adâlet, zulmün zıddı olan ve orta yol, eşitlik, misliyle mukabele etme gibi manalara gelen “adl” kelimesinin eş anlamlısı olarak değerlendirilmiştir.²⁴ Adâlet Hanefî fıkıh usûlü eserlerinde akıl, zabt ve İslâm ile birlikte râvîde bulunması gereken temel şartlardan biri sayılmıştır.²⁵ Adâleti ıstılâhî olarak: “râvîyi takva ve mürûetten ayrılmamaya sevk eden, bid'at işlemekten alıkoyan nefsanî bir meleke” şeklinde tanımlayan Hanefiler, onu zâhir ve bâtin şeklinde iki kısma ayırmışlardır.²⁶ Zâhirî adâlet akıl ve din ile sâbit olur. Serahsî'nin ifadesiyle âkil ve Müslümân olan bütün râvîler zâhiren adâletli sayılır. Zira akıl ve din, insanları istikâmet üzere yaşamaya sevk eder.²⁷ Ancak zâhirî adâlet, râvînin verdiği haberin hüccet sayılması için yeterli görülmemiştir.²⁸

²⁴ Bk. Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, *Kitâbu't-ta'rîfât*, thk. Muhammed Abdurrahmân Maraşlı (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2007), 224.

²⁵ Debûsî, *Takvîm*, 184; Ebu'l-Hasen Ebu'l-Usr Ali b. Muhammed b. el-Huseyn b. Abdilkerîm Fahu'l-İslâm el-Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, (Karaçi: Mir Muhammed Kütübhan-e Merkez-i İlm ve Edeb, ts), 163; Serahsî, *Usûl*, 1/345; Ebu'l-Feth Alâuddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyin es-Semerkindî el-Üsmendî, *Bezlu'n-nazar fi'l-usûl*, thk. Muhammed Zekî Abduller (Kahire: Mektebetu Dâri't-Turâs, 1992), 431, 434; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, 2/571; Kivâmuddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Hucendî el-Kâkî, *Câmiu'l-esrâr fi şerhi'l-Menâr*, thk. Fazlurrahmân Abdulğafûr el-Efğânî (Mekke: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 2005), 3/686-699; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî el-Bâbertî, *et-Takrîr li Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, thk. Abdusselâm Subhî Hâmid (Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2005), 4/207-208; Muhammed b. Hamza Molla Fenârî, *Fusûlu'l-bedâi' fi usûli's-Şerâi'*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 2/253-256; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîh*, 318.

²⁶ Debûsî, *Takvîm*, 186; Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 166; Serahsî, *Usûl*, 1/350; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/583-584; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, 3/694-695; Bâbertî, *Takrîr*, 4/229; Fenârî, *Fusûl*, 2/254; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîh*, 321; İbn Âbidîn, *Nesemât*, 183.

²⁷ Serahsî, *Usûl*, 1/351. Ayrıca bk. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/583; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, 3/694; Bâbertî, *Takrîr*, 4/229; Muhammed b. İzziddîn Abdillatîf b. Abdilazîz er-Rûmî el-Hanefî İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr fi usûli'l-fikh*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1891), 214.

²⁸ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/583; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, 3/694; Bâbertî, *Takrîr*, 4/229.

Bâtınî adâlet ise ancak kişinin muamelelerinin araştırılmasıyla tespit edilebilir. Bütün insanların dînî muameleleri ve yaşantıları farklı olduğundan, bâtinî adâletin nihâî bir biçimde ve keskin sınırlar dâhilinde tespit edilmesi mümkün görülmemiştir.²⁹ Bununla birlikte kişinin dînen yasaklanmış olan şeyleri terk etmesi, aklını nefsinin hevâsına ve şehvî arzularına tercih ettiğine alamet sayılmıştır.³⁰ Bu bakımdan zâhirî adâlet kâsır; bâtinî adâlet ise kâmil şeklinde isimlendirilmiştir. Râvînin bâtinî/kâmil adâlet sıfatına sahip olması haberin hücciyeti için gerekli görülmüş ve sıfatın mevcudiyeti belirli şartlara bağlanmıştır.³¹ Bunlar râvînin büyük günah işlemekten ve küçük günahlarda ısrar etmekten sakınması, “aşağılık” veya “alçaklık” olarak nitelenen fiiller arasında yer alan ölçüde hile yapmak, hırsızlık yapmak ve yalan söylemek gibi günahları işlememesi ve mürüvveti bozan, yolda veya çarşıda yemek-içmek, yollara bevletmek, rezil kimselerle düşüp kalkmak, ifrat derecesinde mizah yapmak gibi aslen mübah olup hoş görülmeleyen fiillerden ve güvenilirliğini kaybettirecek bütün işlerden sakınması şeklindedir.³² Dikkat çekici bir biçimde Hanefiler kişinin bu tür fiilleri işlemesini, dînine az itina göstermesi ile ilişkilendirmişlerdir. Onlara göre dînine yeterli ehemmiyeti vermeyen ve harâm olduğunu bildiği halde günah işleyen kimselerin yalan söylemeyeceğinden de emin olunamaz. Zira yalan söylemek de haddizâtında bir günahdır.³³

Hanefiler zikredilen fiillerden birini işlemesi sebebiyle bâtinî adâlet şartını sağlamayan râvîleri “fâsık”; hallerinin bilinmemesinden dolayı şartı taşıyıp taşımadığı tespit edilemeyen râvîleri ise “mestûr” olarak isimlendirmişlerdir. Fâsık ve mestûr râvîlerin haberleri adâlet sıfatına sahip olmamaları sebebiyle hüccet sayılmamıştır.³⁴ Abdulazîz el-Buhârî (ö. 730/1330) âdil veya fâsık olduğu tespit edilemeyen râvîlerin mestûr şeklinde isimlendirildiğini ve “mechûl” tabirinin de aynı anlamı ifade ettiğini belirtmiştir.³⁵ Her ne kadar prensip olarak bu tür râvîlerin haberleri hüccet sayılmasa da ilk üç nesle mensup mestûr/mechûl râvîlerin haberleri Hayırlı Nesiller Hadîsi sebebiyle bu kapsamdan istisna edilmiştir. Zira Hanefiler bu hadîsi ilk üç neslin adâlet sıfatını taşıdığına dair nebevî bir şahadet olarak değerlendirmişlerdir.³⁶

Hanefiler sahâbe neslinin adâleti hususunda çeşitli delillerden yararlanmışlardır. Örneğin et-Tevbe Sûresi'nin: “(İslâmda) birinci dereceyi kazanan muhâcirler ve ensâr ile onlara güzellikle tâbi olanlar (yok mu?) Allâh onlardan râzı olmuştur. Onlar da Allâh'tan râzı olmuşlardır.” meâlindeki 100. âyeti, Âl-i İmrân Sûresi'nin: “Siz insanlar için (insanlığın fâidesi için gaybdan yahut levh-i mahfûzdan seçilip) çıkarılmış en hayırlı bir ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten vazgeçirmeye çalışırsınız.

²⁹ Serahsî, *Usûl*, 1/351; Bâbertî, *Takrîr*, 4/229.

³⁰ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/583; Bâbertî, *Takrîr*, 4/229.

³¹ Debûsî, *Takvîm*, 186; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/583; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, 3/694-695; Bâbertî, *Takrîr*, 4/229; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, 214; İbn Âbidîn, *Nesemât*, 183-184.

³² Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/584; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîh*, 321; Ebû Saîd el-Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik*, (İstanbul: Dâru't-Tibâati'l-Âmire, 1288), 195; İbn Âbidîn, *Nesemât*, 183-184.

³³ Debûsî, *Takvîm*, 186-187; Serahsî, *Usûl*, 1/351-352.

³⁴ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/585; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, 3/695; Bâbertî, *Takrîr*, 4/231.

³⁵ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/585.

³⁶ Bk. Serahsî, *Usûl*, 1/352; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/585; Bâbertî, *Takrîr*, 4/231; Kemâlpaşazâde, *Tagyîr*, 146; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîh*, 322.

(Çünkü) Allâh'a inanıyorsunuz..." meâlindeki 110. âyeti, el-Feth Sûresi'nin: "Muhammed Allâh'ın Rasûlü'dür. Onun maiyetinde bulunanlar da kâfirlere karşı çetin (ve metîn), kendi aralarında merhametlidirler. Onları rükû ediciler, secde ediciler olarak görürsün. Onlar Allâh'tan daima fazl (-u kerem) ve rızâ isterler. Secde izinden (meydana gelen) nişanları yüzlerindedir..." meâlindeki 29. ve: "Andolsun ki Allâh mü'minlerden -seninle o ağacın altında bîat ederlerken- râzı olmuştur da kalplerindeki bilerek üzerlerine kuvve-i mâ'neviyyeyi indirmiş ve onları yakın bir feth ile ve alacakları birçok ganîmetlerle mükâfâtlandırmıştır..." meâlindeki 18. âyetleri sahâbenin adâletini ispat eden naslar olarak değerlendirilmiştir.³⁷ Hanefîler zikredilen âyetlerle birlikte: "Ashâbım (semâdaki) yıldızlar gibidir. Onlardan hangi birine uyarsanız (uyun), hidâyet bulursunuz."³⁸, "Ashâbıma sövmeyin. Ashâbıma sövmeyin. Nefsîmi kudretiyle yaşatan Zât'a andolsun ki, sizden biri Uhud Dağı kadar altın infâk etse, onların verdiği bir müd veya yarım müd sadakaya erişemez."³⁹ ve "Allâh Teâlâ ashâbımı benim için seçti..."⁴⁰ meâlindeki hadîs-i şerîflerden de istifade etmişlerdir.⁴¹ Bunlarla birlikte sahâbenin adâletli ve doğru sözlü olduğu husûsunda fukahânın en sık başvurdukları nassın: "Sizin en hayırlılarınız benim dönemimde yaşayanlardır. Sonra onları takip edenler, sonra onları takip edenler..."⁴² meâlindeki Hayırlı Nesiller Hadîsi olduğunu söylemek mümkündür.⁴³

Yukarıda zikredilen deliller çerçevesinde Hanefîler Ashâb-ı Kirâm'ın adâletinin öncelikle Allâh Teâlâ tarafından, sonra ise O'nun Rasûlü (aleyhisselâm) tarafından sâbit kılındığını ifade etmişlerdir.⁴⁴ Tespit edilebildiği kadarıyla sahâbenin adâleti prensibi Hanefî usûlünde üç ana hususla ilişkilendirilmiştir. Bunlardan ilki sahâbenin rivâyette yalan söylememeleridir. Serahsî: "...Hâzır olan

³⁷ Eserlerinde bu âyetlerin tamamına veya bir kısmına yer veren âlimler için bk. Semerkandî, *Mizân*, 485; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/559; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, 3/676; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fî usûli'l-fikh*, (Kahire: Matbaatu Mustafa Elbâbî el-Halebî, 1932), 325; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 2/336; Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker fî mustalahâti ehli'l-eser*, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde (Beyrut: Şirketu Dâri'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, ts.), 557.

³⁸ Abdulfettâh Ebû Ğudde (1997) bu rivâyetin bazı muhaddislere göre sahîh olmadığını ifade etmiş, ancak hadîsin mevzû' sayılmasının da mümkün olmadığını dile getirmiştir. Bk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, "Mukaddime", *Fethu bâbi'l-inâye bi şerhi Kitâbi'n-Nukâye -kitâbu't-tahâre-*, mlf. Aliyyu'l-Kârî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2015, 13-14 (Dipnot 2). Beyhakî (ö. 458/1066) de rivâyetin mânâsının bazı sahîh hadislerde mevcut olduğunu belirtmiştir. Rivâyetin aynı anlamı ifade eden bir tarîki ve Beyhakî'nin değerlendirmesi için bk. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *el-İ'tikâd ve'l-hidâye ilâ sebîli'r-reşâd alâ mezhebi's-selef ve ashâbi'l-hadîs*, thk. Ahmed İsam el-Kâtib (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1981), 318.

³⁹ Müslim, "Fedâilu's-Sahâbe", 221.

⁴⁰ Ali b. Hüsâmidîn b. Abdilmelik b. Kâdîhân el-Müttakî el-Hindî, *Kenzu'l-ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, thk. Bekrî Hayyânî ve Safvet es-Sekkâ (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981), 11/539.

⁴¹ Eserlerinde bu hadîslerin tamamına veya bir kısmında yer veren âlimler için bk. Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Merġinânî Burhânuddîn el-Buhârî *el-Muhîtu'l-burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerîm Sâmi el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 2004), 1/28; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/559-560; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, 3/676; İbnü'l-Hümâm, *Tahrîr*, 325; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 2/336; Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Kitâbi'l-Fikhi'l-Ekber*, thk. Ali Muhammed Dendel (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2019), 115-117.

⁴² Buhârî, "Şehâdât", 9.

⁴³ Hayırlı Nesiller Hadîsi'ni bu meselede delil olarak kullanan âlimler için bk. Cessâs, *Fusûl*, 3/135, 145, 264, 316; Debûsî, *Takvîm*, 31, 182; Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 160; Serahsî, *Usûl*, 1/313, 314, 344; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/585; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîh*, 317.

⁴⁴ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/560.

(kimseler söylediklerimi) burada olmayan(lar)a tebliğ etsin.”⁴⁵ meâlindeki hadîsten hareketle sahâbe neslinin şer’î ahkâmı tebliğ etmekle mükellef kılındıklarını ve bu hususta Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) halîfeleri olarak değerlendirildiklerini dile getirmiştir. Bu durum sahâbe neslinin rivâyetlerinin tamamının doğru olma ihtimalinin tercihini gerekli kılmaktadır.⁴⁶ Dolayısıyla sahâbenin rivâyette yalan söylemesi gibi bir düşünce, adâlete aykırı olarak değerlendirilmiş ve câiz görülmemiştir.⁴⁷ Bu prensibin ikinci tezâhürüne işaret eden Cessâs, sahâbenin huzurunda zikredilen bir yalanı kabullenerek ikrâr etmelerinin de mümkün olmadığını söylemiştir. Ashâb-ı Kirâm’ın Hz. Peygamber’den (aleyhisselâm) işittikleri veya gördükleri hususları sâir insanlara bildirdiklerini ve onları bu delillerle amel etmeye davet ettiklerini belirten Cessâs, aksi bir durumda ise onların insanlara rivâyetlerinin isabetli olmadığını söylediklerini ve insanları rivâyetten (ve rivâyette amel) men ettiklerini dile getirmiştir.⁴⁸

Sahâbenin adâleti prensibinin ilişkilendirildiği üçüncü husus ise meselenin amelî yönünü temsil etmektedir. Debûsî, sahâbî râvînin Hz. Peygamber’den (aleyhisselâm) işittiği bir hükmün hilâfına amel edemeyeceğini söylemiştir. Zira bu tür bir fiil râvînin fâsık olmasını gerektirmektedir. İşte bu yüzden Hanefîler sahâbî râvîlerin rivâyetlerine muhâlefet ettikleri tespit edilirse, râvîyi tefsik etmekten sakınarak rivâyetin mensûh olduğuna hükmetmişlerdir.⁴⁹ Abdulazîz el-Buhârî ve Aliyyu’l-Kârî, Debûsî’nin bu ifadelerine açıklık getirmişlerdir. Buna göre haber-i vâhid onu Hz. Peygamber’den (aleyhisselâm) işiten bir sahâbî hakkında kat’îdir ve mütevâtir haberle aynı kuvvettedir. Dolayısıyla hadîsin neshi söz konusu olmadıkça, râvînin kat’î olan delili terk etmesi câiz değildir. Aksi halde sahâbî râvînin adâletinin düşürülmesi gündeme gelecektir ki, ümmetin icmâıyla ve sahâbenin adâleti prensibi gereği böyle bir durum asla mümkün değildir.⁵⁰

Sahâbeden sonra gelen iki neslin adâleti ise nispeten daha dar bir kapsamda ele alınmıştır. Konunun giriş kısmında da işaret edildiği üzere Hanefî usûlünde bu meselenin tezâhür ettiği bahislerin başında ikinci ve üçüncü nesillere mensup mechûl râvîlerin rivâyetleri gelmektedir. Bu tür rivâyetlerin her durumda hüccet olarak değerlendirilmemesi, sahâbeye atfedilen mutlak adâlet anlayışının sonraki nesillerde yerini daha genel bir çerçeveye bıraktığı izlenimi uyandırmaktadır. Zira Hanefîler tâbiûn ve tebeu’t-tâbiîn nesillerine mensup olan mechûl râvîlerin rivâyetlerini bir taksime tabi tutmuş ve belirli durumlarda hüccet saymışlardır.⁵¹ Örneğin mechûl râvînin rivâyetiyle amel etmek selef fukahâsının rivâyetin sıhhatine şahitlik etmesi, rivâyette amel etmesi veya rivâyeti işittiklerinde sükût etmesi

⁴⁵ Müslim, “Kasâme”, 30.

⁴⁶ Serahsî, *Usûl*, 1/325.

⁴⁷ Serahsî, *Usûl*, 2/110; Bâbertî, *Takrîr*, 5/297.

⁴⁸ Cessâs, *Fusûl*, 3/67.

⁴⁹ Debûsî, *Takvîm*, 258.

⁵⁰ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 3/327; Aliyyu’l-Kârî, *Fethu bâbi’l-inâye fi şerhi Kitâbi’n-Nukâye fi’l-fikhi’l-Hanefî*, thk. Ahmed Ferîd el-Mizyedî, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2009), 1/87.

⁵¹ Bk. Fahru’l-İslâm Pezdevî, *Kenzu’l-vusûl*, 158; Serahsî, *Usûl*, 1/342.

durumlarında vâcip sayılmıştır.⁵² Selef fukahâsının haklarında ihtilâf ettiği mechûl râvîlerin kıyâsa uygun olan rivâyetleri de kabul edilmiştir.⁵³ Aynı şekilde rivâyetleri selef zamanında ortaya çıkmamış olan, ancak selef tarafından ta'n edilmemiş mechûl râvîlerin kıyâsa uygun olan haberleri ile amel etmek de câiz sayılmıştır.⁵⁴ Fakat rivâyetleri selef fukahâsı tarafından ortak bir biçimde reddedilen mechûl râvîlerin haberleri “müstenker” veya “münker” olarak isimlendirilmiş ve bunlarla amel etmenin câiz olmadığı zikredilmiştir.⁵⁵

Hanefîlerin ilk üç nesle mensup mechûl râvîlerin haberlerine yönelik bu taksiminde dikkati celbeden iki nokta bulunmaktadır. Bunlardan ilki onların bu tür rivâyetlerin kabulü veya reddini selefî ve selef fukahâsının genel kabullerine, tavırlarına ve uygulamalarına bağlamaları, ikincisi ise bu hususların tamamının ilk üç neslin adâleti prensibiyle ilişkilendirilmeleridir. Bu hususları selef ulemâsının dînî işlerde kusurlu davranmalarının imkân dâhilinde görülmediği düşüncesiyle izah eden Serahsî, bu sebeple onların Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) sahîh surette ulaşmayan bir rivâyeti de kabul etmeyeceklerini ifade etmiştir. Dolayısıyla onların bu tür bir rivâyeti kabul etmeleri, ya râvînin adâlet ve zabt sıfatlarına kâmilten sahip olduğu ya da rivâyetin Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) meşhûr râvîler vasıtasıyla sâbit olan hadîslere uygun olduğu anlamında değerlendirilmiştir.⁵⁶ Ayrıca selef fukahâsının rivâyeti işittikten sonra sükût etmeleri, işittiklerine razı oldukları şekilde ele alınmıştır.⁵⁷ Bunlarla birlikte selef fukahâsının haklarında ihtilâf ettiği mechûl râvîlerin kıyâsa uygun olan rivâyetlerinin kabul edilmesi de benzer bir şekilde açıklanmıştır. Buna göre meşhûr fakihlerin mechûl râvîlerden hadis almaları veya onların rivâyetleriyle amel etmeleri ile söz konusu rivâyetleri bizâtihi kendilerinin nakletmeleri arasında bir fark olmadığı belirtilmiştir.⁵⁸ Sonuç olarak Cessâs'ın ifadesiyle Hanefîler selefî adâleti prensibi gereği onların Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) sâbit olan rivâyetleri kabul edecekleri ve sâbit olmayanları reddedecekleri düşüncesini müselleme saymış ve onların kabul ve inkârlarına ayrı bir önem atfetmişlerdir.⁵⁹

Zikredilen hususların tamamını Hanefîlere göre mechûl bir râvî olarak değerlendirilen Ma'kil b. Sinân'ın (radiyallâhu anh) rivâyeti örnekliliğinde açıklığa kavuşturmak mümkündür. Ma'kil b. Sinân, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) kocası kendisine bir mehir tayin edemeden vefat eden Birvâ' b.

⁵² Debûsî, *Takvîm*, 182; Serahsî, *Usûl*, 1/342-343; Üsmendî, *Bezlu'n-nazar*, 428; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/561; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîh*, 315.

⁵³ Serahsî, *Usûl*, 1/343; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/562; Bâbertî, *Takrîr*, 4/194-195; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 2/324.

⁵⁴ Serahsî, *Usûl*, 1/343; Üsmendî, *Bezlu'n-nazar*, 421; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/561-562.

⁵⁵ Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 160; Serahsî, *Usûl*, 1/343; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/564; Bâbertî, *Takrîr*, 4/199-200; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîh*, 316.

⁵⁶ Serahsî, *Usûl*, 1/342-343. Benzer ifadeler için ayrıca bk. Debûsî, *Takvîm*, 182; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/561.

⁵⁷ Serahsî, *Usûl*, 1/343; Üsmendî, *Bezlu'n-Nazar*, 421; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/561-562.

⁵⁸ Serahsî, *Usûl*, 1/343; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/562; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 2/324.

⁵⁹ Cessâs, *Fusûl*, 3/67.

Vâşık el-Eşcaiyye'ye (radiyallâhu anhâ) mehr-i misil ödenmesine hükmettiğini rivâyet etmiştir.⁶⁰ Bu rivâyet mesele üzerinde yaklaşık bir ay ictihâd ederek aynı hükme ulaşmış olan İbn Mes'ûd'un (radiyallâhu anh) huzurunda zikredilmiştir. İbn Mes'ûd'un (radiyallâhu anh) rivâyeti işitmesi üzerine son derece memnun olduğu ifade edilmiştir. Bununla birlikte aynı rivâyeti işiten Hz. Ali'nin (radiyallâhu anh) ise onu kabul etmeyerek kadının mirastan pay alacağı, iddet bekleyeceği, ancak mehir alamayacağı yönünde görüş bildirdiği nakledilmiştir.⁶¹ Bu durum ilk nesil fukahâsının rivâyet hakkında ihtilâf ettiklerine delil sayılmıştır. Öte taraftan ikinci nesle mensup olan Alkame (ö. 62/682), Mesrûk (ö. 63/683), Nâfi' b. Cübeyr (ö. 99/717) ve Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) gibi fakîhlerin de bu konuda İbn Mes'ûd'un (radiyallâhu anh) görüşünü kabul ettikleri, dolayısıyla Ma'kil b. Sinân'ın (radiyallâhu anh) rivâyeti ile amel etmeyi tercih ettikleri nakledilmiştir.⁶² Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî'ye göre "âdil nesilden" olan Ma'kil b. Sinân'ın (radiyallâhu anh) adâleti, İbn Mes'ûd'un (radiyallâhu anh) ve ikinci nesil fukahâsının ondan hadis rivâyet etmesiyle tespit edilmiş ve hadîs hücciyet kazanmıştır.⁶³ Abdulazîz el-Buhârî'nin verdiği bilgilere göre rivâyet ile amel etmenin vâcip olarak değerlendirilmesinin üç temel sebebi bulunmaktadır. Bunlar: Rivâyetin kıyâsa uygun olması,⁶⁴ Ma'kil b. Sinân'ın (radiyallâhu anh) âdil nesle mensup olması, fukahânın onun hadîsi ile amel ederek –dolaylı bir biçimde- ondan hadîs rivâyet etmesi ve böylece onun adâletine şahitlik etmeleridir.⁶⁵

Eserinde Hanefîlerin adâlet ve zabt sıfatına sahip olup olmadığı bilinmeyen mechûl bir râvînin rivâyetini nasıl kabul ettiklerine dair bir soruya yer veren Debûsî, adâletle meşhûr olan fukahânın mechûl bir râvîden hadîs rivâyet etmelerinin (râvî hakkında) ta'dîl anlamına geldiğini belirtmiştir. Zikredilen örnekte incelenen rivâyetin râvîsi de adâlet ve zabtın galip olduğu bir nesilde yaşamıştır. Bu durum: "İnsanların en hayırlısı benim içinde bulunduğum toplulukta yaşayanlardır. Sonra onların peşinden gelenler, sonra da onların peşinden gelenlerdir. Sonra(ki nesilde ise) yalan yaygınlaşır." meâlindeki hadîs ile sabittir.⁶⁶ Debûsî'ye göre bu hadîs sahâbe neslinin yanı sıra tâbiîn ve etbâu't-tabiîn (sâlihîn) nesillerinde de adâlet ve zabt sıfatlarının genele şâmil bir biçimde bulunduğu delâlet

⁶⁰ Rivâyet için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Nikâh", 18. Rivâyete ilişkin çeşitli bilgiler için ayrıca bk. Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 160; Serahsî, *Usûl*, 1/343; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2/275; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/562; Bâbertî, *Takrîr*, 4/195-196; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethi'l-kadîr*, 3/312-314; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîh*, 315.

⁶¹ Bk. Ebû Bekr Abdurrezâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, h. 1403), 6/293. Ayrıca bk. Serahsî, *Usûl*, 1/343.

⁶² Serahsî, *Usûl*, 1/343; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîh*, 315.

⁶³ Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 160; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/564.

⁶⁴ Rivâyetin kıyâsa uygun olmasının vechesi şu şekildedir: Hanefilere göre nikâh akdi yapıldıktan sonra kocası ölen bir kadına mehr-i müsemmânın ödenmesi gerekmektedir. Mehr-i misil de aynı şekilde nikâh akdiyle vâcip olmaktadır. Dolayısıyla kocanın ölümüyle mehr-i mislin de kadına ödenmesi gerekir. Nitekim kadının, kocasının vefatından sonra iddet beklemekle mükellef olması, ölümün mehri gerekli kılma hususunda "duhûl" ile eş değer görüldüğüne delildir. Bu bakımdan mehr-i müsemmâ ile mehr-i misil arasında bir fark olmadığı belirlenmiş ve bu durumu ifade eden rivâyet kıyâsa uygun sayılmıştır. Bilgi için bk. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/563-564; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîh*, 315.

⁶⁵ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/564.

⁶⁶ Zikredilen anlamı ifade eden bazı rivâyetler için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 30/376; Tirmizî, "Şehâdât", 4.

etmektedir. Hicrî dört ve beşinci asırlarda yaşamış olan Debûsî, adâleti tespit edilinceye kadar bu dönemlerde yaşayan mechûl bir râvînin rivâyetlerinin makbul sayılmayacağını da ifade etmiştir.⁶⁷ Bu meseleyi mezhebin ilk imamlarının uygulamalarıyla irtibatlandıran Kudûrî (ö. 428/1037), Ebû Hanîfe'nin Hayırlı Nesiller Hadîsi sebebiyle nikâh şahitlerinin âdil olduklarının tespitini gerekli görmediğini söylemiştir. Zira İmâm-ı A'zam'ın yaşadığı nesle mensup olan insanlar Hz. Peygamber (aleyhisselâm) tarafından ta'dîl edilmişlerdir. Bununla birlikte rivâyet Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin yaşadıkları dönemi kapsamadığı için, onlar şahitlerin adâlet sıfatına sahip olup olmadıklarının araştırılmasını gerekli görmüşlerdir.⁶⁸ Sözlerinin devamında rivâyette zikredilen "hayır" kelimesinin adâlet anlamında ele alındığına işaret eden Kudûrî, Hayırlı Nesiller Hadîsi sebebiyle zâhiri itibariyle hayırlı (adâletli) sayılan ilk üç nesle mensup râvîler hakkında ayrıca bir araştırma yapılmasının gerekli olmadığını, hattâ ümmetin bu hususta icmâ ettiğini dile getirmiştir. Dolayısıyla ona göre ilk üç nesilde yaşamış olan râvîlerden sadece adâletli olduğu tespit edilenlerin rivâyetlerinin makbul sayılacağını öne süren kimseler bu icmâ'a muhâlefet etmişlerdir.⁶⁹

Bu bilgiler teknik bir biçimde ele alınacak olursa, örnekte Hanefiler adâletli olarak bilinen ilk üç nesle mensup mechûl bir râvî olan Ma'kil b. Sinân'ın (radiyallâhu anh) rivâyeti hakkında değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Rivâyetin ilk nesilde şöhret bulduğu, yani selef tarafından bilindiği ancak rivâyette amel konusunda Hz. Ali ve İbn Mes'ûd'un (radiyallâhu anhumâ) ihtilâf ettikleri anlaşılmıştır. Bu çerçevede Hz. Ali'nin (radiyallâhu anh) râvîyi ta'n ederek rivâyette amel etmediği; İbn Mes'ûd'un (radiyallâhu anh) ise rivâyeti kıyâsa uygun bulduğu ve kabul ettiği belirlenmiştir. Bunun üzerine Hanefiler ikinci nesil fukahâsının rivâyet hakkındaki görüş ve uygulamalarına müracaat etmişlerdir. Bu doğrultuda Alkame, Mesrûk, Nâfi' b. Cübeyr ve Hasan-ı Basrî gibi fakihlerin rivâyette amel ettiklerini belirleyen Hanefiler, rivâyetin bu âlimlerin kabul ve amelleriyle kuvvet kazandığını tespit etmişlerdir. Bu hususlar neticesinde râvî mechûl olmaktan çıkmış ve rivâyet hücciyet değeri kazanmıştır. Zikredilen hususların tamamının temelinde ise Hayırlı Nesiller Hadîsi ile sâbit olan adâlet anlayışının bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim örneklerde yer verilen nakillerde görülen "âdil nesil" ve "adâlet" vurguları bu duruma işaret etmektedir. Kudûrî ve Debûsî'nin verdiği bilgilerden bu anlayışın mezhebin kuruluş döneminden itibaren var olduğu, mezhep içerisinde büyük oranda kabul gördüğü ve Hayırlı Nesiller Hadîsi çerçevesinde ilk üç nesille sınırlı tutulduğu anlaşılmaktadır. Bu bakımdan Hayırlı Nesiller Hadîsi'nin Hanefilerin selef ve adâlet anlayışlarının şekillenmesinde önemli bir rolü olduğu ve onların adâleti uygulamaya yansıyan boyutlarıyla ele aldıkları söylenebilir. Dolayısıyla Hanefî usûlünde adâlet ve ilk üç neslin adâleti Hayırlı Nesiller Hadîsi'nin doğrudan etkilediği konular arasında sayılabilir.

⁶⁷ Debûsî, *Takvîm*, 182.

⁶⁸ Kudûrî, *Tecrîd*, 12/6539.

⁶⁹ Kudûrî, *Tecrîd*, 12/6540-6541.

2.2. Haber Taksimi ve Meşhûr Hadîslerin Değeri

Hayırlı Nesiller Hadîsi'nin Hanefî usûlünü belli ölçülerde etkilediği değerlendirilen konulardan bir diğeri de haber taksimidir. Seleften, sonraki asırlara nakledilen rivâyetler bütününe ifade eden haberler, ilk dönemden itibaren İsa b. Ebân, Cessâs ve Debûsî gibi âlimler tarafından farklı yaklaşımlarla tasnif edilmiştir.⁷⁰ Bununla birlikte müteahhir Hanefiler tarafından en çok kabul gören ve yaygın şekilde kullanılan taksimin Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî'ye ait olduğu görülmektedir.⁷¹ Haberleri Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) ittisâllerinin kuvveti bakımından üçe ayıran Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî'ye göre ilk kısımda sûreti ve manası yönünden ittisâli tam ve şüphesiz olan mütevâtir haberler, ikinci kısımda ittisâlinde yalnızca sûret yönünden şüphe bulunan meşhûr rivâyetler, üçüncü kısımda ise hem sûreti hem de manası itibarıyla ittisâlinde şüphe bulunan âhâd haberler yer almaktadır.⁷² Bu taksimde "sûret" ifadesi rivâyetin senediyle ilgili unsurları, "mana" ise rivâyetin râvîleri başta olmak üzere fukahâ (ümme) tarafından kabul görmesini ve uygulanmasını, dinin diğer naslarıyla ve küllî kâidelerle uyumunu temsil etmektedir.⁷³

Hem sûreti hem de manası itibarıyla Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) nispeti kesin olan mütevâtir haber Hanefî fıkıh usûlü eserlerinde: "adetlerinin çokluğu, mekânlarının farklılığı ve vasıfları gereği, aslı olmayan bir haberi uydurmak üzere birleşmeleri veya ittifak etmeleri mümkün olmayan sayısal çokluktaki topluluğun naklettiği rivâyet" şeklinde tanımlanmıştır.⁷⁴ Meşhûr hadîsin ise iki farklı tanımı bulunmaktadır. Bunlardan biri: "ilk nesilde haber-i vâhid olup, sonraki asırlarda tevâtürle nakledilen rivâyet", diğeri ise "ulemânın kabulle karşıladığı (telakkî bi'l-kabûl ettiği) rivâyet" şeklindedir.⁷⁵ Sûreti ve manası bakımından Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) nispeti kesin

⁷⁰ İsa b. Ebân'm haber taksimi için bk. Cessâs, *Fusûl*, 3/35-37; Debûsî, *Takvîm*, 212. Cessâs'ın taksimi için bk. Cessâs, *Fusûl*, 3/37; Debûsî, *Takvîm*, 212. Debûsî'nin taksimi için bk. Debûsî, *Takvîm*, 205-206.

⁷¹ Eserlerinde Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî'nin taksimini kullanan bazı fakihler için bk. Sadru'l-İslâm Ebu'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Pezdevî, *Ma'rifetu'l-huceci's-şer'iyye*, thk. Abdulkâdir b. Yasin (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2000), 117-119; Semerkandî, *Mîzân*, 422; Ebu's-Senâ (Ebu'l-Mehâmid) Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fikh*, thk. Abdulmecîd et-Turkî (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1995), 145-148; Ebu'l-Berekât Hâfızuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *el-Menâr fî usûli'l-fikh*, (İstanbul: Matbaa-i Ahmed Kâmil, 1900), 16; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/520-521, 534, 538; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, 3/635; Bâbertî, *Takrîr*, 4/130; Taftâzânî, *Tavdîh*, 2/358; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr fî usûli'l-fikh*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1891), 206-207; Fenârî, *Fusûl*, 2/238; Kemâlpaşazâde, *Tagyîr*, 142-143; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîh*, 304, 307, 308; Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik*, 192-193; İbn Âbidîn, *Nesemât*, 176-178.

⁷² Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 149.

⁷³ Değerlendirmeye kaynak teşkil eden ifadeler için bk. Serahsî, *Usûl*, 1/282-283, 292; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/534, 538; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, 3/646-647; Bâbertî, *Takrîr*, 4/158; Taftâzânî, *Tavdîh*, 2/360; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, 207; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîh*, 308.

⁷⁴ Cessâs, *Fusûl*, 3/37; Debûsî, *Takvîm*, 207; Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 150; Serahsî, *Usûl*, 1/220; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/335; Bâbertî, *Takrîr*, 4/132-135; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, 206.

⁷⁵ İlk tarif için bk. Debûsî, *Takvîm*, 211; Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 152; Semerkandî, *Mîzân*, 428; Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fikh*, 147; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/534; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, 3/645-646; Fenârî, *Fusûl*, 2/242; İbnü'l-Hümâm, *Tahrîr*, 311; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 2/303; Kâsım b. Kutluboga, *Hulâsatu'l-efkâr*, 130; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîh*, 307; Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik*, 193. İkinci tarif için bk. Serahsî, *Usûl*, 1/292; Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ma'rifetu'l-huceci's-şer'iyye*, 119; Semerkandî, *Mîzân*, 428; Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fikh*, 147; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/534; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, 3/646. Meşhûr hadîs ve meşhûr sünnet ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Elnur Azimli, *Hadis Literatüründe Meşhur Hadis*, (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi,

olmayan rivâyetlere karşılık gelen haber-i vâhid ise: “genel olarak bir, iki veya daha fazla râvî tarafından nakledilen ancak mütevâtir veya meşhûr haberlerin seviyesine ulaşmayan rivâyet” şeklinde tanımlanmıştır.⁷⁶

Zikredilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere ittisâlin kuvveti cihetinden taksim ilk sırasında mütevâtir hadîsler, ikinci sırada meşhûr hadîsler üçüncü sırada ise âhâd hadîsler yer almaktadır. Kaynaklarda meşhûr hadîsin sûreti itibarıyla (kâmilen) muttasıl sayılmamasına ilk nesilde tevâtürün sağlanmaması sebep gösterilmiştir. Zira sûret yönünden ittisâlin tam olabilmesi için rivâyetin üç nesilde tevâtürle nakledilmesi gerekmektedir.⁷⁷ Meşhûr haberlerin mana cihetinden kâmilen muttasıl sayılması ise ümmetin (ikinci ve üçüncü nesil fukahâsının) telakkî bi'l-kabûlü ile izah edilmiştir. Buna göre ümmetin adâleti ve dînî salâbeti rivâyetin manevî ittisâli hususunda şüpheye mahal bırakmamaktadır.⁷⁸ Serahsî'nin ifadesiyle selef âlimlerini rivâyeti kabul etmeye veya onunla amel etmeye sevk eden bir husus bulunmalıdır ki, bu da onlara göre rivâyetin nispetinin kuvvetidir.⁷⁹ Cessâs da selef bir rivâyeti yaygın şekilde kabul etmesinin, haberin mahrecinin sıhhatine delâlet ettiğini söylemiştir. Ona göre selef bir rivâyeti kabul etme hususundaki titizliği ile kendilerine ulaşan bir rivâyetin usûle ve aynı kuvvetteki farklı bir delile muâriz olup olmadığı hususlarındaki dikkatleri malum olduğundan, onların kabulleri haberin sıhhati ve makbûliyeti konusunda delildir. Nitekim onlar ancak -kendi şartlarına göre- sıhhatini tespit ettikten sonra bir rivâyetle amel ederler.⁸⁰ Haber-i vâhid ise zikredilen vasıfları taşıması nedeniyle sûreti ve manası cihetinden (kâmilen) muttasıl sayılmamış ve taksim son sırasında konumlandırılmıştır. Bu bakımdan Hanefilere göre meşhûr hadîslerin mütevâtir ve âhâd hadîsler arasında, müstakil bir kısım olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır.⁸¹

Hanefî hadîs anlayışında meşhûr hadîs hem tanım hem de hücciyet değeri bakımından klasik hadîs usûlünden farklı bir şekilde ele alınmıştır. Ehl-i Hadîs'e göre meşhûr hadîs her tabakada en az üç râvîsi bulunan rivâyete karşılık gelmektedir.⁸² Ayrıca muhaddisler meşhûr hadîsleri azîz ve ğarîb

2018); Nevzat Aydın, “Hadisin Tespit ve Tenkidinde “Ma'ruf/Meşhur Sünnet”in Metodolojik Değeri ve İşlevi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/20 (2011/2), 139-170; İbrahim Sağlam, “Hadis Usulü Açısından Meşhûr ve Müştahir Hadis”, *İhya Uluslar arası İslam Araştırmaları Dergisi*, 6/1 (2020), 451-480.

⁷⁶ Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 152; Semerkandî, *Mîzân*, 431; Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *Menâr*, 17; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/538; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, 3/649; Fenârî, *Fusûl*, 2/243; Kâsım b. Kutluboğa, *Hulâsatu'l-efkâr*, 130; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîh*, 308; Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik*, 194.

⁷⁷ Serahsî, *Usûl*, 1/292; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/534.

⁷⁸ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/534.

⁷⁹ Serahsî, *Usûl*, 1/292; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/535.

⁸⁰ Cessâs, *Fusûl*, 3/68.

⁸¹ Taftâzânî, *Tavdîh*, 2/360.

⁸² Örnek olarak bk. Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetu'n-nazar fî tavdîhi Nuhbeti'l-Fiker fî Mustalahi Ehli'l-Eser*, thk. Nûruddîn İtr (Karaçi: Mektebetu'l-Büşrâ, 2011), 42; Celâluddîn Ebu'l-Fadl Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî el-Hudayrî, *Tedribu'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Mâzin b. Muhammed es-Sersâvî (Dammam: Dâru İbn el-Cevzî, 2010), 2/757; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîh*, 307; Zeynuddîn Muhammed Abdurrahûf b. Tâci'l-Ârifin el-Münâvî el-Haddâdî, *el-Yevâkit ve'd-dürer şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, thk. Rebî' b. Muhammed es-Suûdî (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, ts.), 126.

rivâyetlerle beraber haber-i vâhidlerin alt dalı olarak değerlendirmişlerdir.⁸³ Hanefiler ise meşhûr rivâyetleri mütevâtir ve âhâd haberlerin arasında müstakil bir kısım olarak ele almışlardır. Dolayısıyla meşhûr hadîs konusunun Hanefilerin hadis anlayışının temâyüz ettiği noktalardan biri olduğu ifade edilebilir. Zikredilen görüş farklılıklarının temelinde ise Hanefilerin selef telakkîsinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Fahu'l-İslâm el-Pezdevî meşhûr hadîsin selefî (müspet) şahadetiyle hücciyet değeri kazandığını ifade etmiştir.⁸⁴ Ona göre meşhûr hadîsi mütevâtire yakın bir konuma getiren de ikinci ve üçüncü nesillerin tasdikidir. Zira tâbiûn ve etbâu't-tâbiûn ulemâsı sika imamlardan oldukları için, onların toplu biçimde aslı olmayan bir haberi kabul etmeleri mümkün değildir.⁸⁵ Bu sebeple Hanefilere göre meşhûr hadîslerle Kitâb'ın hükmüne ziyâde (ziyâde ale'n-nas) mümkün görülmüştür ki, bu uygulama nesh sayılmaktadır.⁸⁶ Bununla birlikte bir rivâyetin üçüncü nesilden sonra şöhret kazanmasına itibar edilmemiştir.⁸⁷ Çünkü sadece ilk üç neslin adâleti nasla (Hayırlı Nesiller Hadîsi'yle) sabittir.⁸⁸

Hanefî fıkıh usûlü eserlerinde meşhûr hadîsin “kalbi mutmain kılan bir bilgi” (ilmu tuma'nîne) ifade ettiği zikredilmiştir.⁸⁹ İtmi'nânın yakînî bilgidir, zandan kuvvetli olduğu anlaşılmaktadır.⁹⁰ Bu durumda meşhûr hadîsin yalnızca ilk nesilde haber-i vâhid olarak nakledilmesinin bir payı bulunmaktadır. Zira meşhûr hadîs sonraki iki nesil tarafından tevâtürle nakledildiği için, rivâyetin ilk nesle nispeti kesinleşmiştir. Dolayısıyla rivâyetin sadece ilk nesildeki durumu hakkında şüphe bulunmaktadır. Bu şüphe Ashâb-ı Kirâm'ın yalan söylemek gibi utanç verici bir fiilden beri olduğu ve Hz. Peygamber'e yalan isnâd etmeyeceği inancıyla en aza indirilmiş ve böylece rivâyetin kalbi mutmain kılan bir bilgi ifade ettiği sonucuna varılmıştır.⁹¹

Zikredilen bilgiler doğrultusunda meşhûr hadîsin hem ifade ettiği bilgi değerinin hem de hücciyet değerinin sahâbenin ve sonraki iki neslin adâleti ve Hanefilerin selef anlayışları ile doğrudan ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Bir önceki başlıkta ele alındığı üzere Hayırlı Nesiller Hadîsi selefî adâleti prensibinin temelinde yer alan delillerden bir tanesidir. Bu açıdan hadîsin Hanefilerin haber taksîmi ve meşhûr hadîs ile ilgili düşüncelerini de dolaylı bir biçimde etkilediği ifade edilebilir. Bununla birlikte bir rivâyetin yalnızca ilk üç nesildeki şöhretinin itibara alındığı hatıra getirilecek olursa, Hayırlı Nesiller Hadîsi'nin meşhûr hadîsin mâhiyeti ve kapsamını da doğrudan etkilediği anlaşılmaktadır.

⁸³ Bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-Nazar*, 42; Suyûtî, *Tedrib*, 2/757; Münâvî, *Yevâkât*, 126.

⁸⁴ Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 152.

⁸⁵ Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 152; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/535.

⁸⁶ Debûsî, *Takvîm*, 212; Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 152; Serahsî, *Usûl*, 1/293.

⁸⁷ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/534; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, 3/646; Bâbertî, *Takrîr*, 4/150-151; Taftâzânî, *Tavdîh*, 2/360; Fenârî, *Fusûl*, 2/242; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîh*, 307.

⁸⁸ Fenârî, *Fusûl*, 2/242.

⁸⁹ Debûsî, *Takvîm*, 212; Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 152; Serahsî, *Usûl*, 1/293; Semerkandî, *Mizân*, 429; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, 3/647; Fenârî, *Fusûl*, 2/242; İbnü'l-Hümâm, *Tahrîr*, 312; Kâsım b. Kutluboğa, *Hulâsatu'l-efkâr*, 130.

⁹⁰ Bk. Taftâzânî, *Tavdîh*, 2/360; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîh*, 306; İbn Âbidîn, *Nesemât*, 178.

⁹¹ Taftâzânî, *Tavdîh*, 2/360; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîh*, 308.

2.3. Mürsel Hadîs ve İlk Üç Neslin Mürsel Rivâyetleri

Hanefîler fıkıh usûlü eserlerinin zâhirî inkıtâ' bahislerinde mürsel ve müdelles rivâyetleri ele almışlardır. Onlara göre mürsel hadîs, isnâdın başında bulunan râvî ile Hz. Peygamber (aleyhisselâm) arasında bulunan râvîlerden (en az) bir tanesinin düştüğü rivâyete karşılık gelmektedir.⁹² Muhaddisler ise tâbiîn neslinden olan bir râvînin doğrudan Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) nispet ettiği rivâyetleri mürsel olarak tanımlamışlardır.⁹³ Bu bakımdan muhaddislerin mürsel hadîsi Hanefîlere nazaran daha dar bir çerçevede incelediklerini söylemek mümkündür. Aliyyu'l-Kârî de bu hususu ifade ederek muhaddislerin senedinden birden fazla râvîsi düşmüş olan rivâyetleri "mu'dal" ve "munkatı" şeklinde, senedinin baş kısmından râvîsi düşen rivâyetleri ise "muallâk" şeklinde farklı türler olarak değerlendirdiklerini, ancak Hanefîlere göre bunların tamamının "mürsel" hadîsin kapsamına dâhil olduğunu dile getirmiştir.⁹⁴ Hanefîler mürsel hadîsleri sahâbî mürseli, tâbiûn ve etbâu't-tâbiîn nesillerinin mürselleri, (üçüncü nesilden) sonraki nesillerin mürselleri ve bir vecihten mürsel, farklı bir vecihten ise müsned (muttasıl) olarak nakledilen rivâyetler şeklinde dört kısma ayırmışlardır.⁹⁵ Bu başlık altında yalnızca ilk üç neslin mürsel rivâyetleri ile ilgili değerlendirmeler bahse konu edilecektir.

Bir sahâbînin kendisi ile Hz. Peygamber (aleyhisselâm) arasında vasıta olan bir başka sahâbîyi zikretmeden doğrudan Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) isnâd ettiği rivâyetlere karşılık gelen sahâbî mürselleri, sahâbenin adâleti prensibi gereği icmâ' ile hüccet sayılmıştır.⁹⁶ Bu yüzden seneden düşen râvînin bilinmemesinin rivâyetin sıhhatine veya hücciyetine zarar vermeyeceği ifade edilmiştir.⁹⁷ Sahâbe mürsellerinin makbuliyeti konusunda kaynaklarda Berâ' b. Âzîb'in: (radiyallâhu anh) "Biz rivâyet ettiğimiz her şeyi Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem'den (doğrudan) işitmiş değiliz. (Bununla birlikte yine de) Ondan rivâyet ettik, (zira) biz asla yalan söylemezdik" anlamındaki

⁹² Üsmendî, *Bezlu'n-nazar*, 449; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/3; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, 3/701; Bâbertî, *Takrîr*, 4/245-246; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîh*, 324. Ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Orazsahet Orazov, "Hanefî Mezhebinde Mürsel Hadîsin Delil Değeri", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/1 (2018), 151-156.

⁹³ Ebu'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Ali b. Vehb el-Kuşeyrî İbn Dakîk el-İd, *Nazmu Kitâbi'l-İktirâh*, thk. Ebu'l-Fadl Abdulkâdir b. Âbirî, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006), 35; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 78; Ebu'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Abdîrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs şerhu Elfiyyeti'l-Hadîs*, thk. Abdulkarîm b. Abdillâh (Riyâd: Mektebetu Dâri'l-Minhâc, 2005), 1/238-239; Suyûtî, *Tedrib*, 1/300-301; Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 399; *Tavdîh*, 324. Konu ile ilgili tafsîlî bir çalışma için bk. Salahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012).

⁹⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîh*, 324-325. Benzer değerlendirmeler için ayrıca bk. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/3; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, 3/702; Bâbertî, *Takrîr*, 4/245-246.

⁹⁵ Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 171-173; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, 3/702-703, 709-710; Bâbertî, *Takrîr*, 4/246-247; Fenârî, *Fusûl*, 2/258; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîh*, 325.

⁹⁶ Serahsî, *Usûl*, 1/359; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/4; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, 3/702; Bâbertî, *Takrîr*, 4/246; Fenârî, *Fusûl*, 2/258; İbnü'l-Hümâm, *Tahrîr*, 343; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîh*, 325.

⁹⁷ Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 171; Serahsî, *Usûl*, 1/359; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, 3/702-703; Bâbertî, *Takrîr*, 4/246-247; Fenârî, *Fusûl*, 2/258; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîh*, 325.

sözlerine sıkça atıfta bulunulmuştur.⁹⁸ Diğer yandan sahâbenin genel olarak kendi aralarında bu tür rivâyetleri kabul etmeleri ve onların tıpkı müsned rivâyetlerinde olduğu gibi mürsel rivâyetlerinde de yalan söylemelerinin mümkün olmadığı düşüncesi sahâbî mürsellerinin kabulüne dayanak teşkil eden hususlar arasında yer almaktadır.⁹⁹

Sonraki iki neslin mürsel rivâyetlerinin hücciyeti ise Hanefilerin de içinde yer aldığı cumhur ile Şâfiîler arasında tartışmalı olan konulardan biridir. Hanefilere göre tâbiûn ve etbâu't-tabiîn nesillerinin mürsel rivâyetleri de tıpkı sahâbî mürselleri gibi delil sayılmıştır. Bununla birlikte Şâfiîlere göre mürsel hadîsin râvînin tâbiûnun büyüklerinden biri olması, rivâyetin bir âyet-i kerîme veya meşhûr sünnetle teyit edilmesi, sahîh kıyâsa veya sahâbî kavline muvâfık olması, selefin yaygın bir biçimde rivâyetle amel etmesi, râvînin yalnızca âdil olan kimselerden hadîs aldığı kesin bir surette bilinmesi, rivâyetin farklı bir tarîkten muttasıl olarak nakledilmesi, şeyhleri farklı olmak kaydıyla iki âdil râvînin rivâyeti mürsel olarak rivâyet etmesi gibi hususlardan en az birinin mevcut olması durumunda hüccet sayıldığı nakledilmiştir.¹⁰⁰

İlk üç neslin mürsellerinin hüccet olduğunu savunan Hanefiler, bu rivâyetlerin makbuliyetini ispat etmek amacıyla çeşitli deliller ortaya koymuşlardır. Bunların başında sahâbe icmâ'ı gelmektedir. Onlara göre sahâbenin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) âhirete irtihali esnasında küçük bir yaşta olan İbn Abbâs'ın (radiyallâhu anhumâ) rivâyetleri ile benzer durumda olan İbn Ömer'in ve Nu'mân b. Beşîr'in (radiyallâhu anhum) rivâyetlerini araştırmaksızın kabul etmeleri, mürsel hadîslerin hüccet olduğunu göstermektedir.¹⁰¹ Ayrıca sahâbenin mürsel hadîs rivâyet etmesi, diğer sahâbîler tarafından bu tür rivâyetlerin araştırılmaması ve irsâlin inkâr edilmemesi de mürsel hadîsin muteber ve makbul bir hüccet olduğuna delil gösterilmiştir.¹⁰²

Hanefilerin tâbiûn ve etbâu't-tabiîn nesillerinin mürsel rivâyetlerinin hücciyetini ispat etmek için öne sürdükleri bu örneklerle, istidlâlin yalnızca sahâbî mürselleri hakkında geçerli olabileceği söylemiyle itiraz edilse de, bu itiraz Hanefiler tarafından isabetli bulunmamıştır.¹⁰³ Çünkü onlara göre sahâbî mürselleri ile tâbiî mürselleri arasında fark yoktur. Bunun nedeni her iki neslin adâletinin de aynı nasla, yani "Sizin en hayırlılarınız benim dönemimde yaşayanlardır. Sonra onları takip edenler,

⁹⁸ Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 171; Serahsî, *Usûl*, 1/359; Semerkandî, *Mîzân*, 436; Fenârî, *Fusûl*, 2/258; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîh*, 325. Berâ b. Âzîb'in (radiyallâhu anh) ifadesi için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXX, 450.

⁹⁹ Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 171-173; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, 3/6; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîh*, 325.

¹⁰⁰ Bu şartların tamamını veya bir kısmını zikreden âlimler için bk. Serahsî, *Usûl*, 1/360; Semerkandî, *Mîzân*, 435; Üsmendî, *Bezlu'n-nazar*, 449; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/4; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, 3/703; Bâbertî, *Takrîr*, 4/247; Fenârî, *Fusûl*, 2/258; İbnü'l-Hümâm, *Tahrîr*, 343-344; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 2/372; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîh*, 326.

¹⁰¹ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/5-6; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, 3/707; Bâbertî, *Takrîr*, 4/248; Fenârî, *Fusûl*, 2/259; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîh*, 326.

¹⁰² Serahsî, *Usûl*, 1/360-361; Semerkandî, *Mîzân*, 463; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/6; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, 3/707; Bâbertî, *Takrîr*, 4/248; Fenârî, *Fusûl*, 2/258-259.

¹⁰³ Fenârî, *Fusûl*, 2/259; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîh*, 326.

sonra onları takip edenler...” meâlindeki rivâyet ile tespit edilmiş olmasıdır.¹⁰⁴ Fukahâdan birçoğunun ifadesiyle Hz. Peygamber (aleyhisselâm) Hayırlı Nesiller Hadîsi’nde Ashâb-ı Kirâm’ın adâletine şahitlik ettiği gibi, sonraki iki neslin de adâletli ve doğru sözlü olduğuna işaret buyurmuştur. Dolayısıyla eğer sahâbî mürselleri kabul ediliyorsa, aynı şekilde sonraki iki neslin mürsel rivâyetleri de makbul olmalıdır.¹⁰⁵ Kaldı ki Hanefilere göre sahâbî mürselinin makbul olmasının sebebi râvîsinin sahâbî olması değil, âdil olmasıdır. Bu durum sahâbenin icmâ’ının ve şahitliğinin delil sayılmasına ve makbul olmasına benzemektedir. Zira bunlar sadece sohbet vasfını taşıyan insanlara hasredilmemiş, aksine sonraki iki nesilde yaşayan ve adâlet vasfına sahip olan kimselerin de icmâ’ ve şahitlikleri makbul sayılmıştır.¹⁰⁶

Bu bilgiler Hayırlı Nesiller Hadîsi’nin Hanefilerin ilk üç neslin mürsel rivâyetlerinin hücciyeti konusundaki temel delillerinden biri olduğunu göstermektedir. Hayırlı Nesiller Hadîsi bu konuda ilk üç neslin adâletli ve doğru sözlü olduğuna, dolayısıyla onların mürsel rivâyetlerinin hüccet olduğuna doğrudan delil gösterilmiştir. Hanefiler mürsel hadîs konusunda da ilk üç neslin adâleti prensibini rivâyetle ilgili pek çok farklı hususla ilişkilendirmişlerdir. Bu bağlamda Hanefiler âdil bir râvînin meçûl bir şeyhten hadîs rivâyet etmesini şeyh hakkında ta’dîl saymışlardır. Mürsel rivâyetin isnâdındaki cehâletin hücciyete mani bir kusur olduğu yönündeki iddiaları değerlendiren Fahu’l-İslâm el-Pezdevî, bunların yanılığın (galat) ibaret olduğunu ifade etmiştir. Ona göre âdil bir râvî, senedde ismini zikretmediği râvînin halini bilmemekle ithâm edilemez. Zira sika râvîlerin müsned rivâyetleri nasıl kabul ediliyorsa, mürsel rivâyetlerinde de durum farklı değildir. Bu hususta sonraki nesillere düşen şey de seneddeki müphem ismi araştırmak değil; adâletini tespit ettikleri râvîlere teslim olmaktır. Zira nasıl ki âdil bir râvînin hadîsi aldığı şeyhin ismini belirtmeksizin, onun hakkında ta’dîl ifade eden (“عن ثقة” veya “حدثني رجل عدل” gibi) sözleri rivâyetin sıhhati için yeterli sayılıyorsa, burada da durum farklı değildir.¹⁰⁷

Serahsî de benzer bir yaklaşımla âdil bir râvînin âdil olmayan bir kimseden hadîs nakledeceği veya hüccet olmadığına kanaat ettiği bir hadîsi rivâyet edeceği düşüncelerine karşı çıkmıştır.¹⁰⁸ O, âdil ve sika olan bir râvînin sadece (kendisine göre) kabul şartlarını taşıyan hadîsleri rivâyet edeceğini öne sürmüştür. Dolayısıyla âdil bir râvînin hadîsi rivâyet etmesi, aslında rivâyetin kabul şartlarına sahip olduğunu göstermektedir.¹⁰⁹ Aynı şekilde Abdulazîz el-Buhârî de âdil olan bir râvînin rivâyeti aldığı kimsenin halini gizlemesinin veya amele elverişli olmayan bir hadîsi rivâyet etmesinin söz konusu olmadığını zikretmiştir.¹¹⁰ Aliyyu’l-Kârî de: “Karşılaşıp görmediğimiz kimselerin adâletini, ancak sika

¹⁰⁴ Rivâyet için bk. Buhârî, “Şehâdât”, 9.

¹⁰⁵ Cessâs, *Fusûl*, 3/147-148; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 3/6-7; Kâkî, *Câmiu’l-esrâr*, 3/707; Bâbertî, *Takrîr*, 4/248-249; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîh*, 326.

¹⁰⁶ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 3/7.

¹⁰⁷ Fahu’l-İslâm Pezdevî, *Kenzu’l-vusûl*, 173. Metinde zikredilen örnekler için bk. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 3/9; Bâbertî, *et-Takrîr*, 4/251.

¹⁰⁸ Serahsî, *Usûl*, 1/361-362.

¹⁰⁹ Serahsî, *Usûl*, 1/362.

¹¹⁰ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 3/9.

olan râvîlerin onların rivâyetlerini alıp kabul etmeleriyle bilebiliriz”¹¹¹ şeklindeki sözleriyle Hanefîlerin yaklaşımlarını özet bir biçimde ifade etmiştir. Ayrıca mürsel rivâyetlerde şeyhin zâtının bilinmemesinin, sıfatının da bilinmemesini gerekli kılmadığına dikkat çeken Aliyyu'l-Kârî, âdil râvîlerin irsâlinin, hadîsi aldıkları şeyhin de adâlet sahibi olduğuna delil teşkil ettiğini dile getirmiştir.¹¹² Bu bilgiler çerçevesinde Hanefî usûlünde ilk üç neslin adâletinin teorik bir çerçevede sadece onların “rivâyetlerinin doğru olma ihtimali” ile sınırlı tutulmadığını, pratiğe yansıyan geniş boyutlarıyla sefeye duyulan güveni yansıttığını ifade etmek mümkündür. Zira Hanefîler ilk üç nesil ulemâsının kabul ve amellerine ayrı bir önem atfetmiş, onların hem hadîs aldıkları zevât hem de naklettikleri rivâyetler konusunda kusurlu davranmayacaklarını kabul etmişlerdir. Bu hususların tamamının merkezinde ise Hayırlı Nesiller Hadîsi'nin bulunduğu anlaşılmaktadır.

2.4. Sahâbî Kavli

Hanefî usûlcüler sahâbî kavillerini, nebevî sünnete delâlet etme ihtimallerinden dolayı sünnete ilhâk edilen deliller arasında ele almışlardır.¹¹³ Prensipten olarak sahâbî kavillerini delil olarak kabul eden Hanefîler, bunların mutlak bir biçimde mi yoksa belli şartlar dâhilinde mi hüccet olduğu konusunda ihtilâf etmişlerdir. Bu meselede Ebû Saîd el-Berdâî (ö. 317/930) ile öğrencisi Kerhî'ye nispet edilen iki farklı görüş bulunmaktadır. Kerhî'ye göre re'yle tespiti mümkün olan meselelerde sahâbeyi taklit etmek vâcip değildir.¹¹⁴ Bununla birlikte sahâbenin re'leriyle tespit edemeyecekleri konulardaki nakillerinin hüccet olduğu hususunda mezhep ulemâsı hemfikirdir. Zira sahâbenin bu tür konulardaki nakilleri semâ'a hamledilmiş ve merfu hadîs hükmünde sayılmıştır.¹¹⁵ Ebû Saîd el-Berdâî'nin ise sahâbî kavlinin kıyâsa mukaddem olduğunu, dolayısıyla sahâbî kavli ile kıyâsın terk edilmesi gerektiğini ve “meşâyihın” uygulamasının da bu minvalde olduğunu söylediği nakledilmiştir.¹¹⁶ Kaynaklarda yer alan bilgilerden müteahhir Hanefî ulemâsının çoğunluğunun Berdâî'nin görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır.¹¹⁷

¹¹¹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîh*, 315.

¹¹² Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîh*, 327.

¹¹³ Debûsî, *Takvîm*, 258; Serahsî, *Usûl*, 2/108; *Mebûsât*, 16/83; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/323; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 384. Sahâbî kavli ile ilgili bazı çalışmalar için bk. Ali Toksarı, “Hadis İlmi Açısından Sahâbî Kavli ve Değeri”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1985), 339-357; Musa Günay, “İmam Ebû Hanîfe'nin Sahâbî Kavli ile İlgili Görüş ve Uygulamaları”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29 (2013), 120-141; Ahmet Çetinkaya, “Ebu'l-Huseyn el-Kudûrî'nin *et-Tecrîd* Adlı Eseri Çerçevesinde Hanefî Mezhebinde Delil Olarak Sahâbî Kavli”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/10 (2019), 186-218.

¹¹⁴ Cessâs, *Fusûl*, 3/363; Debûsî, *Takvîm*, 256; Serahsî, *Usûl*, 2/106; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/323; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, 3/912; Bâbertî, *Takrîr*, 5/292; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîh*, 384.

¹¹⁵ Fahrü'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 236; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/325; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, 3/915; Bâbertî, *Takrîr*, 5/295; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîh*, 384-385.

¹¹⁶ Debûsî, *Takvîm*, 256; Fahrü'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 234; Serahsî, *Usûl*, 2/105; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/323; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, 3/911; Bâbertî, *Takrîr*, 5/291; İbnü'l-Hümâm, *Tahrîr*, 361; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 2/399-400; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîh*, 386.

¹¹⁷ Bk. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/323; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, 3/911; Bâbertî, *Takrîr*, 5/291-292; İbnü'l-Hümâm, *Tahrîr*, 361; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 2/399-400; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîh*, 386; Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik*, 212.

Serahsî'ye göre Berdaî'nin görüşünün daha çok kabul görmesinin nedeni, sahâbî fetvâsının vahiy kaynaklı olma ihtimaline dayanmaktadır. Zira o, sahâbenin bir nassı öğrendikten sonra bunu bazen (doğrudan) rivâyet ettiklerini, bazense nassı rivâyet etmeksizin ona uygun bir surette fetva verdiklerini zikretmiştir. Vahyin muhâtabından işitilme ihtimâli olan bir söz veya fetvânın, bu sebeple re'ye mukaddem olduğunu belirten Serahsî'ye göre sahâbî kavlinin re'ye takdîm edilmesi, haber-i vâhidin kıyâsa mukaddem kılınmasına benzemektedir. Diğer yandan sahâbî kavlinin re'y (ictihâd) kaynaklı olduğu tespit edilirse dahî, onların ictihâdlarının sonraki nesillerin re'yelerinden daha kuvvetli olduğu söylenir. Zira onlar Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) şer'î ahkâmı beyanına şahit olmuşlar ve nasların nâzil olduğu, ahkâmın değiştiği şartları da müşahede etmişlerdir. Bu yüzden onların re'ylere, bahsi geçen hâdiselerden hiç birini müşahede etmemiş kimselerin re'yelerine tercih edilir. Eğer bir meselede sahâbî kavillerinin birbirlerine muâzır olduğu tespit edilir ve onlardan birinde, tercih edilmesine sebep olabilecek bir nitelik bulunursa, o kavil ile amel etmek vâcib olur.¹¹⁸ Öte yandan onların Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) sohbetiyle müşerref olma hususundaki faziletlerine, fıkıh doğrudan ondan işiterek öğrendikleri ve uyguladıklarına dair malumata ek olarak, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) hem onların hayırlı olduklarına hem de bu konuda diğer nesillerden önce geldiklerine şahitlik ettiği¹¹⁹ ve: "Sizden biri Uhud Dağı kadar altın infâk etse bile, onların verdiği bir müd veya yarım müd sadakaya erişemez."¹²⁰ buyurduğu da bilinmektedir. Serahsî'ye göre bu nasların tamamından sahâbenin, ictihâdlarının isabetli olması hususunda kendilerinden sonra gelen insanların hiç olmadıkları kadar muvaffak kılındığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla onların ictihâdlarında hata yapma ihtimalleri, kendilerinden sonra yaşayanlara nispetle çok daha azdır.¹²¹

Serahsî'nin ifadelerine benzer değerlendirmeleri pek çok kaynakta bulmak mümkündür.¹²² Bu ifadeler arasında en çok dikkat çeken husus ise Hayırlı Nesiller Hadîsi'nin sahâbe neslinin ictihâdının kıymeti ve fıkıh bilgisiyle ilişkilendirilmesi ve sahâbî kavillerinin hücciyetini ispat eden bir delil olarak değerlendirilmesidir. Bunların yanı sıra fıkıh usûlü eserlerinde Hanefîlerin Hayırlı Nesiller Hadîsi'nin delil olarak kullanıldığı konuların önemini ortaya koyan bazı ifadeler de bulunmaktadır. Örnek olarak Hanefî usûlcüler mürsel rivâyetlerle amel edilmesini, mechûl râvîlerin rivâyetlerinin ve sahâbî kavlinin kıyâsa takdîm edilmesini ve kıyâsa ancak bunlardan birinin bulunmadığı durumlarda başvurulmasını mezhebin sünnete verdiği değeri gösteren unsurlar arasında ele almışlardır.¹²³ Hattâ Serahsî'ye göre bahsi geçen uygulamalar, Hanefîlerin sünneti kendilerinin "ashâbu'l-hadîs" olduklarını iddia eden kimselerden daha fazla ta'zîm ettiğini göstermektedir. Nitekim ona göre Şâfiîler, mürsel hadisler ile amel etmeye cevâz vermediklerinde sünnetin büyük bir kısmını terk etmiş,

¹¹⁸ Serahsî, *Usûl*, 2/108.

¹¹⁹ Buhârî, "Şehâdât", 9.

¹²⁰ Müslim, "Fedâilu's-Sahâbe", 221.

¹²¹ Serahsî, *Usûl*, 2/109.

¹²² Sahâbî kavillerinin hücciyeti konusunda Hayırlı Nesiller Hadîsi'ni kullanan usûl âlimlerine örnek olarak bk. Semerkandî, *Mizân*, 486; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/330-331; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, 3/914; Bâbertî, *Takrîr*, 5/304; Taftâzânî, *Tavdîh*, 2/384; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîh*, 384.

¹²³ Serahsî, *Usûl*, 2/113; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/332; Bâbertî, *Takrîr*, 5/307.

mechûl râvîlerin rivâyetlerini kabul etmediklerinde sünnetin bir kısmını zayı etmiş, sahâbeden birini taklit etmeye izin vermemeleriyle ise aslında Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) duyulmuş olma ihtimali bulunan rivâyetlerden yüz çevirmeye cevâz vermişlerdir.¹²⁴

Fahru'l-İslâm el-Pezdevî de Hanefîlerin sünnetin hem kendi mahiyetine dâhil olan mütevâtir, meşhûr, âhâd, müsned ve mürsel gibi kısımların hem de bunlara ilhak ettikleri ve sünnete ait olma ihtimali bulunan sahâbî kavilleri gibi delillerin tamamını kıyâsa mukaddem saydıklarını belirtmiştir. Bunun neticesi olarak ise Hanefîlerin sünnetin tamamıyla amel ettiklerini, usûlde ve furû'da en doğru yolu benimsediklerini söylemiştir.¹²⁵ İlk dönem usûl âlimlerinin verdikleri bu bilgiler Hayırlı Nesiller Hadîsi'nin doğrudan veya dolaylı bir biçimde delil olarak kullanıldığı konuların, Hanefîlerin sünnete bağlılıklarını izhâr ve ispat ettikleri bahislerin temelinde yer aldığını göstermektedir. Şüphesiz ki bu durum rivâyetin Hanefî usûlündeki kıymetine de delil teşkil etmektedir.

Sonuç

Hanefî fıkıh usûlü eserlerinde muhtelif tarîk ve lafızlarına yer verilen Hayırlı Nesiller Hadîsi mezhep ulemâsı tarafından genellikle ortak bir bağlamda değerlendirilmiştir. Rivâyette yer alan "hayırlı" ifadesi ağırlıklı olarak adâlet, fazilet ve doğru sözlülük (sıdk) şeklinde tefsir edilmiştir. Bu anlayışın neticesi olarak Hanefîler sahâbe, tâbiûn ve etbâu't-tâbiûn nesillerinden oluşan selefin adâlet sıfatına sahip olduğu sonucuna varmışlardır. Sahâbenin adâleti, konuyla ilgili farklı delillerin de mevcut olması sebebiyle sonraki iki neslin adâletinden daha farklı bir zeminde ele alınmıştır.

Hanefîler ilk neslin adâletini yalnızca rivâyette yalan söylememeleriyle sınırlı tutmamış, onların huzurlarında zikredilen bir yalanı kabullenemeyecekleri, insanları Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) sâbit olan delillerle amel etmeye sevk edecekleri ve aksi nitelikte olan haberlerden insanları men edecekleri prensipleriyle konunun çerçevesini genişletmişlerdir. Sahâbenin adâleti anlayışının en dikkat çekici yönünü ise sahâbenin Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) işittikleri rivâyetleri terk edemeyecekleri düşüncesi oluşturmaktadır. Onların bizâtihi Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) işittikleri hadîslerin kat'î olduğuna dikkat çeken Hanefîler, sahâbenin adâletine hâlel getirecek söylemlerden kaçınarak, râvîsi tarafından amel edilmeyen rivâyetlerin mensûh olduğuna hükmetmişlerdir.

Tâbiûn ve etbâu't-tâbiûn nesillerinin adâleti ise nispeten daha dar bir çerçevede ele alınmıştır. Hanefîler genele yaygın bir şekilde sonraki iki nesle mensup kimselerin de zâhiren adâletli olduklarını ifade etmişlerdir. Bu anlayışın nüvesi ise ilk üç nesilden birinde yaşamış olan mechûl râvîlerin rivâyetlerine verilecek hüküm konusunda mevcuttur. Âdil veya fâsık olduğu tespit edilemeyen râvîler mechûl veya mestûr olarak isimlendirilmiş ve bunların haberleri adâlet prensibi gereği hüccet sayılmamıştır. Ancak Hayırlı Nesiller Hadîsi sebebiyle ilk üç nesil bu kapsamdan istisna edilmiş ve rivâyet ilgili dönemde yaşayan insanların adâletini ifade eden nebevî bir şahadet olarak

¹²⁴ Serahsî, *Usûl*, 2/113; Abdalzâz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/332-333; Bâbertî, *Takrîr*, 5/307.

¹²⁵ Fahru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 236. Benzer ifadeler için bkz. Serahsî, *Usûl*, 2/113.

değerlendirilmiştir. Bununla birlikte ilk üç nesle mensup mechûl râvîlerin rivâyetlerinin kabulü için, rivâyetlerin selef tarafından reddedilmemesi şart koşulmuştur. Bu durum selefın yalnızca rivâyetlerinin değil, onların yaygın kabul, amel ve inkârlarının da Hanefî usûlünde muteber olduğunu göstermektedir.

Hanefîlerin haber taksimlerinde meşhûr hadîse verdikleri konunun da bu düşünceyi doğruladığı söylenebilir. Nitekim usûl âlimleri, meşhûr hadîsin hücciyet değerini selefın kabul ve amelinden aldığını vurgulamışlardır. Diğer taraftan hadîslerin şöhret kazanabileceği zaman diliminin sadece son iki nesille sınırlandırılması ve meşhûr hadîsin mâhiyeti ile ilgili bilgilerin satır aralarında tâbiûn ve etbâu't-tâbiûn nesillerinin adâletini ifade eden değerlendirmeler Hayırlı Nesiller Hadîsi'nin bu konuda da belli bir etkisinin olduğunu ortaya koymaktadır.

İlk üç neslin mürsel rivâyetleri Hayırlı Nesiller Hadîsi'nin Hanefî hadîs usûlü anlayışına etkilerinin açık ve net bir biçimde görülebildiği konulardandır. Özellikle son iki neslin mürsel rivâyetleri konusunda Hayırlı Nesiller Hadîsi'ne sıkça atıfta bulunan Hanefîler, hem hadîsten tâbiûn ve etbâu't-tâbiûn nesillerinin adâletli olduğunun anlaşıldığına dikkat çekmişler hem de bu adâlet anlayışının farklı tezâhürlerine de ışık tutmuşlardır. Bu çerçevede sahâbenin adâleti ile sonraki nesillerin adâletinin Hayırlı Nesiller Hadîsi'nden anlaşıldığına dikkat çeken usûlcüler, ayrıca âdil bir râvînin mechûl bir şeyhten hadîs rivâyet etmesinin şeyh hakkında ta'dîl ifade ettiğini dile getirmişlerdir. Bu anlayışın temelinde ilk üç nesle mensup âdil râvîlerin ancak kendileri gibi âdil râvîlerden hadîs nakledecekleri ve hüccet olmayan haberi rivâyet etmeyecekleri düşünceleri bulunmaktadır. Dolayısıyla Hanefî hadîs anlayışında –râvîleri adâlet sıfatını hâiz olduktan sonra– müsned ve mürsel rivâyetler arasında bir farklılık olmadığı anlaşılmaktadır.

Sahâbî kavlinin hücciyeti de Hanefîlerin kendilerine özel bir bakış açısıyla ele aldıkları konular arasında yer almaktadır. Hanefîler ortak bir biçimde re'yle tespiti mümkün olmayan konularda sahâbî kavillerini merfû sünnetle eşdeğer saymışlardır. Mezhep ulemâsının büyük çoğunluğu re'yle tespiti mümkün olan konular hakkındaki sahâbî kavillerinin de kıyâsa takdim edilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Meselenin bu yönü hakkında başvurulmuş Hayırlı Nesiller Hadîsi, çarpıcı bir biçimde sahâbenin faziletine, ictihâdlarının kuvvet ve isabetine delil gösterilmiştir. Bu durum her ne kadar genellikle ilk nesillerin adâleti ve sıdkı ile ilişkilendirilse de hadîsin lugavî anlamının ihmal edilmediğini, hattâ daha geniş bir çerçevede ele alındığını göstermektedir. Hanefîlerin Hayırlı Nesiller Hadîsi'ni delil olarak kullandıkları konuların tamamını sünnete ittibâ ile ilişkilendirmiş olmaları da son derece dikkat çekicidir. Hücciyeti Hayırlı Nesiller Hadîsi'nin etkisiyle sabit olan (ilk üç neslin mürsel rivâyetleri ve mechûl râvîlerin rivâyetleri gibi) rivâyet türlerinin sünnete bağlılık vurgusuna sahne olması, hadîsin Hanefî usûlündeki önemini arttırmaktadır.

Bu çalışmada elde edilen bilgiler neticesinde Hayırlı Nesiller Hadîsi'nin Hanefîlerin selef telakkîsinin temelinde yer aldığı, aynı şekilde ilk üç neslin adâletini ispat eden naslardan biri olarak değerlendirildiği, selefın adâleti prensibine bağlı olarak haber taksimi ve meşhûr hadîslerin hücciyeti

konusuna da tesir ettiği, ilk üç neslin mürsel rivâyetlerinin ve aynı dönemde yaşamış olan meçhûl râvîlerin rivâyetlerinin kabulü gibi konularda doğrudan delil olduğu, bunlara ek olarak adâlet-amel ilişkisi, âdil râvînin rivâyetinin ta'dîl anlamına gelmesi ve sahâbe neslinin ictihâdlarının ümmetin kalanına nispetle daha isabetli ve muteber olması gibi fer'î konuların teşekkülünü etkilediği tespit edilmiştir. Bu bağlamda Hayırlı Nesiller Hadîsi'nin Hanefîlerin adâlet ve sünnet anlayışlarının temelinde bulunan ve mezhebin hadîs usûlünün şekillenmesinde önemli bir rolü olan naslardan biri olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca çalışmada ulaşılan sonuçlar çerçevesinde Hanefî usûlünde sahâbenin ve ilk üç neslin adâleti konusunun pratiğe yansıyan yönleriyle incelenmesinin gereklilik arz ettiği belirlenmiştir.

Kaynakça

- Abdulazîz el-Buhârî, Alâuddîn b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfu'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1997.
- Abdurrezzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habîburrahmân el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, h. 1403.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2001.
- Ali el-Müttakî el-Hindî, Ali b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kâdîhân. *Kenzu'l-ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*. thk. Bekrî Hayyânî ve Safvet es-Sekkâ. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1981.
- Aliyyu'l-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Fethu bâbi'l-inâye bi şerhi Kitâbi'n-Nukâye –kitâbu't-tahâre-*, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2015.
- Aliyyu'l-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Fethu bâbi'l-inâye fî şerhi Kitâbi'n-Nukâye fî'l-fikhi'l-Hanefî*. thk. Ahmed Ferîd el-Mizyedî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Aliyyu'l-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Mirkâtu'l-mefâtîh şerhu Mişkâti'l-Mesâbîh*. thk. Cemâl İtânî. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015.
- Aliyyu'l-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Şerhu Kitâbi'l-Fikhi'l-Ekber*. thk. Ali Muhammed Dendel. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2019.
- Aliyyu'l-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker fî mustalahâti ehli'l-eser*. thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde. Beyrut: Şirketu Dâri'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, ts.
- Aliyyu'l-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Tavdîhu'l-mebânî ve tenkîhu'l-meânî şerhu Muhtasari'l-Menâr*. thk. İlyas Kaplan. Beyrut: Dâru Sâdır, 2006.
- Aydemir, Selahattin. İlk Müslüman Nesillerin Üstünlüğü Düşüncesi ve “İnsanların En Hayırlısı Benim Asrımda Yaşayanlardır...” Rivayetinin Tahlil ve Tenkidi. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

- Aydın, Nevzat. “Hadisin Tespit ve Tenkidinde “Ma’ruf/Meşhur Sünnet”in Metodolojik Değeri ve İşlevi”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2011/2), 139-170.
- Aynî, Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed el-Hanefî. *Nuhabu'l-efkâr fî tenkîhi mebâni'l-ahbâr fî şerhi Meâni'l-Âsâr*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. 19 Cilt. Katar: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2008.
- Azimli, Elnur. *Hadis Literatüründe Meşhur Hadis*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *el-İ'tikâd ve'l-hidâye ilâ sebîli'r-reşâd alâ mezhebi's-selef ve ashâbi'l-hadîs*. thk. Ahmed İsam el-Kâtib. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1981.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî. *et-Takrîr li Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. thk. Abdusselâm Subhî Hâmid. 8 Cilt. Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2005.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlık el-Basrî. *Müsnedü'l-Bezzâr*. thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynullâh vd. 18 Cilt. Medine: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdillâh el-Cu'fî. *el-Câmiu'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Rasûlillâh ve sünenihi ve eyyâmih*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. Dımaşk: Dâru Tûki'n-Necât, 2001.
- Burhânuddîn el-Buhârî, Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Merğmânî. *el-Muhîtu'l-burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî*. thk. Abdulkêrim Sâmi el-Cündî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 2004.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fî usûli'l-fikh*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâfî'l-İslâmiyye, 1994.
- Cürcânî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. *Kitâbu't-ta'rifât*. thk. Muhammed Abdurrahmân Maraşlı. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2007.
- Çetinkaya, Ahmet. “Ebu'l-Huseyn el-Kudûrî'nin *et-Tecrîd* Adlı Eseri Çerçevesinde Hanefî Mezhebinde Delil Olarak Sahâbî Kavli”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (2019), 186-218.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer. *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fikh*. thk. Halîl Muhyiddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî, Sadru'l-İslâm Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn. *Ma'rifetu'l-huceci's-şer'iyye*. thk. Abdulkâdir b. Yasin. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2000.
- Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseyni el-Buhârî. *Teyssîru't-Tahrîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Fahru'l-İslâm el-Pezdevî, Ebu'l-Hasen Ebu'l-Usr Ali b. Muhammed b. el-Huseyn b. Abdilkerîm. *Kenzu'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. Karaçi: Mir Muhammed Kütübhan-e-i Merkez-i İlm ve Edeb, ts.

- Fenârî, Muhammed b. Hamza. *Fusûlu'l-bedâi' fî usûli's-Şerâi'*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Günay, Musa. "İmam Ebû Hanîfe'nin Sahâbî Kavli ile İlgili Görüş ve Uygulamaları". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2013), 120-141.
- Hâdimî, Ebû Saîd. *Mecâmiu'l-hakâik*. İstanbul: Dâru't-Tıbbâti'l-Âmire, 1288.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî. *Nesemâtu'l-eshâr şerhu Şerhi'l-Menâr*. Karaçi: İdâratu'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1997.
- İbn Dakîk el-İd, Ebu'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Ali b. Vehb el-Kuşeyrî. *Nazmu Kitâbi'l-İktirâh*. thk. Ebu'l-Fadl Abdulkâdir b. Âbirî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006.
- İbn Emîr el-Hâc, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed el-Halebî. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed b. Ali. *Nüzhetü'n-nazar fî tavidhi Nuhbeti'l-Fiker fî Mustalahi Ehli'l-Eser*. thk. Nûruddîn İtr. Karaçi: Mektebetu'l-Büşrâ, 2011.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1993.
- İbn Melek, Muhammed b. İzziddîn Abdillatîf b. Abdilazîz er-Rûmî el-Hanefî. *Şerhu Menâri'l-Envâr fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1891.
- İbn Melek, Muhammed b. İzziddîn Abdillatîf b. Abdilazîz er-Rûmî el-Hanefî. *Şerhu Mesâbîhi's-Sünne*. thk. Nûruddîn Tâlib. 6 Cilt. Kuveyt: İdâratu's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 2012.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd. *et-Tahrîr fî usûli'l-fikh*. Kahire: Matbaatu Mustafa Elbâbî el-Halebî, 1932.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd. *Şerhu fethi'l-kadîr*. thk. Abdurrezzâk Ğâlib el-Mehdî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Kâkî, Kıvâmuddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Hucendî. *Câmiu'l-esrâr fî şerhi'l-Menâr*. thk. Fazlurrahmân Abdulğafûr el-Efğânî. 5 Cilt. Mekke: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 2005.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-Şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Kemalpaşazâde. *Tağyîru't-Tenkîh fî'l-usûl*. İstanbul, Cemal Efendi Matbaası, 1308.
- Kudûrî, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *et-Tecrîd*. thk. Muhammed Ahmed Sirâc ve Ali Cum'a Muhammed. 12 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2006.
- Lâmişî, Ebu's-Senâ (Ebu'l-Mehâmid) Mahmûd b. Zeyd. *Kitâb fî usûli'l-fikh*. thk. Abdulmecîd et-Turkî. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1995.

- Münâvî, Zeynuddîn Muhammed Abdurraûf b. Tâci'l-Ârifîn el-Haddâdî. *el-Yevâkît ve 'd-dürer şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*. thk. Rebî' b. Muhammed es-Suûdî. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, ts.
- Müslim, Ebû'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar bi nakli'l-adli ani'l-adl ilâ Rasûlillâh sallallâhu aleyhi ve sellem*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Hâfîzuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *el-Menâr fî usûli'l-fikh*. İstanbul: Matbaa-i Ahmed Kâmil, 1900.
- Orazov, Orazsahet. "Hanefî Mezhebinde Mürsel Hadisin Delil Değeri". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2018), 151-156.
- Özşenel, Mehmet. *Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Özşenel, Mehmet. "Fıkıh Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi) Hakkında Bazı Mülâhazalar". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 4/2 (2016), 7-36.
- Polat, Salahattin. *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Sağlam, İbrahim. "Hadis Usulü Açısından Meşhûr ve Müştehir Hadis". *İhya Uluslar arası İslam Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2020), 451-480.
- Sehâvî, Ebu'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Fethu'l-muğîs şerhu Elfiyyeti'l-Hadîs*. thk. Abdulkarîm b. Abdillâh. 5 Cilt. Riyâd: Mektebetu Dâri'l-Minhâc, 2005.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâuddîn Muhammed. *Mizânu'l-usûl fî netâici'l-ukûl*. thk. Muhammed Zekî Abdalberr. Katar: Metâbiu'd-Devhati'l-Hadîsiyye, 1984.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Afğânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005.
- Suyûtî, Celâluddîn Ebu'l Fadl Abdurrahmân b. Ebî Bekr el-Hudayrî. *Tedribu'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. thk. Mâzin b. Muhammed es-Sersâvî. 2 Cilt. Dammam: Dâru İbn el-Cevzî, 2010.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-evsat*. thk. Târik b. İvadullâh ve Abdulmuhsin b. İbrahim. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu's-sağîr*. thk. Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hâc. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1985.
- Taftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer el-Herevî. *et-Tavdîh maa't-Telvîh*. 2 Cilt. Kazan: Matbaatu'l-İmparatüriyye, 1883.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb el-Arnaût. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1994.

- Tanburacı, Murat. “Ümmetimin En Hayırlıları Benim Neslimdir...” Hadisinin Tespit ve Tahlili. Siirt: Siirt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünen*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- Toksarı, Ali. “Hadis İlmi Açısından Sahâbî Kavli ve Değeri”. *Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1985), 339-357.
- Üsmendî, Ebu'l-Feth Alâuddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyin es-Semerkindî. *Bezu'n-nazar fi'l-usûl*. thk. Muhammed Zekî Abdalberr. Kahire: Mektebetu Dâri't-Turâs, 1992.

**Mu'tezilî Tanrı Tasavvurunda Çerçeve İlke: Adalet
-Dinî ve Felsefî Temeller Bağlamında Bir Değerlendirme-**

The Framework Principle in the Mu'tazilite Conception of God: Justice
-An Evaluation in the Context of Religious and Philosophical Foundations-

Galip TÜRCAN

Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi
Prof. Dr., Suleyman Demirel University Faculty of Theology
Department of Basic Islamic Science
Isparta/Türkiye
galipturcan@sdu.edu.tr | orcid.org/0000-0002-2486-4431

Ayşe TURHAN

Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Araştırma Görevlisi
Suleyman Demirel University Institute of Social Sciences
Department of Basic Islamic Science
Isparta/Türkiye
ayseturhan@sdu.edu.tr | orcid.org/0000-0002-3850-5368

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 8 Kasım / November 2022

Kabul Tarihi | Accepted: 16 Aralık / December 2022

Yayın Tarihi | Published: 20 Aralık / December 2022

Atıf | Cite as: Galip Türcan, Ayşe Turhan, "Mu'tezilî Tanrı Tasavvurunda Çerçeve İlke: Adalet -Dinî ve Felsefî Temeller Bağlamında Bir Değerlendirme-", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49 (Aralık 2022/2), 316-334.

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.

Copyright © Published by Suleyman Demirel University Faculty of Theology Isparta/Turkey

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

Mail: ilahiyatdergisi@sdu.edu.tr

Mu‘tezilî Tanrı Tasavvurunda Çerçeve İlke: Adalet -Dinî ve Felsefî Temeller Bağlamında Bir Değerlendirme-*

Öz

Mu‘tezilî kelamcılar kendilerini tevhid, adalet, va‘d ve va‘d, menzile beyne’l-menzileteyn ve emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker’den oluşan beş ilkeyi (usûl-i hamse) benimseyen kimseler olarak tanıtmışlardır. Adalet ilkesi bu beş ilke içindeki hiyerarşide ikinci sırada yer almış olmasına rağmen tevhid ile eşdeğer hatta mezhebî tercihlerin belirlenip kurgulanmasındaki işlevsellik bakımından ve diğer üç ilkeyi de kapsamaması nedeniyle Mu‘tezile kelamında etkin konumdadır. Adaletin bir prensip olarak tesisi, tevhidin dışındaki diğer üç ilkeye zemin oluşturacak şekilde Mu‘tezile’nin sistematik döneminde gerçekleşmiştir. Nitekim adalet erken dönemde kaderle ilişkilendirilmiş buna göre Tanrı’nın adaleti, insanların fiillerini kendi irade ve kudretleriyle gerçekleştirmeleri ve tüm fiillerinden sorumlu olmalarını gerektirmiştir. Aksi halde ahiretteki hesap yani sevap ve ikab geçersiz hale gelir ve bu da Allah’ın adaletine aykırı bir durum olarak ortaya çıkardı. Mu‘tezile’nin erken döneminde doğrudan insanın fiillerini Tanrı’nın değil kendisinin gerçekleştirdiğine işaret eden adalet, teorik tartışmalarla beraber daha geniş bir anlama karşılık gelmeye başlamış ve mu‘tezilî ideoloji ile içeriklendirilerek bir doktrine dönüşmüştür.

Müslüman kültürde Allah’ın âdil olduğuna ilişkin icma bulunmakla birlikte Mu‘tezile ilahî adaleti ahlakî bir boyuta taşımıştır. Mu‘tezilî kelamcılar Tanrı’nın zâtını tevhid, alemle ve insanla irtibatını ifade eden fiillerini de adalet çerçevesinde ele almışlar, bu bakımdan iyi ve kötü gibi değerlerin tayini, bu değerler ölçüsünde Tanrı’nın yaratması ve aleme müdahalesi, peygamberleri aracılığıyla insanlara haber göndermesi, insanların eylemlerindeki sorumluluğu ve sorumluluğun getirdiği sonucun gerçekleşmesini de ilahî adalet teorisi ile izah etmişlerdir. Mu‘tezile’ye nispet edilen tanımdan anlaşılacağı üzere adalet, Tanrı’nın tüm kötülük ve eksikliklerden tenzih edilmesini ifade etmektedir. Böylece mu‘tezilî tanrı tasavvurunun inşânda tenzih belirlenimliliği, yalnızca zâtın tenzihini esas alan tevhid ilkesinden ziyade daha kapsamlı bir tenzih ifadesi haline gelen tanımlı bir adalet ilkesini de gerekli kılmaktadır.

Mu‘tezile adalet ilkesini naslara dayanarak temellendirmiş ve bunu kuvvetlendirmek için kendi inşâ ettiği adalet prensibini mu‘tezilî niteliğinin ötesinde dinî bir doktrin olarak sunmuştur. Öyle ki Mu‘tezile kelamcıları adaletin, tanımındaki mu‘tezilî içeriği de ihmal etmeden, kabulünü vâcip, reddini küfür olarak değerlendirmişlerdir. Adaletin bu içeriğiyle vücûbiyetine hükmetmek, onu naslarla desteklemenin dışında ona ayrıca bir dinî nitelik hasretmek anlamına gelecektir. Dinî temellerinin yanı sıra adalet Mu‘tezile’ye özgü içeriğiyle aynı zamanda felsefî nitelikli bir anlayıştır. Adaletin Mu‘tezile’deki aklı/felsefî niteliğiyle birlikte kavramsal olarak kullanımı Antik Yunan felsefesine uzanmaktadır. Mu‘tezile kelamının Antik Yunan felsefî kaynaklarıyla irtibatı takip

* Bu makale “Mu‘tezile Kelamında Adalet İlkesi -Tanrı-Alem-İnsan İlişkisi Bağlamında-” başlıklı doktora tez çalışmasından üretilmiştir.

edildiğinde özellikle Platon ve Aristoteles'in adalet anlayışları ile mu'tezilî adalet kavramının tanımlanması ve içeriklendirilmesi arasındaki benzerlik ortaya çıkacaktır. Aynı zamanda Mu'tezile'nin, adaleti aklî bir zeminde kurguladığı bilinmekle beraber mu'tezilî aklın oluşumunda da felsefenin etkisi yadsınmaz. Böylece hem kavramsal tanımı hem de içerdiği temel mu'tezilî kabuller adalet ilkesinin felsefi bir zemine sahip olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Mu'tezile, Adalet, Tenzih, Din, Felsefe.

**The Framework Principle in the Mu'tazilite Conception of God: Justice
-An Evaluation in the Context of Religious and Philosophical Foundations-**

Abstract

Mu'tazilite theologians introduced themselves as people who adopted the five principles (usul hamsa) consisting of tawhid, justice, va'd and vaid, manzila bayn al-manzilatayn and amr bi'l-maruf nahy ani'l-munkar. Although the principle of justice is in the second place in the hierarchy among these five principles, it is equivalent to tawhid and also is in an effective position in Mu'tazila theology in terms of its functionality in determining and constructing sectarian preferences and because it includes the other three principles. The establishment of justice as a principle took place in the systematic period of the Mu'tazila, laying the groundwork for the other three principles apart from tawhid. As a matter of fact, justice was associated with destiny in the early period, according to which God's justice required people perform their actions with their own will and power and to be responsible for all their actions. Otherwise, the account in the hereafter that is reward and punishment will become invalid and this has emerged as a situation contrary to God's justice. Justice, which in the early Mu'tazila period directly pointed out that man's actions were performed by himself not by God, started to correspond to a broader meaning with the theoretical discussions and turned into a doctrine by being content with the Mu'tazila ideology.

Although there is a consensus in Muslim culture that God is just, the Mu'tazila carried divine justice to a moral dimension. Mu'tazilite theologians have dealt with God's essence within the framework of tawhid, and his actions expressing his connection with the world and man within the framework of justice. In this respect, mu'tazilite theologians explained the determination of values such as good and bad, God's creation and intervention in the world in accordance with these values, sending news to people through his prophets, the responsibility of human actions and the realization of the result brought by responsibility with the theory of divine justice. As it can be understood from the definition attributed to Mu'tazila, justice means that God is free from all evil and deficiencies. Thus, the decisiveness of tanzih in the construction of the mu'tazilite conception of God necessitates principle of justice, which has become the expression of a more comprehensive tanzih rather than the principle of tawhid, which is based solely on the tanzih of God's essence.

Mu'tazila based the principle of justice on the basis of verses, and in order to strengthen this, he presented the principle of justice which built himself, as a religious doctrine beyond its mu'tazilite

character. So much so that mu'tazilite theologians considered the acceptance of justice as obligatory and its rejection as blasphemy, without neglecting the mu'tazilite content in its definition. To rule necessity of justice with this content will mean devoting a religious quality to it, apart from supporting it with verses. In addition to its religious foundations, justice is also a philosophical understanding with its mu'tazilite specific content. The conceptual use of justice with its mental/philosophical quality in mu'tazilite theology extends to Ancient Greek philosophy. When the connection of Mu'tazila theology with the Ancient Greek philosophical sources is followed, the similarity will emerge between the understanding of justice of Plato and Aristotle and the definition and content of the concept of mu'tazila justice. At the same time, although it is known that Mu'tazila constructs justice on a rational ground, the influence of philosophy in the formation of mu'tazilite mind is undeniable. Thus, both its conceptual definition and the basic mu'tazilite assumptions it contains show that the principle of justice has a philosophical ground.

Keywords: Mu'tazila, Justice, Tanzih, Religion, Philosophy.

Giriş

el-Adl, Arapça bir mastar olup Arap dilinde mastarların bazen fiil bazen de fail anlamını yüklediği görülmektedir. Kâdî Abdulcebbar (ö. 415/1025) adlin fiil kastedildiği durumda 'başkasına ait hakkı vermek ve ondan alınması gerekeni almak' şeklinde tanımlandığını, fail kastedildiğinde ise mübalağa ifade ettiğini ve 'bütün fiillerin hasen (iyi/güzel) olması ve kabih (kötü/çirkin) hiçbir şey yapmamak' anlamına geldiğini belirtmiştir.¹ Mu'tezile kelamı bakımından adlin Allah için her iki anlamda da kullanıldığı görülmektedir. Allah'ın kabih fiili yapmaması gibi kabih olanı tercih etmemesi de adlin tanımına dahildir.² Nitekim Mu'tezile'ye göre Allah kabih fiilin çirkin olduğunu bildiği için ve aynı zamanda ona ihtiyaç duymadığı için kabihini tercih etmemektedir. Burada Allah'ın bilmesi (ilim) ve müstağni/ihtiyaçsız olması önemlidir. Çünkü mu'tezilî kelamcılar, Allah'ın iyi fiillerin faili olduğunu ve ihtiyacı olmaksızın yalnızca iyi olduğunu bildiği için bu fiilleri tercih ettiğini düşünmektedir.³ Nazzâm (ö. 231/845) da Allah'ın adaletli davranmasını fiilini seçmesi ile ilişkilendirmiş bu bağlamda Allah'ın zulmetmeyeceğini çünkü zulmün eksik cisimlerde meydana geldiğini ve Allah hakkında eksiklikten söz edilemeyeceğini belirtmiştir.⁴ Mu'tezilî klasik kaynaklarda adalet, tanzih kavramı merkeze alınarak 'Allah'ı tüm kötülüklerden tanzih etmek' şeklinde tanımlanmıştır.⁵ Kötülükten tanzih, iyilikle vasıflanmayı beraberinde getireceği için bu manada hasen (iyi/güzel) kavramı da mu'tezilî kelamcılar tarafından adaletin tanımına dahil edilmiştir. Yani adalet

¹ el-Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, tahkik: Abdülkerim Osman, Mektebetu Vehbe, Kahire 1996, 301.

² el-Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 302 vd.; Sarıca, A. İskender-Serkan Çetin, "Zeydî-Mu'tezilî Düşüncede Terimler İbn Şervîn'in Hakâ'iku'l-Eşyâ' Risâlesinin Tahkiki ve Tercümesi", *Kader*, 2021, cilt: 19, sayı: 2, 845.

³ el-Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 307; *el-Muğni -et-Ta'dil ve't-Tecvîr-*, tahkik: Mahmûd Muhammed Kâsım, (by) (ty), VI/I, 128; er-Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Mejâtilhu'l-Gayb*, I-XXXII, Dâru'l-Fikr, (by) 1981, X, 223.

⁴ Tritton, A. S., *İslam Kelamı*, çev. Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yy., Ankara 1978, 93.

⁵ el-Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn*, Mektebetu's-Sâdeti'l-Eşraf, (by) (ty), 198.

aynı zamanda Allah'ın bütün fiillerinin hasen olması anlamına gelmektedir.⁶ Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) adaletin hasen fiilleri kapsadığını⁷ Kâdî Abdulcebbar ise Allah'ın hasen dışında bir fiil yapmadığını ve ilahî adaletten maksadın da bu olduğunu belirtmiştir.⁸ Yine Kâdî Abdulcebbar Allah'ı kendine vâcip olanları yerine getirmemekten tenzih etmeyi de adaletin tanımına dahil etmiştir. Dolayısıyla mu'tezilî kelamcıların adaleti Allah için vâcip gördükleri söylenmelidir. Nitekim Allah'ın adaletli olmaması zalim olması anlamına gelecektir. Adaletin zıttı olarak tanımlanan zulmün Allah'a nispeti Mu'tezile'de küfür olarak değerlendirilmiş ve Kâdî Abdulcebbar ümmetin bu konuda ittifakı olduğunu belirtmiştir.⁹ Adaletin vücûbunu iddia etmek ve zulmün Allah'a nispetini küfür olarak nitelemek kendi içinde bir tutarlılık barındırmaktadır. Mu'tezilî kelamcılara göre Allah'ın adaletli olmaması imkan dahilindedir ancak caiz değildir. Tanrı mükemmel bir varlıktır ve mükemmel varlığın adaletsiz davranması kendi ile çelişmesi anlamına gelecektir. Mu'tezile, Tanrı'nın, kendi ile ters düşmeyeceği gerçeğini esas alarak adaletsizliğin O'na nispet edilemeyeceğini ileri sürmüştür.¹⁰

Mu'tezile'ye göre Tanrı fiillerini adaleti gereği yapmakta ve adalet Mu'tezile tarafından güzel bir fiil (hasen) olarak tanımlanmaktadır.¹¹ Burada bir fiilin güzellik ya da çirkinlik niteliğini tespit etmemizi sağlayan kaynağın ne olduğu öne çıkmaktadır. Tanrı, Kitab'ı ve Peygamber'i aracılığıyla adaletin güzel bir fiil olduğunu söyler ancak Mu'tezile'ye göre Tanrı bunu bize söylemeseydi de insan, adaletin güzel, zulmün çirkin olduğunu bilirdi. Yani güzellik (husun) ve çirkinlik (kubuh) şeriatin belirlemesi ile olmayıp fiilin kendindedir.¹² Bu, bütün mu'tezilî kelamcılar tarafından kabul gören, Tanrı'nın da insan için geçerli ahlakî ölçütlere tâbî olduğunun en açık ifadesidir. İnsana göre iyi-kötü ya da güzel-çirkin gibi değerlerin Tanrı için başka türlü olabileceğini düşünmek Mu'tezile bakımından kabul edilemez bir şeydir. Ebû Ali el-Cübbâî aynı şeyin bizim için hasen, Allah için kabih olması durumunda aklen hasen ve kabihin eşitleneceğini böylece bizim için zulüm olan şeyin Allah için adalet olabileceğini söyleyerek bunu reddetmiştir.¹³ Dolayısıyla Mu'tezile, Tanrı'nın fiillerini adaletle vasıflamak yerine Tanrı'nın adaletli fiilleri yaptığını iddia etmiştir. Bu ikisi arasında fark bulunmakla birlikte ilki Eş'arîler, ikincisi Mu'tezile ve aynı zamanda Mâtürîdîler tarafından savunulmuştur. Ancak Mu'tezile bunu Allah hakkında zorunlu görürken Eş'arîler ve Mâtürîdîler bir şeyin Allah için zorunlu olmasını O'nun iradesini kısıtlamak olarak yorumlamış ve reddetmişlerdir.¹⁴

⁶ el-Kâdî Abdulcebbar, *el-Usûlu'l-Hamse*, tahkik: Faysal Bedir Avn, Meclisu'n-Neşri'l-İlmî, Kuveyt 1998, 69.

⁷ Çelebi, İlyas, "Mu'tezile", *TDV İslam Ansiklopedisi*, I-XXXIV, TDV Yy., Ankara 2020, XXXI, 396.

⁸ el-Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni -et-Ta'dil ve't-Tecvir-*, VI/1, 3.

⁹ el-Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 348.

¹⁰ Hourani, George F., "Mu'tezilî Kelâmî Ahlakta İlâhî Adâlet ve Beşerî Akıl", çev. Fethi Kerim Kazanç, *Mu'tezile Gelenek-i II* içinde, hazırlayan: Recep Alpyağıl, İz Yy., İstanbul 2014, 16.

¹¹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 132.

¹² el-Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 309-310; eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, tahkik: Ahmed Fehmî Muhammed, I-III, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1992, I, 39, 68; er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, X, 223.

¹³ el-Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni -el-Mahlûk-*, tahkik: Tevfik et-Tavîl-Saîd Zâyid, (by) (ty), VIII, 209 vd.

¹⁴ er-Râzî, *Muhassalu Efkarî'l-Mutekaddimîn ve'l-Muteahhirîn mine'l-Ulemâ ve'l-Hukemâ ve'l-Mutekellimîn*, Neşr: Tâhâ Abdurraûf Sâd, Mektebetu'l-Kulliyâtî'l-Ezheriyye, Kahire (ty), 204; İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmî Kelam*, sadeleştiren: Sabri Hizmetli, Ankara Okulu Yy., Ankara 2013, 434.

Adalet tanımıyla, kelimeler sistematikliğinde mevcut temel problemlere dair yaklaşımlarını belirleyen Mu'tezile, Tanrı tanımı ve tasavvurunda olduğu gibi kötülüğün ortaya çıkışına ilişkin problem yani şer problemi ve irade hürriyeti meselesinde kendi yaklaşım tarzını ya da çözüm iddiasını bir anlamda adalet kavramının tanımına yerleştirmiştir. Nitekim prensip belirleme ve bu prensipleri tanımlama düzeyinde bir sistematikleşme aşaması, belirli meselelerde tartışmaların pratik düzeyde yaşanmasından sonraki bir aşama olacaktır. Dolayısıyla bir kavram tanımlanırken bu tanımlamayı yapan ekole ait genel yaklaşımların söz konusu tanımda belli ölçüde yer aldığı, daha açık bir ifadeyle yapılan tanımın hangi ekole ait olduğunun anlaşılabilceğini belirtmekte fayda vardır. Adalet kavramının tanımlanmasına geri döndüğümüzde söz gelimi Ehl-i Sünnet'in adaletle ilişkin tanımı ile Mu'tezile'nin tanımı kolayca ayırt edilebilecektir. Mu'tezile'nin aslında bir doktrin düzeyinde olan adaleti kavramsal olarak tanımlamasında dahi adaletten yola çıkarak ulaşmak istediği başka sonuçların olduğu görülmektedir. Örneğin adaleti Tanrı'nın tüm fiillerinin hasen olması ve O'nun tüm kötülüklerden tenzih edilmesi şeklinde tanımlamak,¹⁵ adaletli olan Tanrı'nın alemdeki kötülüklerden sorumlu tutulamayacağı sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Yine adaletli olan Tanrı insanı kendi fiillerinde özgür kılacak ve onu fiillerinden sorumlu tutacaktır. Diğer yandan Ehl-i Sünnet'in adaletle ilişkin tanımı, Allah'ın mülkünde bulunan varlıklara dilediği şekilde hükmetmesidir.¹⁶ Allah'ın adaletini böyle tanımlamak Mu'tezile'nin aksine Ehl-i Sünnet kelimasında ilahî iradenin mutlaklığına yönelik bir vurguya işaret etmektedir. Nitekim sünnet kelamcılarının özellikle Eş'arîlerin insan fiilleri konusundaki yaklaşımı da adaletle dair tanımları ile örtüşmektedir.

Mu'tezile'nin ilahî fiilleri kapsayan tüm tartışmaları adalet ilkesi bağlamında ele aldığı ve Allah'ı ayrıca fiilleri üzerinden tenzih etmeye çalıştığı görülmektedir.¹⁷ Bu bakımdan adalet zâtın ve ilahî fiillerin tüm kötülüklerden tenzihini ifade eden bir çerçeve ilke konumundadır. Tevhid, Tanrı'nın kadim zâtı itibarıyla birleşip sıfatlarında yaratılmışlara benzemekten tenzihini amaçlarken adalet, tanrı tasavvurundaki tenzih alanını genişletmiş ve teşbih ya da tecsim kaygısının ötesinde Tanrı'nın kabih olan her şeyden tenzihini asıl almıştır. Yani tevhid ilkesinde teşbihten, adalet ilkesinde ise kabihten tenzih söz konusudur. Bu yönüyle adalet, Tanrı'nın kabih herhangi bir şey ile ilişkilenmesi mümkün olan insana benzemesinin reddini de içine alan daha geniş bir tenzihi ifade etmektedir. Mu'tezile genel tenzihî adalet doktrinini aklın mutlaklığı üzerinden kurgulamış ve adaleti Tanrı'nın yaratmasında ve tüm eylemlerinde bir ölçüt olarak değerlendirmiştir. Mu'tezile'nin aklî bir zeminde kurguladığı adalet ilkesini dinî delillerle de temellendirdiği görülmektedir.

1. Adalet İlkesinin Dinî Temelleri

Mu'tezile İslam kelamının rasyonel yönünü temsil etmekle birlikte iddialarını güçlü dinî referanslar üzerine inşa etmiştir. Adaleti temellendirmek için dinî metinlerden referans bulmak zor

¹⁵ el-Kâdî Abdulcebbar, *el-Usûlu'l-Hamse*, 69.

¹⁶ eş-Şehristânî, I, 37; en-Neşşâr, Ali Sâmî, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, I-III, Dâru's-Selâm, Kahire 2008, I, 496.

¹⁷ el-Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 302; Mahmûd Kâmil Ahmed, *Mefhûmu'l-Adl fi Tefsiri'l-Mu'tezile li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut 1983, 155.

olmayacaktır. Nitekim Allah'ın âdil olduğuna ve adaleti emrettiğine yönelik açık naslar bulunmaktadır.¹⁸ Ancak Mu'tezile adaletin kapsadığı kelâmî tartışmalara yönelik kendi iddialarını Kur'an ayetleri ile doğrudan delillendirirken aynı zamanda söz konusu iddialara karşı ortaya konulan yaklaşımların kendilerine referans gösterdiği ayetleri de mu'tezilî prensipler çerçevesinde yorumlamak zorunda kalmıştır.

Adaletle dinî kaynaklarda adl kelimesinin yanı sıra kıst, mîzan, vasat, hak gibi kavramlar üzerinden ulaşılmaktadır.¹⁹ Kur'an'da adaleti ifade etmesi bakımından daha ziyade kıst kelimesi kullanılmakta özellikle 'kâimen bi'l-kıst'²⁰ ve 'kavvâmîne bi'l-kıst'²¹ ifadeleri 'adaleti ayakta tutmak' manasında Allah'ın adaletine ve aynı zamanda zulmetmeyeceğine işaret etmektedir.²² İman edip dünya ve ahiret için yararlı işler yapanların adaletle ödüllendirilmesinden bahsedilen Yûnus Sûresi 4. ayette adalet manasında kıst kelimesi kullanılmıştır. Nitekim kıst, ölçü anlamında Allah'ın uygun karşılığı adaletli bir şekilde vermesi ve haksızlık yapmamasını ifade etmektedir.²³ Rahman Sûresi 7. ve 8. ayetlerde yer alan mîzan kelimesi de 'herkese hakkını vermek' anlamında adaleti ifade etmektedir.²⁴ 'Siz insanlara şahit olasınız, peygamberler de size şahit olsun diye sizi vasat bir ümmet kıldık'²⁵ şeklindeki bir başka ayette ümmeti niteleyen vasat kelimesi dengeyi sağlanması manasında 'adaletli kimseler' olarak anlaşılmıştır.²⁶ Söz konusu ayette Hz. Peygamber'in kıyamet günü ümmetinin âdil kimseler olduğuna şahitlik edeceği bildirilmektedir. Yine Kur'an'da hak kelimesinin de adalet anlamında kullanıldığına rastlanmaktadır.²⁷ Mu'tezile'nin adalet konusunda çoğu görüşünü 'Rabbim adaletle hüküm ver' anlamındaki 'Rabbihküm bi'l-hak'²⁸ ifadesinin zahiri ile temellendirdiği görülmektedir. Ayette yer alan bu ifade Hz. Peygamber'in Allah'tan adaleti ile hükmetmesini istediği duasıdır. Allah'ın adaletten başka hükmü olmadığına inanan Mu'tezile, Hz. Peygamber'in Allah'ın adaletle hükmedeceğini bildiği halde bunu istediğini ve bu şekilde dua etmenin caiz olduğunu iddia etmiştir.²⁹ Diğer yandan Mâtürîdî (ö. 333/944) de böyle bir duanın 'Rabbim zalim olma, âdil ol' demekle aynı anlama geleceğini, halbuki Mu'tezile'nin inandığı şekilde mecbur değil de Allah'ın şayet dilerse bunu yerine getireceğine inanarak dua etmenin caiz olduğunu ifade etmiştir.³⁰

¹⁸ Nisâ, 4/58, 135; Mâide, 5/8, 42; Âraf, 7/29; Nahl 16/90; Enbiyâ 21/47; Şûrâ, 42/15; Mümtehine, 60/8.

¹⁹ Apaydın, H. Yunus, "Adalet Nedir Mahiyet ve Keyfiyet", *Bilimname*, 2018/1, sayı: 35, 461-465.

²⁰ Âl-i İmrân, 3/18.

²¹ Nisâ, 4/135.

²² el-Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, I-V, tahkik: Fâtıma Yûsuf el-Haymî, Muessesetu'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 2004, I, 254; ez-Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf*, I-VI, tahkik: Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz, Mektebetu'l-Ubeykan, Riyad 1998, I, 534; Kur'an'da kıst kelimesinin adalet anlamında kullanıldığına ilişkin bkz. er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXIX, 92.

²³ el-Mâtürîdî, II, 463.

²⁴ el-Mâtürîdî, V, 7; er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXIX, 91.

²⁵ Bakara, 2/143.

²⁶ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 338; er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, IV, 107.

²⁷ Haddurî, Macid, *İslam'da Adalet Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz, Ekin Yy., İstanbul 2018, 33.

²⁸ Enbiyâ, 21/112.

²⁹ el-Kâdî Abdulcebbâr, *Tenzihu'l-Kur'an ani'l-Metâin*, Dâru'n-Nahdati'l-Hadîse, Beyrut (ty), 267.

³⁰ el-Mâtürîdî, III, 353.

Mu'tezile'nin adalet kapsamındaki en temel iddiası Allah'ın âdil olduğu ve adaletin zıddı olan zulüm başta olmak üzere çirkin hiçbir fiille nitelenemeyeceği konusundadır. Mu'tezilî kelamcılar bu temel iddiayı Kur'an ile delillendirmiş, Allah'ın benzeri hiçbir şeyin olmadığını ifade eden ayeti³¹ tenzihî tanrı tasavvurunun temel dayanağı olarak belirlemişlerdir. Tenzihî tavır Allah'ın yaratılmış her şeyden soyutlanmasıyla birlikte çirkin fiillerin O'ndan nefyini de kapsamaktadır. Allah'ın, çirkin fiillerin en başında gelen zulmü '*Ben kullara zulmedici değilim*'³² ayetinde kendinden nefyettiği açıkça görülmektedir. Adalet, zıddı olan zulüm (cevr) kavramı ile birlikte ele alındığı için Kur'an'da zulmü kötileyen ifadeler Mu'tezile tarafından adaletin vücûbuna işaret olarak anlaşılmıştır.³³ Aynı şekilde zulmün Allah'tan tenzihini vurgulayan ayetler de adaletin Allah'a vâcip olduğuna delalettir. Kur'an'da yer alan '*Allah zerre miktarı zulmetmez*'³⁴, '*Rabbim kimseye zulmetmez*'³⁵, '*Rabbim kullarına asla zulmetmez*'³⁶ gibi ifadelerde Allah'ın zulümden münezzehe olduğu görülmektedir. Zemahşerî (ö. 538/1144) bu ifadelerden yola çıkarak Allah'ın vereceği sevabı azaltması veya azabını zerre miktarı da olsa artırmasının zulüm olacağını, kimseyi suçsuz yere cezalandırmayacağını, hak edenlere hak ettiklerinden fazla azap etmeyeceğini ve zulme kudreti olduğu halde bundan münezzehe olduğunu belirtmiştir.³⁷

Allah'ın zulmetmeyeceğini söylemek zulme kudreti olmadığı anlamına gelmeyecektir. Allah'ın adalete ve onun zıddı olan zulme güç yetirmekle vasıflanması konusunda mu'tezilî kelamcılarının çoğu, O'nun her iki fiile de kudreti olduğunu ancak zulmü yaratmayacağını ifade etmişlerdir. Yukarıdaki ayetlerden de anlaşılacağı üzere zulmün Allah'tan nefyedilerek Allah'ın kendi zâtını övdüğü görülmektedir.³⁸ Kâdî Abdulcebbar bu övgünün Allah'ın zâtından nefyettiği şeye kudreti olmasını gerektireceğini, aksi durumda bir şeye kudreti olmayanın o şeyi terk etmekle kendini övmesinin manasız olacağını dile getirmiştir.³⁹ Dolayısıyla Allah'ın zulmetmeyeceğini söylemek zulme kudreti olduğu halde zulmetmeyeceği anlamına gelmektedir.⁴⁰ Diğer yandan Allah'ın zulmetmeyeceğini söylemekten daha etkili bir şey varsa o da zulmü irade etmeyeceğini söylemektir. Zemahşerî Kur'an'da Allah'ın zulmü irade etmeyeceğine ilişkin ayeti⁴¹ tefsir ederken zulmü irade etmekten tenzih edilen bir kimsenin zulümden daha çok uzak olacağını belirtmiştir.⁴² Nitekim Allah'ın

³¹ Şûrâ, 42/11.

³² Kâf, 50/29.

³³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 464; er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, X, 145.

³⁴ Nisâ, 4/40.

³⁵ Kehf, 18/49.

³⁶ Hâc, 22/10.

³⁷ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 78; III, 591.

³⁸ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, X, 192.

³⁹ el-Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 315, 316; Sönmez, Vecihi, *Bütün Yönleriyle İslâm'da Adalet*, Ensar Yy., İstanbul 2018, 185-186.

⁴⁰ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, X, 231.

⁴¹ Mü'min, 40/31.

⁴² ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 345-346.

kötü olanı irade etmesi onu yapması gibidir ancak O, iyiyi emredip kötüyü yasaklamıştır.⁴³ Başka bir açıdan bakıldığında insanların zulmünü irade etmemesi de Allah'ın zulümden tenzihi için yeterli görülmektedir. Mu'tezile insanın fiillerini Allah'ın yaratmadığını söylerken Allah'ın zulmü irade etmeyeceğine ilişkin söz konusu ayet⁴⁴ ile istidlal etmiştir. Allah'ın insanda inkarı yaratıp sonra inkar ettiği için ona azap etmesi adaletine aykırıdır.⁴⁵ Çünkü Allah'ın zulmü irade dahi etmeyeceği Kur'an'ın açık ifadesi ile sabittir. Nitekim Kur'an'da Allah'ın kullarına adaleti emredip⁴⁶ onlar için küfre rızası olmadığı da belirtilmiştir.⁴⁷ Ayrıca “Eğer şükreder ve iman ederseniz Allah size niçin azap etsin”⁴⁸ ayeti ile Allah'ın kabih fiil işlemeyeceğine ve bunun yanında insanın kendi fiilini yapma kudreti olduğuna ilişkin mu'tezilî iddianın temellendirildiği görülmektedir. Mu'tezile'ye göre Allah'ın azap etmesi O'na bir fayda sağlamadığı gibi O'ndan bir zararı da gidermeyecektir çünkü O, tüm bunlardan münezzehtir.⁴⁹ Mu'tezilî kelamcılar adalet ilkesi gereği ilahî fiillerin bir maslahata yönelik olduğunu iddia ederken ‘Allah'ın yarattığı her şeyi güzel yaptığını’⁵⁰ ifade eden ayet ile istidlalde bulunmuş ve Allah'ın her şeyi hikmet ve maslahatın gerektirdiği şekilde yaptığını belirtmişlerdir.⁵¹ Söz konusu ayet, çirkin/kabih olan şeylerin Allah'tan ve O'nun isim ve sözlerinden nefyedilmesi şeklinde yorumlanmış ve çirkin olan şeylerin sûreten değil aklen çirkin olduğu, dolayısıyla sûreten çirkin gibi görünen şeylerin güzel/hasen olarak nitelendiği ve bir hikmeti kapsadığı ifade edilmiştir.⁵² Ayrıca burada husun ve kubhun aklî olduğuna ilişkin mu'tezilî kabul de çirkinliğin aklen bilinmesine yönelik ifade ile temellenmektedir.

Mu'tezile adalet prensibi çerçevesinde insanların kendi özgür iradeleriyle fiillerini yaptıklarını ve Allah'ın insanların fiillerine karşılık hak ettikleri sevabı ya da cezayı vermek zorunda olduğunu iddia etmiştir. Bu bağlamda Mu'tezile, ‘hiç kimsenin hiçbir şekilde haksızlığa uğratılmayacağı’ ifadesinin yer aldığı Enbiyâ Sûresi 47. ayeti delil getirerek kişi bir hardal tanesi kadar iyilik etmiş olsa bile Allah'ın onun karşılığını vermemesi halinde zulmetmiş olacağını belirtmiştir.⁵³ Ayrıca Mu'tezile, Allah'ın ‘emaneti ehline verin ve insanlar arasında hükmettiğinizde adaletle hükmedin’⁵⁴ şeklindeki emrini de insanların fiillerini Allah'ın yaratmayıp kendilerinin yaptığına ilişkin yaklaşımları bağlamında anlamıştır. Kâdî Abdulcebbar insanın fâil olduğunu aksi halde Allah'ın adaletle hükmetmeyi emretmesinin bir manası olmayacağını belirtmiş, şayet insanların fiillerinde Allah

⁴³ ez-Zemahşerî, *el-Minhâc fî Usûli'd-Dîn*, tahkik: Abbas Huseyin İsâ Şerifuddin, Mektebetu Merkezi Bedri'l-İlmî ve's-Sekafî, San'a (ty), 12.

⁴⁴ Mü'min, 40/31.

⁴⁵ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXVII, 61.

⁴⁶ Nisâ 4/58; Nahl, 16/90.

⁴⁷ Bkz. Zümer, 39/7.

⁴⁸ Nisâ, 4/147.

⁴⁹ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XI, 90; Sönmez, 232.

⁵⁰ Secde, 32/7.

⁵¹ el-Kâ'bî, Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, tahkik: Hüseyin Hansu-Râcih Kurdî-Abdulhamîd Kurdî, Dârü'l-Feth, İstanbul 2018, 322-323.

⁵² el-Kâdî Abdulcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'an ani'l-Metâin*, 329.

⁵³ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXII, 177.

⁵⁴ Nisâ, 4/58.

yaratıcı (hâlık) olsaydı zaten O'nun emaneti ehline vereceğini ve adaletle hükmedeceğini dolayısıyla bunu emretmesinin anlamsız olacağını ifade etmiştir.⁵⁵ Aynı şekilde adalet ilkesi gereği insanların özgür iradeleri ile yaptıkları fiillerinden sorumlu olduğunu vurgulayan Mu'tezile, Kur'an'da insanların sorguya çekileceklerini belirten açık ayetler ile bu yaklaşımını temellendirmiştir. 'Yaptıklarınızdan sorguya çekileceksiniz'⁵⁶ 'Allah insanlara hiçbir şekilde zulmetmez ancak insanlar kendilerine zulmederler'⁵⁷ ya da 'Kim iyi bir iş yaparsa kendi lehine, kim de kötü bir iş yaparsa kendi aleyhinedir. Rabbin kullara zulmetmez'⁵⁸ şeklindeki ayetlerde Allah'ın zulümden tenzih edildiği ve insanların kendi fiillerinin sonuçlarından sorumlu tutulduğu görülmektedir. Allah insanları fiillerinde mecbur kılsaydı sorgunun bir anlamı kalmayacak ve kendi tercihleri ile yapmadıkları, zorunlu oldukları işlerden sorguya çekilmeleri haksızlık, adaletsizlik anlamına gelecekti.⁵⁹ Diğer yandan mu'tezilî kelamcılarının çoğu, Allah'ın adaleti gereği insanların fiilleri sonucunda sevap ve ceza cinsinden elde edecekleri karşılığın birbirini götürüleceğine yani sevap ve cezadan çok olanın az olanı düşüreceğine inanarak 'iyilikler kötülükleri yok eder'⁶⁰ şeklindeki ayete referansta bulunmuşlar⁶¹ ancak böyle olmakla birlikte Allah'ın adaleti gereği kimsenin mükafatını zâyî etmeyeceğini de vurgulamışlardır.⁶² Dolayısıyla bu husustaki genel mu'tezilî yaklaşımın da adalet temelinde belirlendiği görülmektedir.

Mu'tezile'nin adalet iddiasına ilişkin dinî referanslarına İbn Nedîm'in (ö. 385/995) *el-Fihrist*'inde nakledilen bir rivayet üzerinden ayrıca ulaşılabilir. Ebû'l-Huzeyl el-Allâf'ın (ö. 235/850), tevhid ve adaleti hocası Osman et-Tavîl'den aldığına yönelik bu rivayete göre Osman et-Tavîl tevhid ve adaleti Vâsıl b. Atâ'dan (ö. 131/748), Vâsıl b. Atâ, Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed b. el-Hanefiyye'den (ö. 98/716), o da babası Muhammed b. el-Hanefiyye'den (ö. 81/700), Muhammed b. el-Hanefiyye de babası Hz. Ali'den, Hz. Ali de Hz. Peygamber'den, Hz. Peygamber ise vahiy yoluyla Cebrâil'den almıştır.⁶³ Görüldüğü üzere Mu'tezile'nin, en temel ilkesi olan tevhid ve adaleti doğrudan ilahî bir zemine indirgemesi bu iki ilke üzerine inşa ettikleri yaklaşımlarını da büyük ölçüde güçlendirmiştir. Diğer yandan mu'tezilî kelamcılar ilahî adaletle yalnızca kendilerinin şahitlik ettiğini ileri sürmüştür. Nitekim Zemahşerî Allah'ın, meleklerin ve ilim sahiplerinin adaleti ayakta tutarak Allah'tan başka ilah olmadığına şahitlik etmelerine ilişkin Âl-i İmrân Sûresi'nde yer alan ayetin⁶⁴ tefsirinde 'ilim sahipleri' ifadesini, Adalet ve Tevhid Ehli olarak isimlendirdiği Mu'tezile'ye hamletmiştir. Zemahşerî'nin bir anlamda adalet ve tevhidi ispatladığı gerekçesiyle Mu'tezile'yi

⁵⁵ el-Kâdî Abdulcebbâr, *Tenzîhu'l-Kur'an ani'l-Metâin*, 99.

⁵⁶ Nahl, 16/93.

⁵⁷ Yûnus, 10/44.

⁵⁸ Fussilet, 41/46.

⁵⁹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 470.

⁶⁰ Hûd, 11/114.

⁶¹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 243.

⁶² el-Kâdî Abdulcebbâr, *Tenzîhu'l-Kur'an ani'l-Metâin*, 185; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 244-245.

⁶³ İbn Nedîm, Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yy., İstanbul 2019, 526-527.

⁶⁴ Âl-i İmrân, 3/18.

yücelttiği görülmektedir.⁶⁵ Böylece dinin tevhîd ve adaletten ibaret olduğuna yönelik bir yaklaşımı da Zemaşerî'nin ilgili ayeti tefsiri üzerinden Mu'tezile'ye nispet edebiliriz. Buradan yola çıkarak Zemaşerî bir sonraki ayette⁶⁶ 'Allah katında dinin İslam olduğu'na ilişkin ifadede yer alan 'din' kavramını adalet ve tevhitten başka bir şeyin karşılamayacağını söylemiştir.⁶⁷ Dinin adalet ve tevhitten ibaret olduğu iddiası bu kavramların İslam düşüncesindeki yeri esas alındığında bir tereddüt oluşturmamakla birlikte söz konusu adalet ve tevhidin mu'tezilî ilkelere karşılık geldiğini iddia etmek genel dinî kabule aykırı olacaktır. Mu'tezile'nin adalet ve tevhidi benimsemeyenlere yönelik küfür ithamı da söz konusu ayete ilişkin yorumlarında kendine zemin bulmaktadır.⁶⁸ Dolayısıyla dinin mu'tezilî anlamda adalet ve tevhitten oluştuğunu ileri sürmek, prensiplerin dinî düzeyde temellendirilmesinden ziyade dini, kurgusal niteliği belirgin ve üzerinde çeşitli çevrelerce anlaşılmamış olan prensipler üzerinden temellendirmek anlamına gelecektir.

2. Adalet İlkesinin Felsefi Temelleri

İslam dünyasının başka kültürlerle etkileşime geçmesi coğrafi sınırların genişleyip farklı din ve düşüncelerle karşılaşması sonucunda gerçekleşmiştir. Özellikle felsefi kültürün İslam dünyasına tercüme faaliyetleri aracılığıyla doğrudan taşınması söz konusudur. Halife Me'mûn (198-218) tarafından Bağdat'ta kurulan, kütüphane ve araştırma merkezi olarak faaliyet gösteren Beytül-Hikme'nin kuruluş ve işleyişi, mu'tezilî düşüncenin yaygın olduğu zaman ve zeminle ortaklık göstermektedir. Halife Me'mûn, sonra Mu'tasım (218-227) ve Vâsık (227-232) dönemlerinde mu'tezilî kelamcılarının devlet idaresi tarafından destek bulması, kültürel faaliyetlerden habersiz olmaları ihtimalini zayıflatmaktadır. Nitekim Mu'tezile Basra ve Bağdat merkezli olup mu'tezilî kelamcılarının hemen hepsi hayatlarının bir kısmını Bağdat'ta geçirmiştir. Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın, tercüme faaliyetlerinin yoğun bir şekilde gerçekleştiği zaman Bağdat'ta olduğu, Me'mûn döneminde saraya yakınlığı ve Beytül-Hikme başkanı Sehl b. Hârûn (ö. 215/830) ile arkadaşlığı bilinmektedir.⁶⁹ Nazzâm'ın da Me'mûn'un daveti üzerine Bağdat'a gittiği, dayısı Ebu'l-Huzeyl el-Allâf ile birlikte devlet idaresine yakın olduğu, Yunan felsefesinden yapılan tercümeleri incelediği hatta Aristo'nun (ö. m.ö. 322) bazı eserlerine reddiyeler yazdığı görülmektedir.⁷⁰ Nitekim Me'mûn döneminde Aristo'ya ait eserlerin Arapça'ya tercüme edildiği bilinmektedir.⁷¹ Aristo'ya yönelik Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin

⁶⁵ ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf*, I, 537.

⁶⁶ Âl-i İmrân, 3/19.

⁶⁷ ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf*, I, 537.

⁶⁸ Bkz. el-Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 125, 348.

⁶⁹ Yurdagür, Metin, "Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, X, 330; Aydın, Osman, "Süryani Bilginlerin Çeviri Faaliyeti ve Mu'tezilî Düşünceye Etkisi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007/1, cilt: 6, sayı: 11, 22.

⁷⁰ el-Kâdî Abdulcebbar, *Fadlu'l-i'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Neşr. Fuad Seyyid, Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, (by) (ty), 264; Çelebi, "Nazzâm", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2006, XXXII, 466; Gutas, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek, Kitap Yy., İstanbul 2015, 76, 80, 81; Brunschvig, Robert, "Mu'tezile ve Aslah", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi II*, çev. Hulusi Arslan, 2002, Sayı: 4, 235-236; Kâdî Abdulcebbar Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın da felsefi eserleri incelediğini belirtmiştir; el-Kâdî Abdulcebbar, *Fadlu'l-i'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 254.

⁷¹ Gutas, 40.

de bir reddiye yazdığı aktarılmakta⁷² ve söz konusu reddiyeler bizi, mu‘tezilî kelamcılarının Aristo felsefesinden haberdar olduğu bilgisine ulaştırmaktadır. Yine halife Me‘mûn’un Câhız’ın (ö. 255/869) kitaplarını okuyup onu methettiği, Câhız’ı Bağdat’a davet ettiği ve Bağdat’ta kaldığı süre boyunca Câhız’ın Aristo’nun eserlerinden faydalandığı nakledilmektedir.⁷³ Ayrıca Kâ‘bî’nin (ö. 319/931) de Yunan felsefesine dair eserler yazdığı bilinmektedir.⁷⁴ Dolayısıyla mu‘tezilî bakışın hâkim ideoloji olarak kabul gördüğü dönemde felsefi kültüre büyük ölçüde ulaşıldığı rahatlıkla söylenebilir.

Beytü’l-Hikme özelinde, tercüme edilen eserler üzerinden farklı kültürlerle etkileşim sağlanmıştır. Ancak burada bizi ilgilendiren, Antik Yunan felsefi eserlerinin Arap diline aktarılmasıdır. Mu‘tezilî kelamcılarının tercüme edilen felsefi eserlerden ve Antik Yunan’daki felsefi anlayıştan haberdar olduğunu anlamak için Kindî’nin (ö. 252/866) felsefi temelli yaklaşımlarını örnek gösterebiliriz. Çünkü İslam filozoflarının ilki kabul edilen Kindî tercüme faaliyetlerinde bizzat rol almış, o dönem İslam düşüncesine aktarılan felsefi kültürden büyük ölçüde yararlanıp bunu eserlerinde yansıtmış olmasının yanı sıra mu‘tezilî kültürün hakim olduğu bir ortamda yetişmiştir. Hatta Kindî’nin mu‘tezilî düşünceden etkilendiği söylenebilirken onun mu‘tezilî olduğuna dair iddialar da bulunmaktadır.⁷⁵ Nitekim Kindî’nin adalet ve tevhide ilişkin risalelerinden bahsedilmektedir.⁷⁶ Kindî *itidal*⁷⁷ adını verdiği, Platon’un (ö. m.ö. 347) adaletini ifade eden bir erdemden söz ederek eserlerinde felsefi adalet kavramı ile İslam düşüncesindeki adalet kavramını bir arada ele alan ilk düşünür olarak kabul edilmektedir.⁷⁸ Şu halde Kindî’nin Antik Yunan felsefi düşüncesinden yararlandığına ilişkin kesin bilgi bulunmasının yanında Mu‘tezile ile etkileşimi de göz önüne alınınca onun ulaştığı felsefi kültürden Mu‘tezile’nin en azından haberdar olduğu söylenebilir.

İslam dinî düşüncesi içinde mu‘tezilî kelamın felsefeye dönük bir yönü olduğu ifade edilebilir ki dinî/kelamî yaklaşımlarının daha ziyade akıl temelli olması da bunu desteklemektedir. Şehristânî (ö. 548/1153) *el-Milel ve’n-Nihal* adlı eserinde mu‘tezilî kelamcılarının halife Me‘mûn döneminde neşredilen felsefi eserleri okuduklarını ve felsefenin metodu ile kelamın metodunu birleştirdiklerini söylemiştir.⁷⁹ Şehristânî ayrıca Ebu’l-Huzeyl el-Allâf’ın ilahî sıfatlarla ilgili görüşlerini Aristo’dan aldığını belirtmiştir. Şehristânî’den daha önce Eş‘arî (ö. 324/935) de *Makâlât*’ında, mu‘tezilî kelamcılarının ilahî sıfatlara ilişkin belli bazı görüşlerini filozoflardan aldıklarını ifade ederek özellikle Ebu’l-Huzeyl el-Allâf’ın zât-sıfat birlikteliğine dair yaklaşımını Aristo’nun kitaplarından iktibas

⁷² Ülken, Hilmi Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Türkiye İş Bankası Yy., İstanbul 2011, 67; İlhan, Avni, “Ebû Hâşim el-Cübbâî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, X, 147.

⁷³ İbn Nedîm, 548; Şeşen, Ramazan, “Câhız”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, VII, 20; Haddurî, 229.

⁷⁴ Bebek, Adil, “Kâ‘bî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, XXIV, 27.

⁷⁵ Bozkurt, Nahide, *Mu‘tezile’nin Altın Çağı*, Ankara Okulu Yy., Ankara 2020, 104.

⁷⁶ Kaya, Mahmut, *Kindî Felsefi Risaleler*, Klasik Yy., İstanbul 2018, 74; Ebû Rîde, “Kindî ve Mutezile”, çev. Numan Konaklı, *Mu‘tezile Gelen-ek-i I* içinde, Derleyen: Recep Alpyağıl, İz Yy., İstanbul 2014, 136.

⁷⁷ Bkz. Kaya, 188.

⁷⁸ Haddurî, 110; Özturan, Hümeysra, *Êthostan Ahlâka: Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*, Klasik Yy., İstanbul 2020, 289.

⁷⁹ Bkz. eş-Şehristânî, I, 23, 44, 47.

ettiğini belirtmiştir.⁸⁰ Felsefi eserlerin İslam düşüncesine taşınması Mu'tezile'nin sistematik dönemine denk düşmüş böylece klasik kaynakların da aktardığı üzere Ebu'l-Huzeyl el-Allâf ve ondan sonraki mu'tezilî kelimcilerin yaklaşımları Yunan düşüncesi ile ilişkilendirilmiştir.

Mu'tezilî kelim kültürü özellikle tenzihî tanrı tasavvuru, alemin oluşumuna ilişkin atom inancı ve insan iradesi konusundaki özgürlükçü tavrı bakımından Antik Yunan düşüncesinde kendine temel bulabilecek düzeydedir. Goldziher (ö. 1921), Mu'tezile'nin Yunan felsefesinden ve Doğu Hristiyan Kilisesinin dinî tartışmalarından etkilenecek Allah'ın mutlak adalet olduğuna ilişkin bir düşüncüyü savunduğunu belirtmiştir.⁸¹ Bize ulaşan mu'tezilî eserlerde kelimcilerin adaletle dair görüşlerini Antik Yunan felsefesi ile ilişkilendiren herhangi bir işaret bulunmamaktadır. Ancak Goldziher'den nakledilen bu ifade, mu'tezilî adalet anlayışının Antik Yunan ile irtibatına işaret eden önemli bir tespittir. Adaletin, hikmet ya da lütuf gibi tamamen dinî nitelikli bir kavram olmayıp aynı zamanda felsefi nitelikli bir kavram olması da ayrıca önem arz etmektedir. Bu bağlamda hikmet, İslam düşüncesinde felsefeye karşılık gelen bir kavram olarak kullanılsa⁸² bile esasen dinî niteliklidir. Akılcı tavrı temsil etmesi bakımından Mu'tezile'ye en yakın mezhep olan Maturidiyye'nin adaletle ilişkin konularda hikmet kavramını öne çıkardığı, Mu'tezile'nin de zaman zaman ilahî adaletle işaret etmesi bakımından bu kavramı kullandığı bilinmektedir.⁸³ Mu'tezilî kelimciler tarafından hikmetin yanında söz gelimi zulmün Allah'tan sâdır olmayacağına yönelik alemdeki kötülüğün izahı yapılırken lütuf kavramı kullanılmaktadır.⁸⁴ Ancak hikmet ya da lütuf, içerikleri ile birlikte dinî niteliği haiz olan kavramlardır. Bu iki kavram bir kenarda dururken Mu'tezile'nin kendi dinî/kelamî prensiplerine isim olarak adalet kavramını seçtiği görülmekle birlikte bizim bulunduğumuz yerden bakınca ne hikmetin ne de lütfun mu'tezilî adaleti tam olarak karşılamadığı da ortadadır. Ancak Mu'tezile haricindeki kelamî yaklaşımların söz gelimi Maturidîlerin kendi adalet anlayışlarını hikmet kavramıyla isimlendirmeleri bizi, Mu'tezile'nin prensiplerini adlandırmada neden benzer dinî bir kavram veya başka bir ilahî isim ya da sıfat kullanmayıp adalet kavramını tercih ettiği sorusuna sevk etmektedir. Mu'tezile'nin söz konusu prensibine adalet demek için Allah'ın el-Adl isminden yola çıkmış olması ihtimaline gelince, mu'tezilî kaynaklarda adaletin tanımı ya da kapsamından bahsedilirken el-Adl ismi ile alaka kurulmadığı görülmektedir. Nitekim prensibe isim verilirken Allah'ın el-Adl isim/sıfatı esas alınsaydı, adalet prensibini geniş biçimde ele alan mu'tezilî kaynaklarda buna yer verilmesi beklenebilirdi. Dolayısıyla Mu'tezile kelamının sistemleştirip ilke haline getirdiği, dinî temellerinden de söz ettiğimiz adaletin Antik Yunan'daki kavramsal kullanımına bakmak gerekebilir.

⁸⁰ el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I-II, tahkik: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1990, II, 178.

⁸¹ Goldziher, Ignace, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Rahmi Er-Azmi Yüksel, Vadi Yy., İstanbul 2019, 89.

⁸² Kaya, 185.

⁸³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 538.

⁸⁴ el-Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni -el-Lutuf-*, tahkik: Ebu'l-Alâ Affî, (by) 1962, XIII, 85, 86; Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İsam Yy., İstanbul 2011, 393, 394.

Adaletin bir kavram olarak kullanımına ve hem tanrısal hem insanî yönü bakımından içeriklendirilmesine Antik Yunan'da rastlanmaktadır. Adalet Antik Yunan'da Tanrı ve insan için en önemli erdem olarak kabul edilmiştir. Mu'tezile'nin de ilahî sıfatlar bakımından adaleti öne çıkardığı ve insanî bir nitelik olan adaleti Tanrı için de en önemli nitelik olarak kabul edip Tanrı'nın tüm fiillerini adalet ile ilişkilendirdiği bilinmektedir.⁸⁵ Mu'tezile'de bunun insanî nitelikler için de böyle olduğu, toplumsal hayatta insanın (dinî) görevleri ve devleti idare edecek imamın özellikleri konusunda adaleti öne çıkaran tavrına bakıldığı zaman görülecektir.⁸⁶ Esasen mu'tezilî yaklaşımda adaletin Tanrı'da olduğu gibi insan davranışlarını da belirleyen en önemli erdem olarak kabul edildiği anlaşılabilir. Mu'tezile'nin, tüm bunları ifade edecek bir kavram olarak kabul edip aynı zamanda bir prensibe isim tayin etmek için adaleti seçmiş olması ve bu kavramı felsefi yaklaşıma benzer biçimde içeriklendirmesi söz konusudur. Her ne kadar Kur'an'da yer alan ilahî adaletle ilişkin ifadeler bile Mu'tezile'nin bunu savunması için yeterli gözükse de söz konusu prensibi neden adalet kavramı ile isimlendirdiklerini anlamak için başka saiklere ihtiyaç olabilir. Çünkü Kur'an'da ve dinî literatürde yer alan adaletle ilişkin ifadelerde Mu'tezile'nin öne sürdüğü gibi bir kavramsallaşmadan söz edilememektedir. Kaldı ki Kur'an'da ilahî adaletle işaret etmesi bakımından el-adl kavramından daha çok kıst, mizan, hak gibi diğer başka kelimelerin kullanıldığı görülmektedir.

Mu'tezilî tanrı tasavvuru adalet prensibi temelinde şekillendiği için mu'tezilî adaletin Antik Yunan felsefi kültürdeki izlerine, tenzihî tanrı anlayışı üzerinden ulaşmak mümkündür. Tanrı'nın kötü olan her şeyden soyutlanmasına ilişkin yaklaşım Mu'tezile kelamında tenzih doktrini olarak yer almakta ve mu'tezilî tanrı tasavvurunun tamamen tenzih fikri üzerine inşa edildiği bilinmektedir. Tanrı'yı O'nun ne olmadığı üzerinden tanımlamak anlamına gelen tenzih'in diğer adıyla negatif teolojinin Ca'd b. Dirhem'in (ö. 124/742) Harran kültürü ile ilişkisi üzerinden Mu'tezile kelamına geçişi kaynaklardan takip edilebilecek niteliktedir.⁸⁷ Harran'da hakim olan Yeni Platoncu felsefi anlayışa göre Tanrı mutlak iyi olarak tanımlanmaktadır. Yeni Platonculuğun kurucusu Plotinos (ö. m.s. 270) Tanrı'nın sadece Bir ve İyi niteliklerini kabul ettiğini ve söz konusu iki nitelik dışında O'nun ne olduğunu değil yalnızca ne olmadığını bilebileceğimizi söylemiştir.⁸⁸ Tanrı tanımlamasında tenzihi merkeze alan tavrı, Tanrı'nın ve tüm fiillerinin kötü olan her şeyden soyutlanıp sadece iyi/güzel ile nitelenmesini zorunlu kılmıştır. Bu da insanın fiillerindeki kötülüğü Tanrı ile ilişkilendirmeyip fiilleri konusunda tek fail olan insanın kendisine nispet etmeyi ve onu yaptıklarının sonuçlarından sorumlu ve fiillerinde özgür kılmayı beraberinde getirmiştir. Bütün bunları adalet ilkesi kapsamında ele alan Mu'tezile bakımından tenzih'in adaleti doğurduğu söylenebilir. Diğer yandan Yeni Platonculuğun temellerini Platon ve Aristo'da bulabileceğimiz için tenzihe ve dolayısıyla adaletle ilişkin felsefi yaklaşımları doğrudan onların, tercüme faaliyetlerinin yürütüldüğü dönemde İslam dünyasına aktarılan

⁸⁵ Gardet, Louis-Georges Anawati, *İslam Teolojisine Giriş*, çev. Ahmet Arslan, Ayrıntı Yy., İstanbul 2015, 81.

⁸⁶ Bkz. Aydın, "Mu'tezile'nin İmamet Nazariyesi Teori ve Pratik", *Dinî Araştırmalar*, 2000, cilt: 3, sayı: 7.

⁸⁷ Türcan, Galip "Mu'tezilî Tenzih İddiasının Akli/Felsefi Temellerine İlişkin Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Isparta 2019, Sayı: 43, 61 vd.

⁸⁸ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, I-V, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yy., İstanbul 2010, V, 185.

eserleri üzerinden takip etme imkanımız da vardır. Sözüünü ettiğimiz tercüme sürecinde Platon'un *Devlet* diyalogu, Aristo'nun ise *Nikomakhos'a Etik* adlı eseri Arapça'ya çevrilmiştir.⁸⁹ Felsefî kültüre dair birçok eser ve hatta Platon ile Aristo'nun başka eserleri de tercüme edilmiş olmasına rağmen yalnızca bu eserlerden söz etmemizin nedeni adalet kavramına yer vermeleridir.

Tanrı'dan kötülüğün sadır olmayacağı, O'nun ve fiillerinin yalnızca iyi/güzel olarak nitelenebileceğine ilişkin tenzihî iddianın bu şekliyle Antik Yunan'da bulunduğunu belirtmek için Platon'un şu ifadeleri bize yardımcı olacaktır: "*Tanrı iyi olduğu için, insanların başına gelen her şey, çoğumuzun sandığı gibi, ondan gelmez. Yalnız iyi olan şeyler Tanrı'dan gelir... İyi şeyler de kötülüklerden daha az olduğuna göre Tanrı'dan çok değil, az şey gelir bize. Kötü şeyler için, başka sebepler aranmalı. Bunların Tanrı'dan geldiği söylenmemeli.*"⁹⁰ Platon Tanrı'ya kötülüğün nispet edilemeyeceğine ilişkin açık bir ifade ile Tanrı'nın her şeyin değil ancak iyi olan şeylerin sebebi olduğunu belirtmiştir.⁹¹ Bununla birlikte Platon'un Tanrı'yı adaletin kendi, mutlak adalet⁹² olarak nitelenmesi de Mu'tezile'nin aynı şekilde Tanrı'nın adalet niteliğini öne çıkarıp ilahî fiilleri adalet temelinde ele alması ile benzeşmektedir. Yine *Devlet* diyalogunda Platon'un 'herkese hakkını vermek'⁹³ olarak tanımladığı adaletin Kâdî Abdulcebbar tarafından 'başkasına ait hakkı ona tam anlamıyla vermek ve ondan alınması gerekeni de ondan tam anlamıyla almak'⁹⁴ şeklinde tanımlandığı görülmektedir. Mu'tezile'de adalet tanımı yapılırken 'başkasına fayda vermek' niteliği öne çıkmıştır. Öyle ki mu'tezilî kelamcılar Allah'ın fiillerini adalet kapsamında değerlendirerek fiillerinde kendinden başkasına fayda verme amacının bulunduğu işaret etmişlerdir.⁹⁵ Bu bağlamda Aristo, *Nikomakhos'a Etik*'te adaleti diğer erdemlerden ayrı bir yerde tutarak onun erdemlerin en önemlisi olduğunu belirtmiş ve "*adalette bütün erdemler bir arada bulunur. Kendi amacını kendinde en çok taşıyan erdemdir çünkü kendi amacını kendinde en çok taşıyan, erdem kullanılmasıdır. Tamdır, bu erdeme sahip olan yalnızca kendi kendinde değil başkasıyla ilgili olarak da kullanılabilir, nitekim pek çok kişi kendi işlerinde erdemi kullanabilir, ama başkalarıyla ilgili olarak erdemle davranamazlar*"⁹⁶ demiştir. Adaleti diğer erdemlerden ayırıp öne çıkaran, onun kendinden başkasıyla ilişkide faydayı gözetken bir tarafı olmasıdır. Bu bağlamda Aristo "...erdemler içinde yalnızca adaletin, başkalarının iyiliği için olduğu düşünülüyor, çünkü bir başkasıyla ilişkide söz konusudur. Çünkü o, başkasına -bu ister yönetici, ister ilişkide olan insan olsun, başka birine- yararlı olan şeyler yapar. Böylece hem kendine hem dostlarına karşı kötülükle davranan kişi en kötü insan, ama kendisine değil başkasına erdemle davranan insan en iyi insandır, çünkü bu güç iştir. O halde adalet erdem bir parçası değil, erdem

⁸⁹ Ülken, 96 vd.; Starr, S. Frederick, *Kayıp Aydınlanma*, çev. Yusuf Selman İnanç, Kronik Yy., İstanbul 2020, 199.

⁹⁰ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Yy., İstanbul 2017, 68-69, 379c.

⁹¹ Platon, 70, 380c.

⁹² Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yy., İstanbul 1998, 64.

⁹³ Platon, 7, 332c.

⁹⁴ el-Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 301.

⁹⁵ el-Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 131-132.

⁹⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yy., Ankara 2018, 92.

bütünüdür, karşıtı olan adaletsizlik ise kötülüğün bir parçası değil, kötülüğün bütünüdür” diyerek adaletin diğer erdemlerden farkını kısaca şöyle izah etmiştir; “*Başkasıyla ilişkide söz konusu olduğunda adalettir; kendi başına böyle bir huy söz konusu olduğunda erdemdir.*”⁹⁷

Mu‘tezilî tanrı tasavvurunda adaletin Tanrı’yı belirleyen en temel nitelik olarak tespit edildiği bilinmektedir. Bu tasavvurda Tanrı’nın zâtından ayrı olarak alemle ve insanla irtibatını sağlayan fiilleri daha belirleyicidir. Nitekim Mu‘tezile, adalet ilkesi altında Tanrı’nın kendinden başkasıyla irtibatını ele almıştır.⁹⁸ Diğer bir deyişle Mu‘tezile’de adalet, Tanrı’nın başkasıyla ilişkisindeki fiillerinin en temel niteliğidir. Dolayısıyla Aristo’nun, adaleti kendinden başkasıyla ilişkide ortaya çıkan bir erdem olarak tanımlaması ile Mu‘tezile’nin Tanrı’yı fiillerinde yani kendinden başkası ile ilişkisinde adaletli olarak nitelendirmesi arasında bir benzerlik söz konusudur. Ancak bütün bunlardan mu‘tezilî adalet anlayışının tamamen Yunan felsefesinden aktarıldığı çıkarımında bulunmak doğru olmayacaktır. Yapılan alıntılar üzerinden kavramsal tanımlamalarda belli ölçüde benzerliklere rastlanmıştır. Yine de Mu‘tezile’nin kendi kelimâ yaklaşımını herhangi bir kültüre ya da felsefî anlayışa nispet etmediği, ayrıca mu‘tezilî kelimâcılarının karşılaştıkları felsefî düşünceye yönelik birtakım reddiyeler yaptıkları da belirtilmelidir. Mu‘tezile’nin referansları göz önüne alındığında onlar adaletin Tanrı tarafından Cebrail ve Peygamber aracılığıyla kendilerine verildiğine inanmaktadırlar.⁹⁹ Ancak din ve düşünce tarihi söz konusu olduğunda çeşitli kültürel aktarımların yaşanması tabii olarak değerlendirilmelidir. Yunan felsefî eserleriyle karşılaşma imkanı bulan mu‘tezilî kelimâcılarının da kendi kelimâ yaklaşım tarzlarını belirlerken bu eserlerden kavramsal ve metodik anlamda faydalanmış olmaları imkan dahilindedir.

Sonuç

Tevhid ve adalet mu‘tezilî tanrı tasavvurunu belirleyen iki temel ilkedir. Tevhid daha ziyade Tanrı’nın varlığı ve zâtî sıfatlarıyla ilgili olup adalet Tanrı’nın fiillerini dolayısıyla insan ve alemle ilişkisini konu almıştır. Mu‘tezilî tevhid anlayışı zâtın tenzihini ifade ederken adalet bu tenzihinin daha geniş bir anlamına işaret ederek zâtın ve ilahî fiillerin bütün kötülük ve noksanlıklardan tenzihi şeklinde tanımlanmıştır. Aynı zamanda Tanrı’yı niteleyen sıfatlardan biri olan adaletin Mu‘tezile kelimâcılarının tarafından tüm sıfatlarıyla birlikte Tanrı’yı ve O’nun insan ve alemle ilişkisini tanımlarken başvurulan en temel kavram olarak belirlendiği ve teolojik problemlere yönelik ortaya konulan hemen hemen bütün mu‘tezilî çözüm iddialarının temeline yerleştirildiğinde bir doktrin haline dönüştüğü görülmektedir. Nitekim alemin yaratılmasındaki amaçlılık, alemdeki kötülüğün Tanrı’yla ilgili olmayan izahı, eşyadaki nitelik olarak iyilik ve kötülüğün eşyanın tabiatıyla ilişkilendirilmesi, eşyadaki bu niteliğe ulaşmada insana verilen aklın yetkisi, aklın yetki alanı dışında kalan şeylere dair insanı bilgilendirme konusunda peygamberliğe yüklenen anlam, insanın fiillerinde özgür olması, özgürlüğün tutarlı bir sonucu olarak insanın fiillerindeki sorumluluk, bu özgürlük ve sorumluluğu

⁹⁷ Aristoteles, 92-93.

⁹⁸ el-Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî -en-Nazar ve'l-Meârif-*, tahkik: İbrahim Medkûr, (by) (ty), XII, 420.

⁹⁹ İbn Nedîm, 526-527.

anlamli bir şekilde sonuçlandırarak sevap ve ceza sistemi Mu'tezile'de Tanrı'nın adaleti üzerinden değerlendirilmiştir.

Adaletin mu'tezilî içeriği ve adalet tartışmaları bağlamında ileri sürülen iddialar dinî delillerle kuvvetlendirilmiştir. Kur'an'da ilahî adalete karşılık gelen ifadeler, Mu'tezile kelamcıları tarafından adalet ilkesi kapsamındaki tüm iddialarını desteklemesi bağlamında değerlendirilmiştir. Buna göre adalet daha ziyade Tanrı'nın zulmetmeyeceğini belirten ayetler üzerinden anlaşılmıştır. Esasen Allah'ın âdil olduğu konusunda tüm kelamcılar ittifak etmiş olmakla birlikte Mu'tezile adaleti, Tanrı tasavvuruna yönelik bütün yaklaşımlarında belirleyici bir ilkeye dönüştürmüştür. Adaletin dinî delillerle desteklenebilmesi, mu'tezilî tanımı esas alındığında onun sadece dinî nitelikli bir kavram olduğu anlamına gelmeyecektir. Mu'tezile'nin bir ilkeyi adlandırmak için niye adalet kavramını seçtiğine ve onu nasıl tanımladığına yöneldiğimizde rasyonel bir yaklaşım ile karşılaşırız. Böylece Mu'tezile'nin adaleti kavramsal olarak tanımlamasında yalnızca dinî kaynaklara başvurmadığı ancak adalet bağlamında ileri sürdüğü kelamî yaklaşımlarını temellendirmek için dinî delillere ihtiyaç duyduğu görülmektedir. Adaletin Antik Yunan felsefi eserlerinde insanın ve Tanrı'nın en önemli erdemi olarak yer alması onun aynı zamanda felsefi nitelikli bir kavram olduğuna işaret etmektedir. Zamana yayılmış bir şekilde seyreden felsefi kültür aktarımı ve daha ziyade mu'tezilî kelamın hakim olduğu dönemde gerçekleştirilen tercüme faaliyetleri aracılığıyla kelamcılar felsefi eserlerin içeriğine ulaşabilmiş böylece mu'tezilî adalet vurgusunun tarihî ve felsefi temelleri takip edilebilir hale gelmiştir. Bu bağlamda mu'tezilî adalet anlayışına benzerliği bakımından daha ziyade Platon ve Aristo'nun adalete ilişkin yaklaşımları öne çıkmaktadır. Mu'tezilî adalet ilkesinin Platon ve Aristo'nun yaklaşımlarıyla örtüşen yönleri, bu ilkenin ve kapsamına giren konuların Mu'tezile'nin karşılaştığı felsefi kültürde nasıl anlaşıldığına ilişkin bir fikir vermektedir. Dolayısıyla adalet ilkesinin kavramsal zeminini felsefi kültürde bulmak mümkün olmakla birlikte kelamî bir ilke olarak kapsamına aldığı mu'tezilî yaklaşımlar da dinî delillerle temellendirilmiştir.

KAYNAKLAR

- Apaydın, H. Yunus, "Adalet Nedir Mahiyet ve Keyfiyet", *Bilimname*, 2018/1, sayı: 35.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yy., Ankara 2018.
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, I-V, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yy., İstanbul 2010.
- Aydınlı, Osman, "Mu'tezile'nin İmamet Nazariyesi Teori ve Pratik", *Dinî Araştırmalar*, 2000, cilt: 3, sayı: 7.
- Aydınlı, "Süryani Bilginlerin Çeviri Faaliyeti ve Mu'tezilî Düşünceye Etkisi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007/1, cilt: 6, sayı: 11.
- Bebek, Adil, "Kâ'bî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, I-XXXXIV, TDV Yy., İstanbul 2001.
- Bozkurt, Nahide, *Mu'tezile'nin Altın Çağı*, Ankara Okulu Yy., Ankara 2020.
- Brunschvig, Robert, "Mu'tezile ve Aslah", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi II*, çev. Hulusi Arslan, 2002, Sayı: 4.

- Çelebi, İlyas, “Mu‘tezile”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, I-XXXXIV, TDV Yy., Ankara 2020.
- Çelebi, “Nazzâm”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, I-XXXXIV, TDV Yy., İstanbul 2006.
- Ebû Rîde, “Kindî ve Mutezile”, çev. Numan Konaklı, *Mu‘tezile Gelen-ek-i I* içinde, Derleyen: Recep Alpyağıl, İz Yy., İstanbul 2014.
- el-Eş‘arî, Ebu‘l-Hasen, *Makâlâtü‘l-İslâmiyyîn*, I-II, tahkik: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, el-Mektebetü‘l-Asriyye, Beyrut 1990.
- Gardet, Louis-Georges Anawati, *İslam Teolojisine Giriş*, çev. Ahmet Arslan, Ayrıntı Yy., İstanbul 2015.
- Goldziher, Ignace, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Rahmi Er-Azmi Yüksel, Vadi Yy., İstanbul 2019.
- Gutas, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek, Kitap Yy., İstanbul 2015.
- Haddurî, Macid, *İslam‘da Adalet Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz, Ekin Yy., İstanbul 2018.
- Hourani, George F., “Mu‘tezilî Kelâmî Ahlakta İlahî Adâlet ve Beşerî Akıl”, çev. Fethi Kerim Kazanç, *Mu‘tezile Gelen-ek-i II* içinde, hazırlayan: Recep Alpyağıl, İz Yy., İstanbul 2014.
- İbn Nedîm, Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yy., İstanbul 2019.
- İlhan, Avni, “Ebû Hâşim el-Cübbâî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, I-XXXXIV, TDV Yy., İstanbul 1994.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmî Kelam*, sadeleştiren: Sabri Hizmetli, Ankara Okulu Yy., Ankara 2013.
- el-Kâ‘bî, Ebu‘l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhî, *Kitâbu‘l-Makâlât*, tahkik: Hüseyin Hansu-Râcih Kurdî-Abdulhamîd Kurdî, Dâru‘l-Feth, İstanbul 2018.
- el-Kâdî Abdulcebbâr, *Fadlu‘l-i‘tizâl ve Tabakâtü‘l-Mu‘tezile*, Neşr. Fuad Seyyid, Dâru‘l-Kutubi‘l-Mısriyye, (by) (ty).
- el-Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî -et-Ta‘dîl ve‘t-Tecvîr-*, tahkik: Mahmûd Muhammed Kâsım, (by) (ty).
- el-Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî -el-Mahlûk-*, tahkik: Tefîk et-Tavîl-Saîd Zâyid, (by) (ty).
- el-Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî -en-Nazar ve‘l-Meârif-*, tahkik: İbrahim Medkûr, (by) (ty).
- el-Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî -el-Lutf-*, tahkik: Ebu‘l-Alâ Afîfî, (by) 1962.
- el-Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muhtasar fî Usûli‘d-Dîn*, Mektebetü‘s-Sâdeti‘l-Eşrâf, (by) (ty).
- el-Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu‘l-Usûli‘l-Hamse*, tahkik: Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire 1996.
- el-Kâdî Abdulcebbâr, *Tenzîhu‘l-Kur‘an ani‘l-Metâin*, Dâru‘n-Nahdati‘l-Hadîse, Beyrut (ty).
- el-Kâdî Abdulcebbâr, *el-Usûlu‘l-Hamse*, tahkik: Faysal Bedir Avn, Meclisu‘n-Neşri‘l-İlmî, Kuveyt 1998.
- Kaya, Mahmut, *Kindî Felsefî Risaleler*, Klasik Yy., İstanbul 2018.
- Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâiler‘in Kelâm Sistemi*, İsam Yy., İstanbul 2011.
- Mahmûd Kâmil Ahmed, *Mefhûmu‘l-Adl fî Tefsîri‘l-Mu‘tezile li‘l-Kur‘âni‘l-Kerîm*, Dâru‘n-Nahdati‘l-Arabiyye, Beyrut 1983.

- el-Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, I-V, tahkik: Fâtıma Yûsuf el-Haymî, Muessesetu'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 2004.
- en-Neşşâr, Ali Sâmi, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, I-III, Dâru's-Selâm, Kahire 2008.
- Özturan, Hümeýra, *Êthostan Ahlâka: Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*, Klasik Yy., İstanbul 2020.
- Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Yy., İstanbul 2017.
- er-Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Gayb*, I-XXXII, Dâru'l-Fikr, (by) 1981.
- er-Râzî, *Muhassalu Efkâri'l-Mutekaddimîn ve'l-Muteahhirîn mine'l-Ulemâ ve'l-Hukemâ ve'l-Mutekellimîn*, Neşr: Tâhâ Abdurraûf Sâd, Mektebetu'l-Kulliyyâti'l-Ezheriyye, Kahire (ty).
- Sarıca, A. İskender-Serkan Çetin, "Zeydî-Mu'tezilî Düşüncede Terimler İbn Şervîn'in Hakâ'iku'l-Eşyâ' Risâlesinin Tahkiki ve Tercümesi", *Kader*, 2021, cilt: 19, sayı: 2.
- Sönmez, Vecihi, *Bütün Yönleriyle İslâm'da Adalet*, Ensar Yy., İstanbul 2018.
- Starr, S. Frederick, *Kayıp Aydınlanma*, çev. Yusuf Selman İnanç, Kronik Yy., İstanbul 2020.
- eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, tahkik: Ahmed Fehmî Muhammed, I-III, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.
- Şeşen, Ramazan, "Câhız", *TDV İslam Ansiklopedisi*, I-XXXXIV, TDV Yy., İstanbul 1993.
- Tritton, A. S., *İslam Kelamı*, çev. Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yy., Ankara 1978.
- Türcan, Galip "Mu'tezilî Tenzih İddiasının Aklî/Felsefî Temellerine İlişkin Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Isparta 2019, Sayı: 43.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Türkiye İş Bankası Yy., İstanbul 2011.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yy., İstanbul 1998.
- Yurdagür, Metin, "Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf", *TDV İslam Ansiklopedisi*, I-XXXXIV, TDV Yy., İstanbul 1994.
- ez-Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf*, I-VI, tahkik: Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz, Mektebetu'l-Ubeykan, Riyad 1998.
- ez-Zemahşerî, *el-Minhâc fi Usûli'd-Dîn*, tahkik: Abbas Huseyin İsâ Şerifuddin, Mektebetu Merkezi Bedri'l-İlmî ve's-Sekafî, San'a (ty).

ظواهر استعمالية جديدة للمضاف إليه في الشعر المعاصر وأثارها البلاغية

Muzafun İleyhin Modern Şiirdeki Yeni Kullanım Olguları ve Retorikal Etkisi

Abdullah NEBİOĞLU

Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi

Suleyman Demirel University Social Sciences Institute PhD Student

Isparta/Türkiye

a.maktabi80@gmail.com | orcid.org/0000-0002-0837-2111

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 6 Şubat 2022 / February 2022

Kabul Tarihi | Accepted: 15 Aralık 2022/ December 2022

Yayın Tarihi | Published: 20 Aralık 2022/ December 2022

Atıf | Cite as: Abdullah Nebioğlu, “ظواهر استعمالية جديدة للمضاف إليه في الشعر المعاصر وأثارها البلاغية”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49 (Aralık 2022/2), 335-350.

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.

Copyright © Published by Suleyman Demirel University Faculty of Theology Isparta/Turkey

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

Mail: ilahiyatdergisi@sdu.edu.tr

ملخص البحث:

إنّ اللغة مثل أي كائن حي تمتلك خاصّياتي النمو والتجديد شكلاً ومضموناً، ويرمي هذا البحث إلى تقصي ظاهرة جديدة في اللغة العربية، وهي ظاهرة استعمال إضافات جديدة لا عهد للعربية بها، مسلطاً الضوء أولاً على رأي النحو في هذه الاستعمالات التي لا عهد للعربية بها من قبل، وبعد ذلك يتناول أثرها البلاغي الذي لا يتكون من تلقاء ذاته فقط، إنما ينتج عن تضافر سائر العناصر التركيبية التي وجدت معه في نفس السياق، ونعني بالبلاغة هنا جماليات النظم أو ما يُعرف بمعاني النحو، التي هي روح البلاغة وسر تميز نصٍ عما سواه، وقد اتَّخذ البحث من الشعر المعاصر ميدان الدراسة، لما يمتلكه هذا الشعر من روح التجديد والثورة على اللغة النمطية التقليدية.

وقد قمنا بتقسيم البحث إلى مقدمة مهمتها التمهيد للبحث والوقوف على هدفه وأهميته، ثم انتقلنا إلى الحديث عن النقاط التي وقف عليها البحث، ابتدأنا بالحديث على الإضافة وأنواعها، فوجدنا أنّها تنقسم إلى: إضافة معنوية ولفظية، فالمعنوية هي التي تسمى الحقيقية أو المحضة، وهي ما تفيد تعريف المضاف أو تخصيصه، وضابطها أن يكون المضاف غير وصفٍ مضافٍ إلى معموله: كمفتاح الدار، أو يكون وصفاً مضافاً إلى غير معموله: ككاتب القاضي. وتفيد الإضافة المعنوية تعريف المضاف إذا كان المضاف إليه معرفةً، نحو: جاء صديقٌ محمّد، وتخصيصه إذا كان نكرةً، نحو: هذا كتابٌ طالب، وسُميت إضافةً معنوية، لأنّ فائدتها راجعةٌ إلى المعنى، إذ إنّها تفيد تعريف المضاف أو تخصيصه، وسُميت حقيقية، لأنّ الغرض منها نسبة المضاف إلى المضاف إليه. أمّا الإضافة اللفظية أو المجازية أو الإضافة غير المحضة فهي ما لا تُفيد تعريف المضاف ولا تخصيصه، وإنّما الغرض منها التخفيف في اللفظ، بحذف التنوين أو نوني التنئية والجمع، أمّا تسميتها باللفظية فلأنّ فائدتها راجعة إلى اللفظ فقط، وهو التخفيف اللفظي، بحذف التنوين ونوني التنئية والجمع، وأمّا تسميتها بالمجازية فلأنّها لغير الغرض الأصلي من الإضافة.

ثم وقفنا عند مظاهر التجديد في ميدان الإضافة عند الشعراء المعاصرين، فوجدنا من ذلك إضافة الضمير المنفصل، إذ يأتي المضاف إليه في اللغة ضميراً متصلاً ليُكسب المضاف النكرة معنى التعريف، لكن لم يرد في اللغة أن يأتي المضاف إليه ضميراً منفصلاً، إذ ليس في أساليب العربية ضمائر منفصلة في موضع جرّ، نظيرةً للضمائر المتصلة، وبرغم ذلك فقد ورد عند شعراء الحداثة استعمال ضمائر الرفع المنفصلة في موضع جرّ على أنّها مضاف إليه، ثم وقفنا على المظهر الثاني من الإضافات الجديدة وهي إضافة اسم الفعل، وإذا كانت أسماء الأفعال تحمل دلالات الأفعال، فإنّها لا تُعامل كسائر الأسماء من حيث التعريف والإضافة والنداء، وقد ورد في الشعر المعاصر شواهد وقعت فيها بعض أسماء الأفعال موقع المضاف إليه، وهذا أمر جديد غير معروف في قواعد العربية، لم نقف على نظير له في اللغة المسموعة، وأخيراً وقفنا على إضافات استعمالية جديدة كجع الظرف مضاف إليه، وختمنا البحث بأهم النتائج.

الكلمات المفتاحية: النحو، البلاغة، المضاف إليه، الشعر المعاصر، التجديد.

Muzafun İleyhin Modern Şiirdeki Yeni Kullanım Olguları ve Retorikal Etkisi**Öz**

Dil, şekil ve içerik yönünden gelişme ve yenilenme özelliklerine sahip diğer herhangi bir varlık gibidir. Bu çalışma, Arap dilindeki yeni bir olguyu, Arapçada daha önceden bulunmayan yeni izafetlerin kullanımı olgusunu, söz konusu kullanımları öncelikle nahiv ilmi açısından dikkate alarak araştırmayı hedeflemektedir. Daha sonra bu olgunun, yalnız kendi kendine değil aynı bağlamda bulunan diğer yapısal unsurlarla ortaya çıkan retorikal etkisini de meani ilmi açısından ele almaktadır. Retorik ile burada kastettiğimiz, nazmın güzellikleri ve nahiv ilmiyle bilinen şeydir ki bu da zaten belâğatın ruhu ve metin ile metin olmayanları ayırma

kriteridir. Çalışmada modern şiir çalışma alanı olarak belirlenmiştir. Bunun sebebi ise bu dönem şiirinin eski dile karşı reformcu yapısı ve yenilik ruhuna sahip olmasıdır.

Çalışmaya araştırmanın önemi ve hedefinin yer aldığı giriş bölümü ile başlanmış ve çalışmanın dayanak noktaları detaylıca açıklanmıştır. Çalışmada öncelikle izafet konusu üzerinde durulmuş, bunun da ikiye ayrıldığı ifade edilmiştir. Bunlar manevi ve lafzi izafettir. Manevi izafet, hakiki ya da halis izafet olarak da adlandırılmaktadır. Bu izafet türü mudâfin tanımını ya da özelliklerini açıklar. Burada mudâf ögesi, tanımlayıcı değildir ‘evin anahtarı’ örneğindeki gibi; ya da mudaf tanımlanmıştır ‘Hakimin kâtibi’ örneğindeki gibi. Manevi izafet, eğer muzafun ileyh marife olursa muzafın tanımını verir. ‘Muhammed’in arkadaşı geldi’ örneğinde olduğu gibi. Ancak muzafun ileyh nekra olursa muzafın özelliğini ifade eder, ‘öğrencinin kitabı’ tamlaması buna örnek teşkil eder. Manevi izafet olarak isimlendirilir, çünkü bu lafza rücu eder. Zira burada tamlananın tanımını ya da özelliğini vermektedir. Hakiki olarak isimlendirilmiştir çünkü buradan amaç muzafın, muzafın ileyhe nispetidir. Lafzi ya da mecazi izafet ise muzafın tanımını ya da özelliğini açıklamaz. Buradaki asıl amaç, tenvinin ya da tesniye ve cemi nunlarının hazfedilerek lafzın kolaylaştırılmasıdır. Lafzi olarak isimlendirilmiştir çünkü yararı sadece lafza rücu eder ve lafzi nunların hazfleriyle kolaylaştırır. Mecazi olarak adlandırılır çünkü asıl amaç izafet yapmak değildir.

Çalışmada modern şairlerin izafet konusundaki yenilikleri üzerinde durulmuştur. Burada munfasıl zamirin izafeti konusuyla karşılaşılmıştır. Zira Arapçada muzafun ileyh, nekra olan muzafın tanım anlamı kazanması için muttasıl zamir olarak gelir. Fakat Arapçada muzafun ileyh munfasıl zamir olarak gelmez. Çünkü munfasıl zamirin, muttasıl zamirin aksine cer konumunda gelmesi Arapçanın üslup özelliklerinde yer almamaktadır. Buna rağmen modern şairlerin şiirlerinde munfasıl zamirlerin cer konumunda muzafun ileyh olarak yer aldığı görülmektedir. Bunun yanında çalışmada ismi fâilin izafeti gibi yeni bir olgu da ele alınmıştır. Eğer ismi failer, fiillerin anlamlarını taşıyorsa, izafet, nida ve tarif açısından diğer ismi failer gibi amel edilmez. Modern şiirde ismi failerlerin muzafun ileyh olarak geldiği örnekler de göze çarpmaktadır. Bu da Arap dilinin kurallarında ye almayan yeni bir durumdur. Çalışmada yeni kullanılan izafet halleri üzerinde durularak bu durum sonuç kısmında değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Nahiv, Belağat, Muzafun ileyh, Modern şiir, Yenilik.

New Phenomenal Uses of (genitive case) in Contemporary Poetry and Its Rhetorical Effects

Abstract

The language, like any organism, possesses the characteristics of growth and renewal in form and substance. This research aims at exploring a new phenomenon in Arabic the usage of new types of (genitive case) which weren't used in Arabic before firstly, by highlighting the

opinion of grammar in these uses, and after that dealing with its rhetorical effect, which is not composed solely of its own, but as a result of the combination of all the structural elements that come in the same context, we mean here the aesthetics formulas or the so-called meanings of grammar (semantics), which is the essence of rhetoric and the reason of distinguishing one text from another. This research has adopted contemporary poetry to be its study field, because it has the spirit of renewal and revolution over traditional language.

Keywords: grammar, rhetoric, Genitive case, contemporary poetry, renewal.

مقدمة:

تذخر اللغة العربية بأساليب تركيبية مختلفة تصب في غرض محدد أو تؤدي غاية مخصصة، وهذه الميزة من جواهر العربية التي لا تجد نظيراً لها في لغات الدنيا المختلفة، فمن ذلك أساليب التعريف في العربية متنوعة متعددة تؤدي غاية واحدة هي نقل الكلمة من حيز العموم والتذكير إلى مجال التخصيص والتعريف، فكلمة كتاب تستطيع أن تلغي عنها صفة التذكير بتعريفها بأل، أو بالإشارة إليها، أو بإضافتها إلى معرفة أخرى.

ويرمي هذا البحث إلى الحديث عن إحدى أساليب العربية التركيبية وهي الإضافة، لكن الخوض في مسألة الإضافة لن يكون حول قضاياها التي نجدها متناثرة في كتب النحو، إنما سنتتبع بعض مظاهر الإضافة الجديدة التي ظهرت في اللغة المعاصرة، متخذين الشعر المعاصر الحقل الذي سنسبر عالمه بحثاً عن تلك المظاهر، معلقين عليها من الناحية النحوية بحسب مصادر النحو المعتمدة عند جمهور النحاة، وبعد ذلك نقف عند إشاعاتها البلاغية المتصافرة مع سائر العناصر التركيبية وفق السياق الذي وجدت فيه، إذ البلاغة لا تكون ناتجة عن التركيب وحده، فهو كالزهرة التي لا يترأى جمالها للعيان إلا وسط أجمتها.

وقد تبنّى البحث المنهج الوصفي في معالجة القضايا النحوية، إذ هو المنهج الأكثر ملائمة لمثل هذه القضايا، وهذا ما نجده عند معظم دارسي النحو، أمّا ما يتعلق بالجوانب البلاغية فلم يعتمد التحليل البلاغي على منهج محدد، مغلباً الذوق الأدبي على ساحة التحليل مع الاستعانة بعدد من النظريات النقدية المعاصرة، إذ تبقى البلاغة ذوقاً وفناً وإبداعاً لا علماً يُضبط بالقواعد ويُحصن بالنظريات الجامدة.

أولاً- الإضافة وأنواعها:

تنقسم الإضافة إلى معنوية ولفظية، فالمعنوية هي التي تسمى الحقيقية أو المحضة هي ما تفيد تعريف المضاف أو تخصيصه، وضابطها أن يكون المضاف غير وصف مضاف إلى معموله: كمفتاح الدار، أو يكون وصفاً مضافاً إلى غير معموله: ككاتب القاضي⁽¹⁾.

وتفيد الإضافة المعنوية تعريف المضاف إذا كان المضاف إليه معرفةً، نحو: جاء صديقٌ محمّدٍ، وتخصيصه إذا كان نكرةً، نحو: هذا كتابُ طالبٍ، وسميَتْ إضافةً معنويةً، لأنّ فائدتها راجعةٌ إلى المعنى، إذ إنّها تفيد تعريف المضاف أو تخصيصه، وسميَتْ حقيقيةً، لأنّ الغرض منها نسبة المضاف إلى المضاف إليه⁽²⁾.

(1) - ينظر: ابن السراج، أبو بكر محمد بن سهل: الأصول في النحو، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1988م، 5/2، وينظر ابن هشام الأنصاري، جمال الدين: شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، ومعه كتاب منتهى الأرب بتحقيق شذور الذهب: لمحمد محيي الدين عبد الحميد، منشورات جامعة البعث، 1988م-1989م، ص326.

والإضافة اللفظية أو المجازية أو الإضافة غير المحضة ما لا تُفيد تعريف المضاف ولا تخصيصه، وإنما الغرض منها التخفيف في اللفظ، بحذف التنوين أو نوني التننية والجمع. وضابطها أن يكون المضاف اسم فاعلٍ أو مبالغة اسم فاعلٍ، أو اسم مفعول، أو صفةً مشبهةً باسم الفاعل، بشرط أن تضاف هذه المشتقات إلى فاعلها أو مفعولها في المعنى، نحو: هذا الرجل صاحبٌ حقٍّ، رأيتُ رجلاً ضحوك الثغر، صاحبٌ إنساناً محمودَ السيرة، عاشَ رجلاً حسنَ الخلق⁽³⁾. أما تسميتها باللفظية فلأنَّ فائدتها رجعة إلى اللفظ فقط، وهو التخفيف اللفظي، بحذف التنوين ونوني التننية والجمع، وأما تسميتها بالمجازية فلأنَّها لغير الغرض الأصلي من الإضافة⁽⁴⁾.

ثانياً- مظاهر التجديد في استعمال المضاف إليه:

نجد في الشعر المعاصر عدداً من الظواهر الجديدة في شكلها فيما يتعلق بمبحث المضاف إليه، وسنقوم بدراستها بشيءٍ من التفصيل، متحدثين عن وجهة نظر النحو أولاً، ثم متتبعين آثارها البلاغية ثانياً.

أ- إضافة الضمير المنفصل:

يأتي المضاف إليه في اللغة ضميراً متصلاً ليكسب المضاف النكرة معنى التعريف، لكن لم يرد في اللغة أن يأتي المضاف إليه ضميراً منفصلاً، إذ ليس في أساليب العربية ضمائر منفصلة في موضع جرٍّ، نظيرةً للضمائر المتصلة، وبرغم ذلك فقد ورد عند شعراء الحداثة استعمال ضمائر الرفع المنفصلة في موضع جرٍّ على أنها مضاف إليه كذلك لا تجوز النيابة بين ضمير الرفع المنفصل والضمير المتصل، إذا كان الأخير في موضع جرٍّ، إذ لم يرد في كلامهم ذلك⁽⁵⁾، ومما يُمثل صورةً لهذه الظاهرة الجديدة في ميدان الإضافة قول صلاح عبد الصبور في قصيدته (الخروج)⁽⁶⁾:

أخْرُجُ كَالْيَتِيمِ

لم أتخَيَّرْ واحداً من الصَّحَابِ

لكي يُفَدِّينِي بِنَفْسِهِ، فكلُّ ما أريدُ قَتْلَ نَفْسِي الثَّقِيلِ

ولم أَعَادِرْ في الفِراشِ صاحِبِي يُضِلُّ الطَّلَابِ

فليس مَنْ يَطْلُبُنِي سِوَى "أنا" القَدِيمِ

جِجَارَةٌ أَكُونُ لو نَظَرْتُ للوِراءِ

جِجَارَةٌ أَصْبِحُ أو رَجومُ

سوخِي إِذَا في الرَّمْلِ، سِيفانَ النَّدَمِ

(2) - ابن السراج: الأصول في النحو 5/2-6، وينظر: ابن هشام: شرح شذور الذهب، ص327.
(3) - ابن السراج: الأصول في النحو 6/2، وينظر: ابن هشام: شرح شذور الذهب، ص327.
(4) - ينظر: ابن هشام: شرح شذور الذهب، ص325-326.
(5) - وردت النيابة في الضمير المتصل، واشترط لها ابن هشام ثلاثة شروط: الأول: أن يكون المنوب عنه منفصلاً، والثاني: أن يتفقا في المحل الإعرابي، والثالث: أن تكون النيابة للضرورة الشعرية، كقول أحدهم: وما نبالي إذا ما كنت جارتنا ألا يجاورنا إلاك دياراً
ينظر: ابن هشام الأنصاري، جمال الدين: مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تحقيق: مازن مبارك وعلي حمدالله، دار الفكر، بيروت، ط 6، 1985م، ص577.
(6) - عبد الصبور، صلاح: ديوان صلاح عبد الصبور، دار العودة، بيروت، 1998م، 1/235-236.

لا تتبعيني نَحْو مَهْجَرِي، نَشْدُتُكَ الْجَحِيمُ
وانطفئي مصابيح السماء
كي لا ترى سوانح⁽⁷⁾ الألم
ثيابي السوداء

إن الأصل أن يقول الشاعر: فليس من يطلبني "سواي القديم" لكنه جعل ضمير الرفع المنفصل موضع الضمير المتصل، أي: أضاف سوى إلى ضمير الرفع المنفصل (أنا) عوضاً من ضمير الجر المتصل (ياء المتكلم) لغايات نفسية تطفو على لغة عبد الصبور، فالأنا تبدو لديه رمزاً للذلل والانكسار، ومرآة التعاسة والشقاء، فالشاعر يصور لنا مأساة الإنسان المعاصر الذي يحيا في هذا العالم فقيراً حزيناً وحييداً مضطهداً، لا أنيس يخفف عنه همومه وأحزانه، ولا شريك يرافقه في درب المأساة والألم، لا أحد له في هذا العالم سوى نفسه التي بين جنبيه، ألا يكون ظالمًا في حقها إن منحها ياء المتكلم فحسب، بل تستحق منه أن يصرخ عاليًا مشيرًا إلى ذاته التي يتحدث عنها (أنا)، وإن كانت تلك (الأنا) خجولة لا تُساوي الكم الهائل لدلالات هذه الكلمة، فضمير المتكلم يحيط بالذات المفردة في أكثر من معنى وقد يُعبر عن الجماعة⁽⁸⁾، لكن دلالاته أخذت معنى الخصوصية في هذا السياق ليس إلا، ولو وجدت في سياق آخر لأخذت دلالات مختلفة في النص الذي ترد فيه، ف"معنى الشعر يعتمد على السياق، والكلمة لا تحمل معها فقط معناها المعجمي، بل هالة من المترادفات والمتجانسات، والكلمات لا تكتفي بأن يكون لها معنى فقط بل تثير معاني كلمات تتصل فيها بالصوت أو بالمعنى أو بالاشتقاق، أو حتى كلمات تعارضها أو تنفيها"⁽⁹⁾.

إن جمالية هذا الاستعمال الجديد انعكست عبر السياق الذي وردت فيه، فقد سيطرت الجملة الفعلية على تراكيب النص، التي كان محورها الفعل المضارع، وإن كان هناك وجودًا لفعلي الماضي والأمر، والمضارع يوحى بالسرعة وتعاقب الأحداث بصخبها وحركتها على أرض الواقع، لاسيما أن الشاعر قد حذف حرف العطف بين هذه الجمل، ليزيد من وتيرة سرعة الأحداث، وليجعل من الفاعل ضمير المتكلم حاضرًا في مسرح الأحداث، ولو استعمل الضمير المتصل في سياق الحصر، لزداد من وتيرة السرعة، لكنه بهذا التجديد جعل من الحصر مشعً الدلالة في النص، والذي ما كان ليحدث لولا هذا الانزياح اللغوي في استعمال الضمائر، كل هذا يجعلنا أن نؤكد على الدوام أن اللغة تُعرف بواسطة المعاينة وليس عن طريق العقل النظري⁽¹⁰⁾.

وإذا انتقلنا إلى شاعر آخر وهو أمل دنقل، وجدنا عنده هذا الاستعمال ذاته، ولكن بدلالة مختلفة كليًا عما

سبق عند عبد الصبور، يقول في قصيدته (حكاية المدينة الفضية)⁽¹¹⁾:

أوه.. يا حُرَّاسَهُ.. هذا أنا !!

ارفعوا الأيدي وأدوا لي التحية

ارفعوا المرزَّاج.. فالركب يسير

(7) - السوانح: مفرداها سانح، نوع من الطيَّاء، كان بعض العرب يتشامم منها، وبعضهم الآخر يتفاعل بها، ينظر: ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين: لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 2004م، (س ن ح) 490/2-492.

(8) - ينظر: جماليات الأسلوب (2)، دراسة تحليلية للتركيب اللغوي، منشورات جامعة حلب، ط 1، 1982م، ص 46.

(9) - وارين، أوستين وويليك، رينيه: نظرية الأدب، ترجمة: محيي الدين صبحي، مراجعة حسام الخطيب، المجلس الأعلى للآداب والفنون والعلوم الاجتماعية، دمشق، ط1، 1972م، ص 225.

(10) - ينظر: ناصف، مصطفى: اللغة والبلاغة والميلاد الجديد، دار سعاد الصباح، الكويت، ط1، 1992م، ص 174.

(11) - دنقل، أمل: الأعمال الكاملة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 2005م، 248.

"يدُ مولاتي" ..

ومدّت يدها (بَدْرُ البَدْرِ)

نصعدُ السُّلم: يا معراجُ ما كنتُ نبيًّا !

أنا في البُلُورِ حولي في السَّنَا: أَلْفُ أنا !

فامض يا معراجنا حولَ الجناحِ

واعزفي يا جوقةَ الميلاذِ لَحْنُ الافتتاحِ!

سَكَرَتْ كاساتُنا من حَمْرِ بابلِ

أَلْفُ خيَطِ في دِمَانا.. يَسْتَبْدُ

فقد أضاف الشاعر كلمة ألف إلى ضمير الرفع المنفصل (أنا)، فأوقع الضمير المنفصل مضافاً إليه، وهذا غير معروف في قواعد العربية، فضمائر الرفع المنفصلة لا تقع موقع المجرورات، وإذا قرأنا النصّ قراءةً متأنية نجد أنه يزخر بمعانٍ بلاغيةً عدّة، فالمقطع السابق يُحدِّثنا عن الملك شهريار كيف كان يرتقي مع معشوقته شهريار سلّم الدرج في قصره الرفيع، حتّى إنّ الشاعر قد أضفى عليه طابع القداسة والجلالة والمهابة عبر لفظ "معراج"، وكأنّه خُيِّلَ إليه بمعراج الأنبياء، هذا المُرتقى الذي كُسي بالمرايا من كلّ أطرافه التي عكست له صورته متعدّدة فبدتُ إليه من كثرتها أنّها أَلْفُ.

إنّ كلمة (ألف) وقعت في قصيدة الشاعر مبتدأً مؤخرًا خبره شبه الجملة (حولي)، والأصل إن رغب بالإضافة أن يُضيف اسم العلم ليقول: أنا.. ألف شهريار، لكنّ استعماله كلمة (أنا) كان متعمدًا لغاياتٍ نفسية، إنّها تُجسِّدُ عظمة المُلكِ وجبروته، وتُركي نيران البأس والشدة في نفوس أصحاب السيادة والسلطان، يبلغ مقدار ذكرها لديهم مبلغ صعود الأنفاس وهبوطها، ولذلك ما يساوي عبارة (ألف أنا) في نقل الحالة النفسية المرضية التي يعيشها هذا الملك؟ ومن ثمّ لا يستطيع دارس الأدب أن يُلغي الجانب النفسي في اللغة في تحليله للنص الأدبي، لأنّ اللغة ظاهرة إنسانية عامّة⁽¹²⁾، والمتكلم أثناء العملية الكلامية وقبلها وربّما بعدها ترتبط في نفسه سلسلة من العمليات العقلية والنفسية في فهم الكلمات وتكوينها وسماعها⁽¹³⁾، ولذلك نشأ علم اللسانيات النفسي، وهو العلم الذي يدرس علاقة اللغة بسلوك الإنسان وعالمه النفسي وسلوكه، فالكثير من العمليات النفسية كالدوافع والانفعالات والتفكير والإدراك والإحساس والانتباه والتخيل والذاكرة له علاقة باللغة، فهي تتأثر بهذه العمليات وتؤثر فيها، فتكوين الإنسان النفسي يكشف عن تكوينه اللغوي، أي: يكشف عن الألفاظ التي يستعملها والعبارات وطرق تركيبها⁽¹⁴⁾، وهذا ما يدفعنا إلى مخالفة البنيويين الذين يرون أنّ النصّ الأدبي لا يدرس إلا عبر اللغة ليس إلا، لذلك قدّموا مصطلحاتٍ من مثل (موت المؤلف)⁽¹⁵⁾، و(ضدّ الإنسانية)⁽¹⁶⁾ في عملية التحليل الأدبي، فالأنا عند أمل رمز العظمة والطغيان، مرآة الجبروت والسطورة، أمّا عند عبد الصبور فقد كانت رمز الذلّ والانكسار، وإذا

(12) - ينظر: السعران، محمود: علم اللغة، مقدمة للقارئ العربي، منشورات جامعة حلب، 1994م، ص 51.

(13) - ينظر: السعران، علم اللغة، ص 72.

(14) - ينظر: القضماني، رضوان: مدخل إلى اللسانيات، منشورات جامعة البعث، 1988م، ص 6-7.

(15) - ينظر: بارت، رولان: هسهسة اللغة، ترجمة: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط1، 1999م، ص 75-83.

(16) - ينظر: سلدن، رامان: النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة: جابر عصفور، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، 1988م، ص 88.

عُدْنَا إِلَى النَّصِّ وَأَعَدْنَا قِرَاءَتَهُ وَاسْتَحْضَرْنَا الْمَشْهَدَ أَمَامَ أَعْيُنِنَا نَلْمُسُ حَقِيقَةَ تَكْبَرِ وَغَطْرَسَةَ هَذَا الشُّهْرِيَّارِ⁽¹⁷⁾، فَهُوَ لَمْ يَصْعَدُ السَّلْمَ وَحِيدًا إِنَّهُ كَانَ يَصْعَدُ بِصَحْبَةِ الْحَبِيبَةِ الَّتِي كَانَ يُلَاطِفُهَا وَيَنْعَتُهَا بِأَرْقِ الصِّفَاتِ، لَكِنَّهُ لَمْ يَرَ فِي الْمِرَاةِ إِلَّا صُورَتَهُ، رَأَاهَا أَلْفَ مَرَّةٍ فَمَنْ تَكُونُ الْمَحْبُوبَةُ أَمَامَ عِظْمَةِ الْمَلِكِ وَجَلَالَتِهِ؟ وَأَيْنَ الشُّعْبُ مِنْ اِهْتِمَامِ الْمَلِكِ إِذَا لَمْ تَحْظَ الْمَحْبُوبَةُ بِمَكَانٍ فِي نَازِرِيهِ؟! كَلَّ هَذَا بَدَا لَنَا مِنَ النَّصِّ الَّذِي كَسَرْتُ إِحْدَى جَمَلِهِ قَوَاعِدَ الْعَرَبِيَّةِ، وَمِنْ هُنَا نَسْتَطِيعُ أَنْ نَعِدَّ الْخَطَابَ الشُّعْرِيَّ لُغَةً تَتَعَامَلُ جَسَدِيًّا مَعَ اللُّغَةِ، تَسْتَعِيرُ تَجَارِبَ الْإِنْسَانِ الْمَخْتَلِفَةَ لِتَحْوِلَهَا إِلَى تَجْرِبَةٍ لُغَوِيَّةٍ، وَلِذَلِكَ فَهِيَ تَجْرِبَةٌ لُغَوِيَّةٌ مَرَكِبَةٌ مَعْقَدَةٌ وَمَسَارَاتٌ تَدْخُلُ ضَمْنَ مَسَارَاتٍ، تَتَفَاعَلُ فِيهَا بَيْنَهَا لِتَشْكَلَ فِي النِّهَايَةِ مَسَارًا خَاصًّا لَا يَعْكُسُ سِوَى نَفْسِهِ⁽¹⁸⁾.

وَأخِيرًا نَرَى أَنَّ كَسْرَ قَوَانِينِ الْإِضَافَةِ مِنْ خِلَالِ جَعْلِ الضَّمِيرِ (أَنَا) مُضَافًا إِلَيْهِ عِنْدَ الشُّاعِرِينَ، كَانَ مَعَادِلًا مَوْضُوعِيًّا لِقَطْبِيَّيْنِ مُتَنَافِرَيْنِ لَا يَلْتَقِيَانِ أَبَدًا، الْعَرْشُ بِهَيْبَتِهِ وَجَلَالَتِهِ، وَالشُّعْبُ بِمَهَانَتِهِ وَانْكَسَارِهِ.

ب- إِضَافَةُ اسْمِ الْفِعْلِ:

يُسْتَعْمَلُ اسْمُ الْفِعْلِ لِلدَّلَالَةِ عَلَى مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ الْفِعْلُ، وَهُوَ اسْمٌ مَبْنِيٌّ لَا يَقْبَلُ عِلْمَةَ الْفِعْلِ، وَلَيْسَ عَلَى صِيغَتِهِ⁽¹⁹⁾.

وَقَدْ عَدَّ جَمْهُورُ النَّحَاةِ اسْمًا لِأَنَّ بَعْضَ أَسْمَاءِ الْأَفْعَالِ تَقْبَلُ بَعْضَ عِلْمَاتِ الْاسْمِ، كَالْتَنْوِينِ وَذَلِكَ نَحْوُ: أَفٍّ وَصِهِ، قَالَ سَبِيوِيَّةُ: " وَزَعَمَ [أَيُّ الْخَلِيلِ] أَنَّ بَعْضَهُمْ قَالَ (صِه) ذَلِكَ أَرَادُوا النُّكْرَةَ، كَأَنَّهُمْ قَالُوا سَكُوْتًا"⁽²⁰⁾.

وَسُمِّيَ (اسْمُ الْفِعْلِ) بِهَذَا الْاسْمِ، لِأَنَّهُ يُوَدِّي مَعْنَى الْفِعْلِ كَمَا يُوَدِّي الْمَصْدَرُ ذَلِكَ أَحْيَانًا، نَحْوُ قَوْلِكَ: (سَكُوْتًا) بِمَعْنَى اسْكُتْ، غَيْرَ أَنَّ الْمَصْدَرَ مَعْرَبٌ وَاسْمُ الْفِعْلِ مَبْنِيٌّ غَيْرُ مُتَصَرِّفٍ⁽²¹⁾.

وَيَنْقَسِمُ اسْمُ الْفِعْلِ بِحَسَبِ دَلَالَتِهِ الزَّمْنِيَّةِ إِلَى ثَلَاثَةِ أَنْوَاعٍ⁽²²⁾:

فَهُوَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ بِمَعْنَى الْفِعْلِ الْمَاضِي، مِثْلُ: (هَيْهَاتَ) بِمَعْنَى بَعْدَ، أَوْ بِمَعْنَى الْفِعْلِ الْمَضَارِعِ، مِثْلُ: (أُفٍّ) بِمَعْنَى أَتَضَجُّرُ، أَوْ بِمَعْنَى فِعْلِ الْأَمْرِ، مِثْلُ: (أَمِينٌ) بِمَعْنَى اسْتَجِبْ.

وَيَقْسَمُ النَّحَاةُ اسْمَ الْفِعْلِ بِحَسَبِ وَضْعِهِ إِلَى ثَلَاثَةِ أَنْوَاعٍ⁽²³⁾:

فَهُوَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ مَرْتَجَلًا: وَهُوَ مَا وَضِعَ مِنْ أَوَّلِ الْأَمْرِ كَذَلِكَ، نَحْوُ: (صِهْ، وَمِهْ، وَوِيْ، وَهَيْهَاتَ).

وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ مَنقُولًا: وَهُوَ مَا اسْتَعْمَلَ فِي غَيْرِ اسْمِ الْفِعْلِ، ثُمَّ نُقِلَ إِلَيْهِ، وَالنَّقْلُ إِمَّا عَنْ جَارٍ وَمَجْرُورٍ: كَعَلَيْكَ نَفْسِكَ، أَيْ: الزَّمْهَا، وَإِمَّا عَنْ ظَرْفٍ: كَدُونَكَ الْكِتَابِ، أَيْ: خُذْهُ.

وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ مَعْدُولًا: يَبْنِي عَلَى وَزْنِ (فَعَالٍ)، مِنْ كَلِّ فَعَلٍ ثَلَاثِيٍّ مَجْرَدٍ نَامٍ مُتَصَرِّفٍ، كَقَتَالٍ، وَضَرَابٍ، وَنَزَالٍ، وَخَذَارٍ.

وَاسْمُ الْفِعْلِ الْمَرْتَجَلِ وَالْمَنقُولِ سَمَاعِيٌّ، أَمَّا اسْمُ الْفِعْلِ الْمَعْدُولِ فَمَقْيَاسِيٌّ.

(17) - اسْمُ لِمَلِكٍ فَارْسِيٍّ وَرَدَ فِي التَّرَاثِ الشُّعْبِيِّ فِي قِصَصِ أَلْفِ لَيْلِيَّةٍ وَلَيْلِيَّةٍ، يَرْمِزُ بِهِ لِلْحَاكِمِ الطَّاعِيَّةِ.
(18) - الْمَوْسَى، خَلِيلٌ: قِرَاءَاتُ فِي الشُّعْرِ الْعَرَبِيِّ الْحَدِيثِ وَالْمَعَاوِرِ، اتِّحَادُ الْكِتَابِ الْعَرَبِ، دِمَشْقُ، 2000م، ص 108.
(19) - يَنْظُرُ: الزَّمْخَشَرِيُّ، أَبُو الْقَاسِمِ مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرِ: الْمَفْصَلُ فِي صِنْعَةِ الْإِعْرَابِ، دَارُ الْهَلَالِ، بَيْرُوتَ، ط 1، 1993م، ص 165.
(20) - سَبِيوِيَّةُ، الْكِتَابُ، 302/3.
(21) - يَنْظُرُ: الْأَسْتَرْبَادِيُّ، رِضِيِّ الدِّينِ: شَرْحُ الرِّضِيِّ عَلَى الْكَافِيَّةِ، مَطْبَعَةُ الشَّرْكَةِ الصِّحَافِيَّةِ الْعُثْمَانِيَّةِ، 1310هـ، 73/2.
(22) - الزَّمْخَشَرِيُّ، الْمَفْصَلُ، ص 193.
(23) - يَنْظُرُ: الزَّمْخَشَرِيُّ، الْمَفْصَلُ، 196-199، وَالْأَزْهَرِيُّ، خَالِدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ: شَرْحُ التَّصْرِيحِ عَلَى التَّوْضِيحِ، الْقَاهِرَةُ، د.ت، 197/2.

ويفيد اسم الفعل الدال على الطلب المبالغة والتوكيد، ف(صه) مثلاً أكد وأبلغ في الزجر من (اسكت)، و(مه) أكد وأبلغ من انكف، وذلك لأنه يراد بها الحدث المجرد، ولذلك هي لا تتصل بالضمائر صاحبة الحدث، فلا يُقال صها ولا صهوا، كما يقال اسكتنا واسكتوا، بل يُقال بلفظ الإفراد دوماً وذلك اكتفاءً بالحدث⁽²⁴⁾.
وإذا كانت أسماء الأفعال تحمل دلالات الأفعال، فإنها لا تُعامل كسائر الأسماء من حيث التعريف والإضافة والنداء، وقد ورد في الشعر المعاصر شواهدٌ وقعت فيها بعض أسماء الأفعال موقع المضاف إليه، وهذا أمر جديد غير معروف في قواعد العربية، لم نقف على نظير له في اللغة المسموعة.
من ذلك قول بدر شاكر السياب في قصيدته (اللقاء الأخير)⁽²⁵⁾:

شفتاك في شفني عالقان- والنجم الضئيل
يلقي سنه على بقايا راعشاتٍ من عناقٍ -
ثم ارتخت

عني يدك، وأطبق الصممتُ التَّقييل.
يا نشوةً عبّري، وإغفاءً على ظلِّ الفرائق
خلّوا، كإغماءِ الفراشة من دُهورٍ وانتشاء...
دوماً إلى غير انتهاء !

يا همسةً فوق الشِّفاء
ذابت فكانت شبيهةً آه،
يا سكرةً مثلَّ ارتجافاتِ الغروب الهائماث
رانت كما سكنَ الجناحُ وقد تناءى في الفضاء
غرقى إلى غير انتهاء
مثلَّ النجوم الأفلات.

قد أوقع الشاعر اسم الفعل (آه) الذي يحمل معنى الفعل أتوجع مضافاً إليه، وهذا غير معروف في قواعد العربية، إذ يقع اسم الفعل (آه) موقع فعله وليس موقع مصدر الفعل أيّاً كان موقعه الإعرابي⁽²⁶⁾، ولكن هذا الاستعمال ليس عن جهل بقواعد العربية، وإنما عن وعي بلاغي وذوق شعري جمالي رائع، فاسم الفعل (آه) يحمل معنى الألم أكثر ممّا يحمله الفعل أتألم، وهذا حال سائر أسماء الأفعال تحمل معنى أبعد وأعمق في الدلالة من أفعالها، والشاعر يُريد أن يُخبرنا عن شدة ألمه وعذابه بسبب فراق المحبوبة، فلم يجد ما يُجسّد مقدار ألمه مثل اسم الفعل (آه)، وهذا ما دفعه أن يُضيف إليه شبهه، ثم إن وقوع اسم الفعل موقع المضاف إليه منح السياق شحنة انفعالية

(24) - السامراني، فاضل صالح: معاني النحو، دار الفكر ناشرون وموزعون، عمان، 4، 2009م، 37/4.

(25) - السياب، بدر شاكر: ديوان بدر شاكر السياب، دار العودة، بيروت، 2005م، 290-289/1.

(26) - استعمل السياب اسم الفعل (آه) بمعنى مصدر فعله (الألم) في ديوانه موقعاً إياه أكثر من موقع إعرابي غير المضاف إليه، نحو قوله: أيُّ ثغرٍ مسّ هاتيك الشفاها
ساكباً شكواه آها.. ثم آها ؟

ينظر: السياب: ديوان بدر شاكر السياب، 230/1.

وسار على شاكلته صلاح عبد الصبور الذي يقول:

أيامي موحشةً ولياليّ تؤانسها الآه

ينظر: عبد الصبور: ديوان صلاح عبد الصبور، 129/1.

قوية ما كانت تنطبع في وجداننا لولا هذا الاستعمال الجديد الذي تفاعل مع النص الذي خيّم على ألفاظه مفردات الحزن والأسى⁽²⁷⁾، وهذه الجرأة على كسر نظام الجملة العربية تُعدّ جملة الخصائص التي تمنح السيّاب الريادة في شعر التفعيلة، ليس فقط لأنّه أوّل من أرسى دعائم شعر التفعيلة، بل لروعة الانزياحات اللغوية التي تراءت لنا في شعره، من حيث تنوعها، وغازاتها، والإيحاءات الجمالية التي تشعّ من سياقها، ويُحمد للسيّاب قوله: " ومهما يكن، فإنّ كوني، أنا ونازك أو باكثير أوّل من كتب الشعر أو آخر من كتبه، ليس بالأمر المهم، وإتّما الأمر المهم هو أن يكتب الشاعر فيجيد فيما كتبه، ولن يشفع له - إن لم يجد - أنّه كان أوّل من كتب على هذا الوزن، أو تلك القافية..."⁽²⁸⁾.

وقد يكون اللجوء إلى هذا الاستعمال الجديد هروباً من ذكر ضمير المتكلم، فكلمة (أه) تعني أتألم، فالمتألم هو المتكلم حصراً، ولا يمكن أن يحمل اسم الفعل دلالة الغائب أو المخاطب، فهو يريد أن يُحدّثنا عن ألمه دون أن يُصرّح مباشرة، لا لأنّ اسم الفعل أبلغ من فعله، وهذه الحداثة اللغوية التي كان رائدها بدر شاكر السيّاب جعلته أبرز المجددين في لغة الشعر، دون الإساءة إلى لغة التراث ودون النيل منها، ممّا جعل نزار قباني يرى فيه روعة التجديد بأدبٍ وصمت، صمتٍ يشعر به كلّ متلقٍ ذي ذوقٍ أدبيٍّ ورهافة حسّ، يقول: " بدر شاكر السيّاب لم يقتل أحداً باسم الحداثة، ولا أتذكر أنّه ظهر على شاشة التلفزيون مرّةً وببده مسدس.. وقال: (أنا رسول الحداثة، وكلّ من لا يتبعني سوف أقتله)، السيّاب اشتغل بصمتٍ، وجدّد بصمت، ومات بصمت "⁽²⁹⁾.

ويبدو أنّ هذا الاستعمال الجديد على اللغة العربية بات ميزةً أسلوبيةً في شعر السيّاب، يقول السيّاب في قصيدته (يا نهر)⁽³⁰⁾:

يا نهرُ عادتْ إليك من أيدٍ اللّحودِ ومن حواءِ الهالكينِ
راعيك في الزمن البعيد، يُسرّخ البصرَ الحزينِ
في ضفّتيك ويسألُ الأشجارَ عندك عن هواه
أوراقها سقطتْ وعادتْ ثمّ أذبلها الخريفُ
وتبدلتْ عشرين مرّه.

هيهات يسمّع، إذ تُوسّوس في الدجى، أصداء آه
بالأمس أطلقها لديك ثرناً في جرس الحفيف.
كم قبلةً عادتْ دوائر في مياهاك مُستسيرة⁽³¹⁾،
دُنياهُ كانتْ أمس فيك، فهل تعود إلى الحياه؟

رأينا أنّ السيّاب قد أوقع اسم الفعل (أه) مضافاً إليه، ونحن نلمس في هذه الإضافة ما رأيناه في الشاهد السابق، وممّا يلفت نظرنا في هذا السياق ناحية جديدة جعلت الشاعر يعتمد إلى أن يضيف اسم الفعل (أه) عوضاً من

(27) - كثرت مفردات الحزن والأسى والألم على شعر الشاعر في مجموعته (أزهار وأساطير) والتي منها النص الذي نحلله، لتعكس حالته النفسية نتيجة انكسار عاطفة الحب لديه وفشل التجربة العاطفية وقتها، ينظر: حسن، عبد الكريم: الموضوعية البنوية، دراسة في شعر السيّاب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 1983م، ص118-123.

(28) - علوش، ناجي: السيّاب شيء من حياته، مقدمة ديوان بدر شاكر السيّاب، ص86.

(29) - قباني، نزار: الأعمال الشعرية والنثرية الكاملة، منشورات نزار قباني، بيروت، دت، 424/8.

(30) - السيّاب: ديوان بدر شاكر السيّاب، 245/2.

(31) - استسر القمر: أي اختفى ليلة السرار، وهي آخر ليلة في الشهر، وقد استعمل الشاعر الكلمة لغير القمر، وهو استعمال غير معروف، ينظر: ابن منظور: لسان العرب، (س ر ر).

المصدر (ألم) وهي الناحية الإيقاعية، فالشاعر أراد الحفاظ على حرف الروي الذي انطلق منه وهو الهاء الساكنة، وهذا الإيقاع يتلاءم مع إيقاع النفس وصدائها إيقاع الألم المكبوت الذي يريد الشاعر أن يصل مداه إلى عنان السماء، ولذلك كان الشاعر مهتمًا بمستوى الإيقاع الداخلي فكلُّ من الهمزة والهاء حرف يخرج من الحلق⁽³²⁾ وإيقاعه بعد المد يُشعر ككأنك تلفظه من الجوف، وهذا يجعلنا نعيش مع الشاعر مقدار مأساته ونعائين معه عظيم أمه.

قد جاءت هذه الإضافة الجديدة منسجمة مع وتيرة التراكيب وفعاليتها الدلالية في النص، فقد بدأ الشاعر النص بالنداء الذي وجّه لغير العاقل، فمن المحال أن يكون غايته إقبال المنادى، وإنما غايته في مثل ذلك بواعث مشوقة إلى استحضار المنادى الذي تشدّه إليه رابطة المكان المقدّسة لدى الشاعر⁽³³⁾، كما بدت أداة النداء الواقعة في هذا النصّ المليء بالحسّ الطاغي والموقف المفعم صيحة أو صرخة، قد أطلقها الشاعر عبر هذه الأداة التي يقول فيها الدكتور محمد أبو موسى: إنها ضمّت مقطعًا صوتيًا مفتوحًا يرسل الصوت في امتدادٍ متّسع⁽³⁴⁾، ثمّ تصاعدت موجة الحزن عبر التبادل في استعمال الأفعال، فقد تناوب الفعل الماضي والمضارع في التناوب على المعاني الدلالية، لكنّ الغلبة كانت للفعل الماضي، الذي يرتبط بالذكريات المحزنة، على حين يمتزج حاضره بالأسى لفراق المكان والأحباب، وكان التقابل بين الماضي والحاضر في قمته عند الكسر اللغوي الذي ارتكبه الشاعر عندما قابل بين اسم الفعل الماضي (هيهات) الذي يحمل معنى الفعل بعدّ، لأنّ الماضي من المحال أن يعود، وبين اسم الفعل (آه) الذي خرج من طبيعته الدلالية في التعبير عن الفعل (أتألم) ليأخذ معنى مصدره عندما وقع مضافًا إليه، وفي دلالة المصدر ثباتٌ ورسوخ لبقاء معنى الفعل وزوال عنصر الزمن، فالألم باقٍ لا محالة في عالم الغربية والبعد عن الوطن.

وهذا هو الشعر وإحدى خصائصه كسر نظام اللغة، أو على حدّ تعبير (فاليري): لغة الشعر دائمًا في حالة حلم⁽³⁵⁾، ومعروف أنّ الحلم له لغته التي تخالف لغة اليقظة في خصائصها، فالشعر كما قال جيرارد جينيت: "هو وهم اللغة الضروري وحلمها المبدع ومصدر فعاليتها المستمر"⁽³⁶⁾.

ويبدو أنّ فعالية كسر نظام اللغة لا تظهر إلا في أثناء تجليات النصّ، لأنّ النصّ وحدة لغوية كلية مكتملة دلاليًا مترابطة الأجزاء وتواصلية في الوقت نفسه، لأنّها ذات طابع تعبيرى أو إبلاغي، فهو يشمل تتابعًا محدودًا من علامات لغوية لها بداية ونهاية، متماسكة في ذاتها يتبع بعضها بعضًا، ومن هنا ترتبط في النصّ الأجزاء السابقة باللاحقة، وتشير بوصفها كلاً لغويًا متماسكًا، وبمشاركة السياق الخارجي، إلى وظيفة تواصلية مدركة، بين الكاتب والقارئ⁽³⁷⁾.

ج- إضافات جديدة غير مألوفة:

يبدو أنّ الشعر المعاصر له خصوصية في هذا السياق، إذ وردت فيه إضافات تخرج على قواعد الإضافة لغاياتٍ جديدة وإن حملت الشكل العام للإضافة، لتضفي على التركيب جمالاً خاصًا، ذلك أنّ التركيب الإضافي

(32) - للهمزة والهاء مخرجٌ نسبوهُ إلى أقصى الحلق، ينظر: قدور، أحمد محمد: مدخل إلى فقه اللغة العربية، دار الفكر، دمشق، ط 2، 1999م، ص 187.

(33) - ينظر: أبو موسى، محمد: دلالات التراكيب، دراسة بلاغية، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 2، 1987م، ص 261.

(34) - ينظر: أبو موسى، دلالات التراكيب، ص 262.

(35) - ينظر: فضل، صلاح: نظرية البنائية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2003م، ص 252.

(36) - ينظر: فضل، نظرية البنائية، ص 252.

(37) - ينظر: الجاسم، محمود حسن: تأويل النصّ القرآني وقضايا النحو، دار الفكر، دمشق، ط 1، 2010م، ص 57.

يمتلك قدرةً تكثيفية كبيرة، إذ يجمع بين عالمين اثنين في موقفٍ لا يُعني الواحد منهما عن الآخر، فنحن نريد ملامح من هذا وأخرى من ذلك⁽³⁸⁾.

وقد وقفنا عند ديوان نزار قبّاني فوجدنا لديه تركيبًا إضافيًا حاد فيه عن قواعد الإضافة المعروفة والشائعة، يقول نزار قبّاني في قصيدته (حُبلى)⁽³⁹⁾:

لا تَمْتَع !

هي كَلِمَةٌ عَجَلِي

إِنِّي لأشعرُ أَنِّي

حُبلى !!

وصرختُ كالمسوعِ بي:

"كلاً" !

سنمزقُ الطّفلَا

وأردتُ تطرُدني

وأخذتُ تَنسُمُنِي

لا شيءٌ يُدهشني

فلقد عرفْتُكَ دائماً ندلاً..

*

وبعثتُ بالخدّامِ يدفعني

في وَحْشَةِ الدّربِ

يا مَنْ زرعتَ العارَ في صُلبي..

وكسرتَ لي قَلبي

ليقولَ لي:

" مولاي ليس هنا.. "

مولاهُ أَلْفُ هنا..

لكنَّهُ جَبْنا

لَمّا تأكّد أَنِّي حُبلى

فقد عمد الشاعر إلى إضافة كلمة (ألف) إلى اسم الإشارة ظرف المكان (هنا) بغية تخصيصها، وهذه الإضافة تُخالف القواعد العربية المألوفة، فالظرف لا يقع مضافاً إليه في لغة العرب، لكننا نجد في هذا التركيب إشعارات من ضياء البلاغة الأخاذ. فهذا الانحراف اللغوي صورةً فريدة عن توكيدٍ لفظي يفترض تكرار الظرف (هنا) ألف مرّة، وبالرغم من أنّ التكرار فيه بلاغة وفصاحة⁽⁴⁰⁾، فقد استطاع الشاعر بهذا الاختصار والتكثيف أن

(38) - ينظر: الداية، جماليات الأسلوب (2)، ص 46.

(39) - قبّاني، نزار: الأعمال الشعرية الكاملة، 1/340-341.

(40) - ينظر: السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن، الإتيقان في علوم القرآن، تعليق الدكتور مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، دمشق، ط 2، 2006م، 848/2.

يحمل دلالة هذا التوكيد وحالته النفسية وهو يتلفظ به، فالضحية المسكينة التي عُزِّرَ بها توقن حقَّ اليقين بوجود مفترسها الذي سلبها كرامتها، وأرداها صريعة الرذيلة، وهو بهذا التركيب يجسّدُ أمامنا انفعالها وتوتّرَها وهذيانها، وهي تُطرد من دار قاتلها الذي يأبى لقاءها ويدّعي خدمه عدم وجوده.

كما أنّ هذا الانزياح التركيبي يجعل المتلقي يعيش حالة الارتجاف، ويُشعره بالقشعريرة ليعاين هذا الموقف المأساوي لتلك الفتاة التي عُذِرَ بها من جهة، وموقف الكره والاشمئزاز من ذلك البغيض الذي يحيا في كلّ زمانٍ ومكان من جهةٍ أخرى.

وقد تضافر هذا الاستعمال مع العناصر التركيبية الأخرى في تشكيل الأبعاد الدلالية للنص، فعلى صعيد اختيار الضمائر قام نزار باستعمال ضمير المتكلم متقمّصاً شخصية تلك الفتاة وهو يسرد لنا أحداث ما جرى معها، وهذه الطريقة في سرد الأحداث مبتكرة في عالم الرواية، نقلها شعراء الحداثة إلى ميدان الشعر، ولا تخفى جمالية تحوّل راوي الأحداث إلى شخصية أساسية في بؤرة الأحداث، لأنّه بذلك يعبر عن منظورٍ محدّد، يدعوه إلى النفاذ إلى صلب الفكر الإنساني من داخله، ورصد حركة البواطن بصدق⁽⁴¹⁾، وفي مقابل ضمير المتكلم كان ضمير المخاطب، الذي تمثّل في المقطع الأول بشخصية ذلك الإنسان النذل الذي غرر بتلك الفتاة المسكينة، فقد كان حاضرًا معها وهي تحدّثه عن أثر جريمته وكيف أنّها تحضن في رحمها عار تلك الجريمة، لكنّه غاب عنها في المقطع الثاني، ولم يعد ماثلاً أمام ناظرها، مع أنّها ظلّت تخاطبه برغم غيابه، وكأنّها بطريقٍ غير مباشرة تخاطب الضمير الإنساني ليعايش مأساتها وكربتها، ولا يوجد مثل الخطاب في الإيضاح⁽⁴²⁾، فالواقع يتمّ إنتاجه من جديد عبر اللغة، والذي يتكلم يولّد بخطابه الحدث والتجربة، فيصبح الموقف الملازم لممارسة اللغة قد أضفى على فعل الخطاب وظيفة مزدوجة: تمثيل الواقع لدى المتكلم، وإعادة تمثيله لدى المستمع⁽⁴³⁾، أمّا ضمير الغائب فقد غاب عن مسرح النص، ولم يظهر إلا مع الكسر اللغوي في التركيب الإضافي "مولاه ألف هنا"، وكأنّ غياب ضمير الغائب قد غدا انعكاساً لغياب الضمير الإنساني، وغياب القيم والأخلاق الفاضلة، فتصاحب الكسر اللغوي مع الكسر الروحي والعاطفي للإنسان الذي يجد نفسه وحيداً مستغلاً في عالمٍ لا يبالي بالروح والعاطفة.

وعلى ما سبق نجد في هذا الاستعمال اللغوي الجديد الذي خالف طبيعة اللغة انعكاساً للمفارقة الاجتماعية والحياتية على أرض الواقع، لأنّ اللغة منظومة علامات أودعها مراس الكلام في الجمهور المتكلم، وهذه المنظومة ناتجة عن تبلور اجتماعي، والطبيعة الاجتماعية هي طابع داخلي للمنظومة، إذ لا توجد حقيقة لسانية خارج الديمومة والجمهور المتكلم⁽⁴⁴⁾.

كما نجد في هذا التجديد الاستعمالي للغة قيمةً جماليةً ملتحمَةً بالقيم الجمالية الأخرى للنص، ولذلك يجب النظر إلى النصّ الأدبي وسياقه وتحليل مكوناته اللغوية للوصول إلى قيمٍ تعبيرية في أثنائها، فعلى الدارس أن ينظر إلى ائتلاف الجمل حول محورها، ومتابعة التركيب اللغوي ضمن المحاور، ومن ثمّ الربط بتواتر السياق

(41)- فضل، صلاح: الرواية الجديدة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط 1، 2002م، ص 113.

(42)- ينظر: أبو موسى، دلالات التراكيب، دراسة بلاغية، ص 71.

(43)- فضل، صلاح: أساليب السرد في الرواية العربية، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط 1، 2009م، ص 83.

(44)- هذا ما ذهب إليه فرديناند دي سوسير، ينظر في تعريف فرديناند دي سوسير للغة: دي سوسير، فرديناند: محاضرات في الألسنية العامة، ترجمة: يوسف غازي ومجيد النصر، دار نعمان للثقافة، جونيه، لبنان، ط 1، 1984م، ص 19-22. وينظر: غارمادي، جولييت: اللسان الاجتماعية، ترجمة: خليل أحمد خليل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 1990م، ص

وتماوجه⁽⁴⁵⁾. وهذا ينقلنا إلى قول الناقد بول روبرتس: "إنَّ الشعراء يرتكبون (الانحرافات) لأنهم يستخدمون القواعد النحوية بوصفها نقطة انطلاق ينطلقون منها، يوترونها ويُجربون بها محاولة الحصول على أكثر الطرق فاعليةً وتأثيرًا لقول ما يُريدون"⁽⁴⁶⁾، وقد طَبَّق بول روبرتس مقلته هذه على بيتين في افتتاح إحدى قصائد الشاعر الأمريكي (إ.إ.كامنجز) كسر فيهما قواعد النحو المألوفة، وأعاد روبرتس صياغتهما على وفق القواعد السليمة، وعلَّق على هذه الصياغة الصحيحة بأنَّها قد خرجت على ماهية الشعر وفقدت سحر الشاعرية، يقول: "إننا لو أعدنا صياغتهما على ما تقتضيه قواعد النحو، نكون قد نحينا الشعر جانبًا"⁽⁴⁷⁾ ثم يُردف: "إنَّ كامنجز لم يكن خارجًا على قواعد النحو، لأنَّه غير مكترثٍ، أو لأنَّه لا يعرفُ تعبيرًا أفضل، ولكنَّه عن عمدٍ تامٍ يُريدُ أن يحصلَ على تأثيرٍ شعريٍّ معين، وكلُّ الشعراء يفعلون هذا، ولو أنَّ بعضهم- مثل كامنجز- يفعل هذا أكثر من غيره"⁽⁴⁸⁾. وهذا لا يعني أنَّ ماهية الشعر تكمن في مجانفته قواعد النحو، وإنَّما تُصبح هذه المخالفة جزءًا من بنية القصيدة، وليست من بوابة الضرورة الشعرية، وإلا لما قال سيبويه، وهو يتحدث عن قضايا تتعلق بالكلمة المفردة التي لا صلة لها بالضرورة الشعرية لا من قريبٍ ولا بعيد: " اعلم أنَّه يجوز في الشعر ما لا يجوز في الكلام"⁽⁴⁹⁾.

أبرز نتائج البحث

- ✓ عرض البحث بعضًا من مظاهر الإضافة الجديدة التي لا عهد للغة عصر الاحتجاج بها، وقد بيَّن أبعاد القضية النحوية التي يرى الجِدَّة فيها، وبعد ذلك كشف عن الأسرار البلاغية التي تكمن خلف هذا التجديد.
- ✓ إذ كان لهذا التجديد النحوي أثرٌ بلاغيٌّ جماليٌّ مرتبطٌ بالسياق الذي ورد فيه، فقد تضافر مع سائر معطيات النَّص بما في ذلك العناصر التركيبية التي انسجمت مع القواعد لتقدِّم قيمةً بلاغيةً ودلاليةً يكشف عنها النَّص بأكمله، فإنَّه يتعذر تقديم تلك الظواهر النحوية التي جدَّدت روح قواعد العربية وأثرها البلاغي في معزلي عن السياق الذي وردت فيه، وهذا يؤكِّد ضرورة الاهتمام بسياق الظاهرة والعناية به من أجل توصيف الظواهر النحوية والبلاغية، ونعني بالسياق هنا كلَّ معطيات لغة النَّص من صوتٍ ومفرداتٍ وتراكيب وعلامات ترقيم مجتمعةً، وإن كان الجانب التركيبي هو المعني بالدرجة الأولى.
- ✓ أراد البحث أن يُبرز البلاغة بثوبها الحقيقي الذي غاب عن مشهد الدراسات البلاغية، فالبلاغة ليست قوالب جامدة، ولا هي بالعلم الذي يُحاط بأسوار التعريفات والحدود، إنَّما هي حالة من الفنِّ والإبداع الخلاق، ومراة تعكس جمالية اللغة، تُبرز ما فيها من تجليات ساحرة، فنثري الأديب بطاقات لغوية تكتسي بهالات الذوق النابض بالجمال.
- ✓ أكَّد البحث في مجمله على ضرورة العودة إلى النصوص الأدبية شعرًا كانت أم نثرًا من أجل الوصول إلى دراساتٍ جديدة في النحو والبلاغة، تُخرج النَّحو من أسر الدراسات التقليدية الجامدة، التي تُهمل البعد السياقي والجانب التحليلي التطبيقي.
- ✓ سلَّطت القيمة الجمالية الناتجة عن تجديد القواعد الضوء على ضرورة عزل الشعر عن النثر في الدراسة النحوية، وهذا ما أكَّده عددٌ من النقاد قديمًا وحديثًا عند تعليقهم على الضرائر الشعرية، التي ظهرت في

(45)- ينظر: الداية، فايز: جماليات الأسلوب (2)، ص 39.

(46)- ينظر: عبد اللطيف، ظواهر نحوية في الشعر الحر، ص 24.

(47)- ينظر: عبد اللطيف، ظواهر نحوية في الشعر الحر، ص 25.

(48)- ينظر: عبد اللطيف، ظواهر نحوية في الشعر الحر، ص 25.

(49)- سيبويه: الكتاب، 26/1.

شعر كبار الشعراء المحتجّ بلغتهم، إذ أدّت التسوية فيما بينهما إلى ظلم الشعر والنثر على حدّ سواء، فإنّ للشعر خصوصيةً فنيّةً وجماليةً تميزه من النثر وتدعوه إلى وسائل تركيبية وأدائية من شأنها أن تخلق في لغته ظواهر تركيبية لا يصحّ إلزام لغة النثر بها، ولا يجوز معاقبة الشعر بمنعه عن الخوض فيها تحت مفاهيم الخطأ، وإسدال الستار على دراسة هذه المظاهر نحوياً وبلاغياً.

المصادر والمراجع

1. ابن السراج، أبو بكر محمد بن سهل (1988م): الأصول في النحو، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3.
2. ابن هشام الأنصاري، جمال الدين (1988م-1989م): شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، ومعه كتاب منتهى الأرب بتحقيق شذور الذهب: لمحمد محيي الدين عبد الحميد، منشورات جامعة البعث.
3. ابن هشام الأنصاري، جمال الدين مغني اللبيب (1985م): عن كتب الأعراب، تحقيق: مازن مبارك وعلي حمدالله، دار الفكر، بيروت، ط 6.
4. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين (2004م): لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3.
5. أبو موسى، محمد (1987م): دلالات التراكيب، دراسة بلاغية، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2.
6. الأزهرى، خالد بن عبد الله: شرح التصريح على التوضيح، القاهرة.
7. الأستربادي، رضي الدين (1310هـ): شرح الرضي على الكافية، مطبعة الشركة الصحافية العثمانية.
8. بارت، رولان (1999م): هسهسة اللغة، ترجمة: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط1.
9. الجاسم، محمود حسن (2010م): تأويل النص القرآني وقضايا النحو، دار الفكر، دمشق، ط 1.
10. حسن، عبد الكريم (1983م): الموضوعية البنيوية، دراسة في شعر السياب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1.
11. الداية، فايز (1982م): جماليات الأسلوب (2)، دراسة تحليلية للتركيب اللغوي، منشورات جامعة حلب، ط 1.
12. دنقل، أمل (2005م): الأعمال الكاملة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2.
13. دي سوسير، فرديناند (1984م): محاضرات في الألسنية العامة، ترجمة: يوسف غازي ومجيد النصر، دار نعمان للثقافة، جونيه، لبنان، ط 1.
14. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر (1993م): المفصل في صنعة الإعراب، دار الهلال، بيروت، ط1.
15. السامرّائي، فاضل صالح (2009م): معاني النحو، دار الفكر ناشرون وموزعون، عمّان، ط4.
16. السعران، محمود (1994م): علم اللغة، مقدمة للقارئ العربي، منشورات جامعة حلب.
17. سلدن، رمان (1988م): النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة: جابر عصفور، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة.
18. سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر: الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ط1.

19. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (2006م): الإتيقان في علوم القرآن، تعليق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، دمشق، ط 2.
20. السيّاب، بدر شاكر (2005م): ديوان بدر شاكر السيّاب، دار العودة، بيروت.
21. عبد الصبور، صلاح (1998م): ديوان صلاح عبد الصبور، دار العودة، بيروت.
22. عبد اللطيف، محمّد حماسة (2001م): ظواهر نحوية في الشعر الحرّ، دراسة نصّية في شعر صلاح عبد الصبور، دار غريب، القاهرة.
23. علوش، ناجي (2005م): السيّاب شيء من حياته، مقدمة ديوان بدر شاكر السيّاب، دار العودة، بيروت.
24. غارمادي، جولييت (1990م): اللسانة الاجتماعية، ترجمة: خليل أحمد خليل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1.
25. فضل، صلاح (2009م): أساليب السرد في الرواية العربية، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط 1.
26. فضل، صلاح (2002م): الرواية الجديدة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط 1.
27. فضل، صلاح (2003م): النظرية البنائية في الأدب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
28. قباني، نزار: الأعمال الشعرية والنثرية الكاملة، منشورات نزار قباني، بيروت.
29. قدور، أحمد محمد (1999م): مدخل إلى فقه اللغة العربية، دار الفكر، دمشق، ط 2.
30. القضماني، رضوان (1988م): مدخل إلى اللسانيات، منشورات جامعة البعث.
31. الموسى، خليل (2000): قراءات في الشعر العربي الحديث والمعاصر، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، م.
32. ناصف، مصطفى (1992م): اللغة والبلاغة والميلاد الجديد، دار سعاد الصباح، الكويت، ط 1.
33. وارين، أوستين و ويليك، رينيه (1972م): نظرية الأدب، ترجمة: محيي الدين صبحي، مراجعة: حسام الخطيب، المجلس الأعلى للآداب والفنون والعلوم الاجتماعية، دمشق، ط 1.

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Çatışmanın Dinamikleri: Klasik Dönem İslam Felsefesinde Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine

Yazar: Fehrullah Terkan

(Ankara: Elis Yayınları, Ocak 2019, 2. Baskı, 317 sayfa, ISBN: 978-975-8774-42-5)

Değerlendiren / Reviewed by

Fatih Gökhan TEVFİKOĞLU

İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
Din Felsefesi Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi
İnönü University, Institute of Social Sciences, Programme in Philosophy And Religious
Department of Philosophy of Religion Post Graduate Student
Isparta/Türkiye
fatihgokhantevfikoglu@gmail.com | orcid.org/0000-0001-8272-8967

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Kitap İncelemesi | Book Review

Geliş Tarihi | Received: 19 Haziran / June 2022

Kabul Tarihi | Accepted: 23 Ekim / October 2022

Yayın Tarihi | Published: 20 Aralık / December 2022

Atıf | Cite as: Fatih Gökhan Tefvikoğlu, “Kitap Değerlendirmesi”, Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri: Klasik Dönem İslam Felsefesinde Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, (Ankara: Elis Yayınları, Ocak 2019), *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49 (Aralık 2022/2), 351-359.

İntihal | Plagiarism: Bu makale en az 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.

Copyright © Published by Suleyman Demirel University Faculty of Theology Isparta/Turkey

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

Mail: ilahiyatdergisi@sdu.edu.tr

Çatışmanın Dinamikleri: Klasik Dönem İslam Felsefesinde Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine

Felsefe ve din çatışır mı? Bu soruyu tarih boyunca sorulmuş en önemli sorulardan biri olarak addetmek gerekir. Felsefeyle tanışmış birçok dindarın aklına takıldığı bu problem, İslam filozoflarının da ciddiye ele aldığı bir problemdir. Bu iki alanın geniş anlam içerikleriyle birbirlerini dışladıklarını söylemek zordur. İnsan ve kültür bağlamında düşünüldüğünde geri planda bu iki alanı birleştirmek kolay görünür. Ancak bu iki alanın birçok müntesibi birbiriyle çatışma mahiyetine sahip felsefe ve din terimlerini ciddiye almışlardır. Acaba felsefe ve din arasındaki ciddiye alınan bu uzlaşmazlık nereden kaynaklanmaktadır?

Klasik dönem İslam felsefesinin en önemli problemlerinden biri felsefe ve din arasında çatışma/uzlaşma problemidir. Elis Yayınları'ndan 2019 yılında ikinci baskısı yapılan *Çatışmanın Dinamikleri Klasik Dönem İslam Felsefesinde Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*¹ isimli, *Fehrullah Terkan*'a² ait olan kitap, bu konudaki tezleri ve tespitleri bakımından önemli çalışmalar arasında yer almaktadır.³ Bir giriş ve üç ana bölümden oluşan eserde felsefe ve din ilişkisi özellikle "çatışma" göz- lüğünden bakılarak ele alınmaktadır. Kitapta konuya dair aslî kaynaklara öncelikle başvurulduğu ayrı- ca ikincil kaynaklardan da derinlemesine yararlanıldığı gözlemlenebilir. Terkan'a göre felsefe ve din arasındaki çatışma geleneksel ve popüler açıklamalarda gösterildiği şekliyle, "felsefe düşmanlığı" veya "dinî tutuculuk" yaftalamasıyla basitleştirilmemelidir; çatışmanın ilk müsebbibi din ise çatışmayı tahrik eden taraf da felsefedir. (12) Giriş kısmında, Kindî ve Ebû Bekr Zekeriyâ er-Râzî'nin ve bunla- ra benzer görüşlere sahip diğer isimlerin görüşleri hakkında, sırasıyla daha "uzlaştırmacı" ve "dışlayı- cı" olduğu yorumları yapılarak çalışmanın kapsamı dışında bırakıldığı söylenmektedir. (20) Dolayısıy- la bu kitapta uzlaştırma çabası içinde gibi görünen isimlerin aslında uzlaştırma yapıp yapmadığı değer- lendirilmektedir. Bu bakımdan kitap, yeterince titiz olarak araştırılmadan, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün tam bir uzlaştırma yaptığı fikrini dile getiren çalışmalara itiraz hüviyetindedir.

¹ Eser, "İslam felsefesi tarihinde din ve felsefe arasındaki ilişki konusunda alanın araştırmacılarına yeni ve orijinal bir tarih okuması sunduğu iddiasıyla" 2007 yılında literatüre girmiştir. Başlıktaki "Klasik Dönem İslam Felsefesinde" ifadesi 2019 yılındaki ikinci baskıya eklenmiştir. İkinci baskıda imla hataları düzeltilmiş, dipnotlarda ekleme-düzelme yapılmıştır. Transliterasyon sistemi kullanılmıştır. Eser, yazım ve Türkçenin kullanımı açısından da örnek alınabilecek çalışmalardandır.

² Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı. fterkan@ankara.edu.tr orcid.org/0000-0003-2438-0346

³ Kitabın birinci baskısına, 2008 yılında İslam Araştırmaları Dergisi 20. sayısında, Mehmet Zahit Tiryaki tara- findan inceleme yazılmıştır. Tiryaki, İslam düşüncesinin erken dönemlerinden itibaren felsefe, kelam ve ta- savvuf arasındaki dinamik tartışmanın önemini vurgulamaktadır. Bu üç alanın birbiriyle irtibatında en makul sonucun, "diğerlerini olumsuzlayarak bu üç alandan sadece biri üzerinde mutlak bir telif amacı güden ve son tahlilde bu üç alandan sadece birinin lehine bir istikamette seyreden indirgemeci bir yaklaşımdan ziyade her üç alana da insan düşüncesinin farklı derinlik arayışları olarak bakmak" olduğunu düşünmektedir. Bu ince- leme yazısından farklı olarak, çalışmamın, söz konusu kitabın bölümlerinde ifade edilen fikirleri daha ayrıntı- lı gösterip değerlendirmesiyle ayrıldığı söylenebilir. Ayrıca ben burada dine eleştirel yaklaşan bir felsefe le- hine olumlu tercih belirtiyorum. Tiryaki'nin yorumundan farklı olarak, tasavvuf ve kelam alanlarındaki dine bağlılık olgusunu felsefi bilginin epistemik değeri konusunda dezavantaj olarak addediyorum.

“Felsefe’den ‘Din’e Bakış: Evrensel Hakikatin Tarihsel ve Değişken Bir Örneklemesi Olarak Din” başlıklı birinci bölüm, Fārābī, İbn Sīnā ve İbn Rüşd’ün dine bakışlarını ve dini öğretilere yaklaşımlarını ele almaktadır. Özellikle başlık dikkat çekicidir; kitabın değerlendirme bölümü de dikkate alındığında, filozofların dine bakışlarının bir sonucu olarak bu başlığın kullanılması, okuyucuya tespitlerin açık ve dikkat çekici biçimde sunulmasının örneklerindedir. “Ebū Naşr el-Fārābī’de Felsefe ve Din” başlıklı kısımda, “mille” kavramıyla alakalı bilgiler verilmekte ve *mille*’nin felsefeye göre konumu belirlenmektedir. Burada, Fārābī’nin *mille*’yi konumlandırmasından ve dinin hakiki felsefeye bağlı kalmasıyla kabul edilebilir bulmasından hareketle, felsefe-din uzlaşmazlığının bir dinamiği tespit edilmektedir. Geleneksel müesses din açısından veya halkın, dini konumlandırması açısından da düşünenecek olursak, burada yazarın bildirdiği gibi (25), çatışmanın tabiatı hakkında ipucu ediniriz. Yani temel alınan şey felsefe olduğunda, din açısından bir çatışma ortamı yaratılmaktadır. “*Milleh, felsefenin bir muhākāh’ıdır.*” (36) Bu bölümde Fārābī’ye göre felsefe ve dinin çatışma ortamı ve bu çatışmaya dair üç senaryo sunulmaktadır. Birinci senaryoda, *mille*’nin misallerini hakikat olarak bilenler, felsefenin hakikatleriyle *mille*’nin çatıştığını söylerler denilmektedir. (47) İkinci senaryoda *mille*, fasit bir felsefeye tâbî olduğunda sahîh felsefe ile *mille* çatışır diye değerlendirilmektedir. (51) Üçüncü senaryoda ise ya toplum nazarı öğretileri olduğu gibi anlayamaz ya da vazedilen fasit ve cahil bir *mille*’dir; vazedicî kötü niyetlidir böylece felsefe ile *mille* çatışmaktadır. (54) Bu senaryolarda çatışmanın olmaması için *mille*’nin hakiki felsefeye bağlı olmasına şart koşulmaktadır. Çatışmanın varlığı bozuk *mille* ile ilişkilendirilmelidir. Çünkü dinin önermeleri ile felsefenin önermeleri aynı epistemolojik düzlemde değildir. Yani burada, din felsefenin altında başlıklandırılmakta ve böylece dindarlar açısından daha önemsiz olarak algılanabilir hale gelmektedir. Fārābī’ye göre aslolan felsefedir.

Birinci bölümün “Ebū ‘Alī Hüseyn İbn Sīnā’da Felsefe ve Dinin Yeri” isimli alt başlığında İbn Sīnā’nın Fārābī gibi sonuçta peygamberliği tahayyulî kuvvelerle bağlantılandığı belirtilmektedir. (58) Bu bölümde de Fārābī bölümünde olduğu gibi çeşitli bilgiler verilmekte ve önceki bölümle bağlantılar kurulmaktadır; İbn Sīnā’nın nübüvete yaklaşımı ve mucize inancı hakkında dipnotlarda açıklamalara yer verilmiştir. (58-60) İbn Sīnā’ya göre de peygamber, aldığı hakikatleri halkın anlayacağı bir dilde semboller kullanarak basitleştirmek zorundadır. (64) İbn Sīnā İslam’ın vazettiği amelleri de akli açıklamalar getirerek sıralamaktadır. (74) Bu sebeplilik anlayışı ve akli temellendirme durumu İslam’ın akıl ile sınırlandırılması olarak algılanabilmektedir. Akıl ile sınırlamak da vahyin insanî olmasıyla ilişkilendirilebilmektedir. Aklın bu denli kullanıldığı ve temel alındığı bir anlayışta, dinin sembolik dili elbette daha avamî ve filozof için dikkate alınmayabilir konumda olacaktır. Bu durumda dinin hakikat söylemi ve tüm insanlara yönelik kapsayıcı tavrı dikkate alınmıyor ve aşırı şekilde tevil ediliyor demektir. İbn Sīnā’nın amacı İslam’ın mükemmel bir *mille* örneği olduğunu göstermektir. İbn Sīnā’nın, İslam’ın mükemmel bir *mille* olduğu gerekçesiyle bu vahye karşı çıkanlarla savaşımları gerektiğini söylemesi (74) ise dini inancın olası sonuçlarından birini görmek bakımından manidardır.

Birinci bölümün “Ebū’l Welīd Muḥammed İbn Rüşd’de Din” başlığıyla isimlendirilen kısmında yazar, İbn Rüşd’ün kendi hakiki fikirlerinin tespit edilmesinin zor olduğunu söyler. Aristo’nun eserlerine yazdığı şerhlerde kullandığı felsefî dil ile *Faşlu’l-Maḳāl*, *el-Keşf* ve *Tehāfutu’t-Tehāfut*’ta kullandığı dil aynı değildir ve bu üçlü, İbn Rüşd’ün de kabul ettiği üzere “burhânî” olmaktan uzak “basitler”e yöneliktir. Bu fark özellikle Tanrı anlayışında belirginleşmekte ve okuyucu, daha çok çı-karsama yapmak zorunda kalmaktadır. (75) Bu bölümde de Fārābî ve İbn Sīnā’nın anlayışlarıyla bağlantılar kurulmaktadır. Yazar, İbn Rüşd’ün din anlayışının, genel çerçeve açısından Fārābî’nin din anlayışına paralel olduğunu belirtir. (77) İbn Rüşd’ün, burhânî felsefenin asla *şer’î* hakikat ile çatışmadığı inancı, çeşitli akıl yürütmelerle şeriatın, hakikatin bilgisine götüren felsefî düşünceye ve felsefî araştırmalar yapmaya çağırdığını ve ayrıca bunun da farz olduğunu ispatlamaya çalışmasına sebep olmuştur. Yazara göre bu konuda inşa edilen argümanlar, felsefeye meşru bir yer açma amacına yöneliktir ve birlikte var olmanın zeminini oluşturma gayretidir. (78) Birlikte var olma kaygısı içinde olan İbn Rüşd’ün, avamda dine dair kuşku uyandıran filozofa *mille*’deki küfre verilen cezanın verilmesi gerektiğini söylemesi (81) neredeyse aynı sebeple filozofları tekfir ettiği için Ğazzālî’yi neden eleştirdiğini sormayı gerektirir. İbn Rüşd’e göre çoğunluğa yardım etmek isteyen din hitâbî ve cedelî yolları kullanırken elit kesimi de ihmal etmemiştir. İbn Rüşd’ün, nassın zahirî anlamlarının birbiriyle çelişmesinin amacını dikkatleri *te’vile* çekmek olarak ifade etmesi de oldukça ilginçtir. (86) Bu bölümde İbn Rüşd’ün Ğazzālî ile benzerliklerinin tespit edilmesi ayrıca önemlidir. İbn Rüşd de İbn Sīnā gibi, dirilişin ruhen olacağı kanaatindedir. (91) İbn Rüşd’ün genel çerçeve açısından Fārābî’nin din anlayışına bağlı kalması ve İbn Sīnā düşüncesinde olduğu gibi dirilişin ruhen olacağını düşünmesi dolayısıyla Fārābî ve İbn Sīnā’da tespit edilen “çatışmanın dinamikleri”, İbn Rüşd’e de yönelik bir tespit olarak belirlenebilir. Din ve felsefenin aynı kaynaktan beslendikleri için her ikisinin “sütkardeşler” olduğu ve “hakikat hakikatle çatışmaz” anlayışı ile İbn Rüşd’ün, felsefe ve dinin çatışma ihtimali hususundaki açıklamaları teorik ve tarihsel olarak iki tür düzenleme içerir. Teorik olarak, birincisi, Kur’an bir konuda beyanda bulunmamışsa insanlar felsefenin o konudaki açıklamalarını kabul edebilirler ve etmelidirler. (98) İkincisi, belli bir konuda *şer’î* bilgi mevcutsa ya zahirî anlamıyla burhânî bilgiyle uyum içindedir ya da çelişiktir; uyum sağlandığında problem yoktur, burhânî yakînî bilgi nassın zahirî anlamıyla çeliştiğinde ise *nass te’vil* edilir. Yazar, İbn Rüşd’ün bu yaklaşımında kendinden emin olmasında iki sebep görmektedir: Birincisi, İbn Rüşd’ün dinî önermelerin hakikatin daha düşük seviyede ifadeleri olduğunu düşünmesidir; ikincisi ise nassın bütün kısımları araştırıldığında nassın zahirî anlamıyla felsefî önermelerin doğrulanacağı bir anlam illaki bulunacağıdır. (99) Birinci bölümde genel hatlarıyla filozofların, dinin yapısını bozabilecek fikirleri, çatışma dinamikleri belirlenmiş ve bilgilen-dirme yapılmıştır. Bu bölümün güçlü yanları, çatışmanın nereden kaynaklandığına dair bilgilerin iyi tespit edilip sunulması, filozofların ortak ve farklı yönlerinin tespit edilmesi ve metinde geçen konularla alakalı kaynaklara yönlendirmelerin bolluğudur.

İkinci bölümde Ebū Hāmid Muḥammed Ġazzālī ele alınmış ve onun felsefe-din çatışmasında, felsefenin dine kabul ettirmeye çalıştığı biçimi, hangi noktalarda sakıncalı bulduğu konusu detaylandırılmıştır. Felsefenin altında sınıflanan din anlayışlarından farklı olarak Ġazzālī’de din özerktir. (110) “*El-Ġazzālī’de din, bütün bir beşerî varoluşun, her şeyi var eden yaratıcı ile ruhsal ve kozmik ilişkisini muhafaza etme amacına matuf, ağırlıklı olarak ‘sonraki dünya’ nosyonuna dayandırılmış bir hayat tarzını temin eder.*” (110) 116, 118, 123, 124. sayfalarda Ġazzālī’nin Tanrı ve nübüvvet anlayışına dair ayrıntılı alıntılara yer verilmektedir. Bu bölümde Ġazzālī’nin kendisinde sorumluluk hissetmesinin belirtilmesi bu sorumluluk hissine dair cümlelerin aktarılması ve Ġazzālī’nin filozoflar gibi seçkin bir tavır içinde olduğunun belirtilmesi önemli alıntı ve tespitlerdendir. Bu bölümde Ġazzālī’nin, aklın kullanımına bir sınır getirmek istediği ve akli spekülasyonlarla dinî inançların ciddiyetinin kaybolmasının önüne geçmek istediği belirtilmektedir. (132) Ġazzālī’ye göre, dinde yer alan ve aklın imkansızlığını ispatlayamadığı şeyi tasdik etmek zorunludur. (134) Yazarın İbn Rüşd ile Ġazzālī arasında ortak noktaları belirlemesi, Ġazzālī’nin, filozofların tutumlarını neden eleştirdiğini açıkça ortaya koyması bölümün güçlü yönlerindedir. Ġazzālī’nin, amaçlarından biri olarak, “felsefenin orijinalliğini yaralamak istemesi ve felsefeye kelâmî bir ekolden daha fazla ayrıcalık tanımaması” bölümün önemli tespitlerindedir. (145-146) Ġazzālī’ye göre filozofların bulduklarını düşündükleri hakikat, aldatıcı bir serap parıltısıdır (148); onlar hakikati temsil eden bir geleneği reddederek bâtılı temsil eden bir geleneği taklide yönelmişlerdir. Ġazzālī bu taklitçilere hakaretâmiz eleştiriler yöneltmektedir. (150)

“Felsefenin Tanrısı Karşısında Dinin Tanrısı” başlığıyla sunulan 164. sayfa ile başlayıp 173. sayfa ile biten bilgiler, temel ayrışma noktalarını göstermesi bakımından önemlidir: A) Felsefî argümantasyon problemi bulunan ama Ġazzālī için daha çok itikadî açıdan sorun olan sudûr/feyz teorisi, “eli kolu bağlı, kendi iradesi dışında bir şeylerin varlığa çıkmasına sebebiyet veren bir Tanrı tasviri anlamına gelmektedir.” (168) Ayrıca bu teoride dinen bir mahluk olan âlem, aynen yaratıcısı gibi ezeli olmaktadır. (168) B) “*Filozoflar, ilahî sıfatları önce Allah’ın bilgisine indirgeyip sonra onu ilahî öz ile aynileştirilmekte ve sonuçta sıfatların ontik konumlarını inkâr etmektedirler. Din dilinde bariz bir şekilde Allah’a sıfatlar atfedilmesi filozofların bu yaklaşımıyla çelişkilidir.*” (169) C) Allah’ın cüz’iyyata dair bilgisinin nasıl işlediği meselesi de uzlaşmazlık noktalarındandır. İbn Sīnā’nın formüle ettiği hâliyle Allah’ın “tümel bir tarzda” bilmesi demek, Ġazzālī’ye göre Allah’ın varlığa dair bilgisini tümeller seviyesine mahkûm etmek demektir. (171) D) Filozofların anlayışında din, amaçlarından yoksun kalmaktadır. (172) E) Filozoflar halkı dinen ahlâkî davranışların gereksizliği fikrine yönlendirmektedir. (172) F) “*Allah’ın insanların ne yaptıklarını bilmediği teorisi, Allah’ın mahlûkâtına lut-fettiği her türlü inayet ile çelişmektedir.*” Sonuç olarak “*el-Ġazzālī’ye göre milleh’nin Tanrı anlayışı vahyin tesis ettiği milleh’deki Tanrı anlayışına uymamaktadır. Filozoflar ve özellikle el-Fārābî ise el-Ġazzālī’deki Tanrı anlayışının felsefeden çıkarılan nazarî bilgilerle doğrulanamayacağını ileri sürmektedir.*” (173)

Ğazzālî dini ihya adına ve filozofların yaklaşımına karşı “*Sakin ma’kûlû asıl, menkulû tabi ve onu takip eden kılmayın!*” diyerek akılla ulaşılan sonuçların peygamberden haber yoluyla gelen öğretilerin önüne geçirilemeyeceğini vurgulamıştır. Bu ihya hareketiyle müceddid rolü üstlenmiş, *Tehâfüt* projesine girişmiştir. “*Dini bilgileri ihya etme, ilk imamların metotlarını açığa çıkarma, nebilerin ve selef-i salihin katında faydalı olan ilimleri izah etmek için*” *İhyâ’ ‘Ulûmi’ d-Dîn* adlı çalışmayı kaleme almıştır. Bu “ıslah” için avam halk seleften aldığı her hususu ikrar etmeli ve onunla çelişen her şeyi bidat olarak kabul etmelidir. Müteşabih konularda araştırma ve soru sormaktan uzak durmalıdır. Soru sormak ve araştırmak sahabenin uyguladığı bir yöntem değildir, tersi ilk dönemin sünnetidir; sahabenin sünneti bu konulara dalmaktan menettir. Bu konulara dalanların *te’debinde* şiddetli olmaktadır. (188-190)

İkinci bölümün değerlendirmesinde, Ğazzālî’nin filozoflara tepkisinin nedenleri, “filozofların seçkinci tavrı, nübüvvet algılaması, Tanrı anlayışı ve ahiret inancı” çatışma maddelerinde özetlenebileceği belirtilmektedir. Seçkinci tavır maddesinde, Ğazzālî’nin, filozofların amellerden, ritüellerden ve pratiklerden kendilerini muaf gördükleri düşüncesi aktarılmakta ve bu düşünce Bâtınîlerle ve Ğazzālî’nin yaşadığı ortamdaki toplumsal kaos ve siyasî çalkalanmalarla ilişkilendirilmektedir. (197) İkinci çatışma noktası, filozofların, nübüvveti ve peygamberin mesajını bu dünyaya ait, vurgulu bir şekilde, siyasî bir müessese olarak görmektedirler; Ğazzālî’de ise Peygamber bir bütün olarak toplumun kurtarıcısıdır. (201-202) Üçüncü problem noktası, Grek kaynaklı felsefî düşüncelere dayalı olan Tanrı anlayışının İslam’ın Tanrı anlayışı ile uyuşmaması ve bu Tanrı anlayışının sonuçlarının Allah’ın sıfatlarından ilim, irade ve kudret ile uyuşmadığı hatta onu sınırlandırdığıdır. (202) Ahiretle ilgili eleştiride ise Ğazzālî’nin cismanî diriliş konusunda aklın, bunun imkânsız olacağına dair delil getiremediği düşüncesi ele alınmaktadır. (203) İşte tüm bunlar, Ğazzālî’nin, dinin özerkliğini iddia ederek ortaya koyduğu çatışma noktalarıdır.

Üçüncü bölüm, değerlendirme bölümüdür. Bu bölümde filozofların din anlayışlarının, felsefe dairesinde kalarak, felsefenin üstünlüğüne inanmış bir ruhla ortaya koyulduğu; özellikle Fārābî’nin din hakkında ortaya koyduklarının, tamamen felsefe penceresinden bakarak dini yeniden tanımlama ve değerlendirme teşebbüsü olduğu belirtilmektedir. (205-209) Bu bakımdan Fārābî’nin sisteminde “mille”, felsefeyi taklit etmektedir, İslam dini de *mille*’nin sadece tarihsel bir örneğidir. (212) İbn Sînâ’nın *eğer herkesin aklî kapasitesi her konuyu anlayacak yeterlilikte olsaydı, dine ihtiyacımız kalmazdı* şeklindeki ifadesi onun dine yaklaşımı hakkında bize fikir vermektedir. (215) İbn Sînâ da filozofların tanımına göre dini değerlendirmektedir; felsefe küllidir, *mille cüz’idir*. “*Din dilinde tamamen sembolik dil kullanılır, Kur’an da bundan istisna edilmemiştir. Bundan ötürü, İbn Sînâ, kadar soyut ve felsefî gözükse bile tevhid doktrini ile ilgili ayetlerin teori gereğince tam anlamıyla felsefî olmadığı tespitini yapmaktadır.*” (217) “*İbn Rüşd’ün ise Faşlu’l-Mağâl’de yaptığı şey, din ile felsefe arasında doğrudan bir uzlaştırma değil, çok zekice bir strateji kullanarak, geleneksel din anlayışını temsil eden çağdaşı ulemanın fetva formüle etmede benimsediği metotlara dayanarak, felsefe lehine bir fetva çıkarmaktır.*”

(220) Bu amaçla felsefenin din ile çatışmadığı bir ortamın mümkün olduğunu göstererek, bu ortamın nasıl sağlanacağını, geleneksel dinin metinlerinden yola çıkarak gösterdiği belirtilmektedir. (221) İbn Rüşd'ün ulemanın metotlarına göre fetva çıkarmaya çalışıldığı ve bu çabanın tam bir uzlaştırmadan ziyade “pratik bir uzlaştırma” olarak anlaşılması gerektiği, kitabın merkezi iddialarındandır.

“Felsefenin Dini'nin Sorunları” başlığında Gazzālî'yi haklı çıkarabilecek, dinî açıdan problem olarak belirlenebilen hususlar değerlendirilmektedir: 1. “*Filozofların din anlayışları paradigma olarak Grek düşüncesinin din ve mitlere bakışını esas almaktadır.*” (222) “*Filozofların milleh'si ile vahyin milleh'sinin mebâdileri farklıdır.*” (223) 2. Din felsefenin bir taklidi olup basitleştirilmiş ve avama hasredilmiştir. (223) 3. Filozofların peygamberi mecaz ile konuşuyorsa, inandırıcılık problemi oluşacaktır. (229) 4. Filozofların anlayışı, İslam'ın risaleti kime vereceğini Allah'ın takdirinde gören inanç ile uzlaşmamaktadır. (231) 5. Fārābî'nin teorisine göre Faal Akıl ile ittisal sağlayabilen insanlar bulunduğu sürece vahiy alma tarihsel anlamda sürekli var olacaktır; bu ise, İslam'ın geleneksel yorumunda kabul gören *hâtemu'l-enbiyâ'* öğretisine aykırı düşmektedir. (232) 6. “*Filozofların din tanımında peygamber, tek başına şâri'dir.*” (236) 7. İbn Sînâ'nın ahirette diriliş, mükâfat ve azap hakkındaki görüşleri Kur'an'daki ahiret manzaraları karşısındaki ihtilafına işaret etmektedir. (237) 8. “*Mucize konusunda, özellikle İbn Sînâ'nın doğalcı yaklaşımıyla bu harikulade halleri yine Allah'ın kudreti yerine insana ait kuvvelere ve semavî cisimlerin etkilerine atfedilmesi, dinin mucizeler hakkındaki Allah-merkezli yaklaşımıyla taban tabana zıt gözükmektedir*” (238) 9. Gazzālî filozofların yaklaşımında iç tutarsızlıklar tespit etmektedir. (239)

Filozofların önceki paragraflarda ifade edilen bazı düşüncelerinin İslam dini ile uzlaşmazlığı Gazzālî tarafından tespit edilmişken filozofların uzlaştırma gibi görünen tavırları ne anlama gelmektedir? Yazar, bu hususta “Filozofların Uzlaştırma Yaptıkları Söylenebilir mi?” şeklinde bir başlıkla soru yöneltmektedir. İlginç bir biçimde, uzlaştırma gayreti içine ciddi bir şekilde dalan kişinin Gazzālî olduğu değerlendirilmektedir. (242) Yazar, filozofların uzlaştırma gibi gözükten anlayışlarının, vahyin dinini bertaraf etmekte olduğunun Gazzālî tarafından örneklerle gösterildiğini (248), felsefenin, dini, hakikat araştırmasında bir “taraf” olarak görmediğini (249) -ki taraflar olmadığında çatışma da olmayacaktır-, filozofların ise felsefenin geleneksel din ile çatıştığı bilincine sahip olduklarını ve dine “erdemli din” prensibini getirerek çatışmamasını sağlamaya çalıştıklarını söylemektedir. (250) Takip eden sayfalarda İstenmeyen kişi “Persona non Grata” başlığında filozofların ve Gazzālî'nin eleştirilerinde ortak olunan “mütekellim” kısmı ve buraya kadar elde edilen bilgilerden hareketle “din, kelam, felsefe” kavramlarının netleştirildiği kısım bulunmaktadır. Filozofların din anlayışlarının etkilerinden de bahseden yazar, Fārābî'nin *mille* anlayışının, bizi İslam dininin tarihsel bir hakikat yorumu olduğu sonucuna götüreceğini ifade etmektedir. (272) Burada, Fazlur Rahman üzerine değerlendirmeler yapılmaktadır. “*Filozofların Tanrı nosyonu el-Gazzālî için İslam'ın ibadet edilen Allah tasviriyle bağdaşmayan bir ilah ortaya çıkarmaktadır.*” (281) Yazar, bir inanan açısından bakıldığında nassın tanıtığı Tanrı'nın filozofların tasvirinde ortadan kaybolduğunu ve dolayısıyla Gazzālî'nin bu husustaki

itirazlarında argümanları itibarıyla haklı olduğunu ifade etmektedir. (290) Modern dönemdeki “süreç teolojisi” tartışmalarına da değinildikten sonra kitap, “Çatışmanın İzalesine Yönelik Son Mülâhazalar” başlığındaki değerlendirmelerle son bulmaktadır. Bu kısımda, felsefenin dinen kabul edilebilirliğinin gösterilmesi, din ve felsefenin çatışmaması için elzem sayılmaktadır; ancak kitap boyunca gösterilen, hassaten Tanrı anlayışlarında baş gösteren radikal ayrılığın, böyle bir çabayı beyhude kılacağı değerlendirilmektedir. (300) Dini öğretilerin epistemolojik düzlemde doğruluk değerlerinin felsefi olarak araştırılması ise bir dindarın istemeyeceği kadar şüphelerle dolu din felsefesine işaret eder. Fehrullah Terkan’a göre “*felsefe, dinin öğretileri üzerinde hakikat tahakkümü ve tekeli kurduğu sürece, felsefi kavrayıştan uzak olduğu söylenen sıradan inananların inandığı şey ile sürekli olarak bir çatışma içinde bulunacaktır. Söz konusu inananların problem edilen özelliğinin daimî olduğu kabul edilirse, bu durumda İbn Rüşd’ün “pratik uzlaştırması” şu an için en makul bir çözüm olarak önümüzde durmaktadır.*” (301) Yazar, İbn Rüşd’ün “pratik uzlaştırma” dediği projesi için, felsefe ve din tarafından ulaşılan sonuçların kabul edilebilir olup olmadığını hareket noktası olarak görmektedir. Çünkü örneğin dini perspektiften bakan biri, felsefenin dini önermelere karşıt düşecek şekilde ulaştığı sonuçları kabul edilemez gördüğü için filozoflara tavır takınıyor olmalıdır; felsefeye kategorik olarak karşı olduğu gerekçesine dayanarak çatışma alanında bir taraf olması ihtimali daha azdır. İbn Rüşd’ün farkına vardığı şey bu olmalıdır. (14) Pratik uzlaştırmanın ne olduğu ve bu pratik uzlaştırmanın neye-niçin çözüm olduğunun daha açık kılınması okur için daha iyi olurdu diye düşünüyorum. Eğer pratik uzlaştırma, tam bir uzlaştırma değilse bu durumda felsefi kavrayıştan uzak olduğu söylenen inananların felsefeyle kavgalarını giderme pahası hakikati görmezden gelme mi olacaktır? Çünkü felsefeye dalan bir kişi, ister istemez İslam’a bir noktada muhalif düşecek sonuçlara ulaşıyorsa her türden uzlaştırma ancak bazı bilgilerin gizlenmesiyle mümkün olabilecektir. Kimileri için pratik uzlaştırmalar bir “çözüm” olabilir; ancak kimileri de “modernleşen sekülerleşir” anlayışı ile önünde sonunda, dönüp dolaşıp geleceğimiz noktanın yani “çözümün” din eleştirisi olacağını iddia edecektir.

Aklın oluşmasını sağlayan şartların doğası değişmediği sürece felsefenin hakikat tahakkümü sürecektir. Çünkü felsefe yanlışlanamaz temellerden hareket ederek tüm doğrulama imkanlarını kullanır. Fārābī ve İbn Sīnā’nın din adına dinden dışlanması dinin felsefe karşısındaki neliğine dair bir bilgi olarak kabul edilmelidir. Felsefi halet-i ruhiye ile yaşamayı ilke edinenler ise bu uzlaşmazlıklar aracılığıyla felsefenin din karşısındaki neliğini belirlemede cesur olmalıdırlar. Bu uzlaşmazlıkta öncelikle görülmesi gereken nokta, filozofun rasyonel, tutarlı, yansız ve şümulü olmayı temel aldığı yerde kesin inançlının, kişiyi/peygamberi temel almasıdır. Eğer peygamberlerin değil Tanrı’nın buyruklarının temel alındığı söylenirse Tanrı’nın buyruklarının peygamberler aracılığıyla bilindiğini, dini hükmün “peygamber dini hüküm olarak belirttiği için” öyle kabul edildiğini hatırlatmak gerekir. Yani bir dinde, bir söz peygamber dediği için hakikat olabilirken, felsefede ise bir filozofun fikri -felsefe tarihinde istisnalar bulunabilse de- sadece güçlü bir dayanak noktasıdır, mutlak anlamda doğru değildir; dinde ise peygamberin “dini konularda” söyledikleri tartışmasız doğru olarak kabul edilir. Çatışma ortamının

oluşmaması adına, zayıf veya güçlü felsefe-din bağlantıları ve uzlaştırmaları kurulması, bir arada yaşama kültürüne katkı sağlaması yönünden faydalı olabilir. Lakin kimileri de felsefenin dinden özgürlüğü için uzlaşmazlıkların tespiti ile fayda sağlamaya çalışır. Uzlaşmazlığın mutlaklaştırılması ise zordur. İki alan da insan olmanın özüne dair düşünce ve ruh hallerini içerir. Bu yüzden iki alanı birbirinden “koparmak” mümkün değildir ancak “uzlaşmazlığını” göstermek mümkündür. Bu uzlaşmazlık, yaşam biçimlerinin uzlaşmazlığı olarak da tespit edilebilir.

Kitapta kaynaklara ve ayrıntılara bağlı yorumların, tespitlerin bolluğu, bölümlerde ele alınan kişilerin aslı kaynaklarla alıntılanarak görüşlerinin çok net biçimde ortaya koyulması, ikincil kaynaklardaki değerlendirme ve yorumların dikkate alınarak ve dipnotlarda belirtilerek tespitlerin geliştirilmesi, alt başlıkların özenle ve konuyu özetlercesine seçilmesi, değerlendirme bölümünün genişçe ele alınması kitabın özenle hazırlanmış olduğu izlenimini oluşturmaktadır. Kitabın dili, yazarın da girişte belirttiği üzere daha önceden edinilen ön bilgilerin varlığını ve aşinalığını farz etmektedir. Hedef kitle, söz konusu problemin uzmanları, öğrencileri ve meselenin ilgilileridir. Kitabın iddiaları, delilleri ve üslubu itibarıyla güven verdiği söylenebilir. Filozofların din ve felsefe arasında tam bir uzlaştırma yaptıklarına dair üstünkörü üretilmiş fikir ve çalışmalar karşısında bu kitap güçlü ve titiz bir itirazdır. Kitaptaki bilgiler ve çatışmanın dinamikleri, tam bir uzlaştırma yapmayan filozofların, dine ve özelde İslam’a tam bir bağımlılıkları olmadığını düşündürmektedir. Bunlardan hareketle özellikle Fārābī’nin İslam’a bağlılığı konusunda problemleri olduğunu söylemek makul görünüyor. Kitap boyunca gösterilen bu çatışmaların dinamikleri dikkate alındığında ve Ğazzālī’nin, *felāsifeh*’yi belirli meselelerde küfre düşmekle itham etmesi dikkate alındığında, böyle bir iddianın güçlü dayanakları olduğu söylenebilecektir.

Felsefe ve din ilişkisine dair tez, antitez ve sentezlerin beraber kapsamlıca değerlendirilmesi, dosdoğru sonuçları almak bakımından elzemdir. Din ve felsefe ilişkisi literatürünün önemli ve değerli bir parçası olan bu eser, Fārābī, İbn Sīnā, İbn Rüşd, Ğazzālī bağlamında din ve felsefe ilişkisine ilgi duyanlara ve bu alanda bilgi sahibi olmak isteyenlere faydalı olacaktır.

Teşekkür: Klasik dönem İslam felsefesinde din ve felsefe ilişkisi konusunda önemli çalışmalardan biri sayılan bu kitabın okunması gerekliliğini bildiren Sayın Dr. Öğr. Üyesi Adnan Gürsoy’a⁴ teşekkürlerimi sunarım.

⁴ Dr. Öğr. Üyesi, Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Felsefesi Anabilim Dalı. adnan.gursoy@kocaeli.edu.tr

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Türklerin Fazileti

Yazar: Ebû Osman el-Câhiz/Çeviri: Ramazan Şeşen
(İstanbul: Yeditepe yayınevi, 2017, 168 sf.)

Değerlendiren / Reviewed by

Muhammet AYDIN

Dr., Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı
Assistant. Prof. Gumushane University, Faculty of Theology
Department History of Islamic Sects
Gümüşhane/Türkiye
maydin@gumushane.edu.tr | orcid.org/0000-0002-0099-9024

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Kitap İncelemesi | Book Review

Geliş Tarihi | Received: 21 Eylül / September 2022

Kabul Tarihi | Accepted: 12 Ekim / October 2022

Yayın Tarihi | Published: 20 Aralık / December 2022

Atıf | Cite as: Muhammet Aydın, “Kitap Değerlendirmesi”, Ebû Osman el-Câhiz, Türklerin Fazileti, Çeviri: Ramazan Şeşen, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49 (Aralık 2022/2), 360-364.

İntihal | Plagiarism: Bu makale en az 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.

Copyright © Published by Suleyman Demirel University Faculty of Theology Isparta/Turkey

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

Mail: ilahiyyatdergisi@sdu.edu.tr

Türklerin Fazileti

Tanıtımını yaptığımız Türklerin Fazileti adlı çalışma, Ramazan Şeşen tarafından tercüme edilmiş ve yayına hazırlanmıştır. Şeşen uzun bir giriş kısmının ardından Câhız'a kadar İslam dünyasında Türkler başlığıyla önemli tarihi bilgilere değinmektedir. Eser üzerinde yapılan çalışmalara ve tercümelere yer verdikten sonra ana metnin tercümesi yer almıştır. Son kısımda ise Şeşen, Câhız'ın diğer eserlerinden seçmeler yapmak suretiyle yazara dair detaylı bilgilere yer vererek onu okurlara daha iyi tanıtmaya çalışmaktadır.

Önce Câhız hakkında akademik yönüne dair önemli bir tespitle başlayalım: “Mu'tezilî ulema, gelişim ve değişime açık olmaları bir yana kendilerini gelenekle sınırlamamış ve eleştirel düşünerek içinde yaşadıkları toplumun sorunlarına cevaplar üretmeye çalışmıştır. Bu manada entelektüel bir düşünürün en önemli niteliği, olayları kritik ederken içinde yaşadığı zamanın ötesine uzanan bir perspektife sahip olmasıdır. Tarihe dair yaklaşımlarında görüldüğü üzere Câhız, bu bakış açısına sahiptir.” (Köse, 2017, 152). Diğer taraftan İbn Ravendi tarafından yazılan bir reddiye, Câhız'ın Mihne sonrası en önemli Mu'tezilî düşünürlerden olduğunu göstermektedir. Bir asra yaklaşan ömründe, ekolünün akılcı yaklaşımı doğrultusunda, tabiata dair araştırmalarda, tarih felsefesinde, Kur'an ve hadis yorumlarında akli ön plana çıkaran eserler yazmıştır. (Köse, 2017, 359). Ayrıca çağdaşı İbn Kuteybe, onu döneminin son kelamcısı olarak gösterir, muarızlarının açıklarını iyi yakaladığını, delilleri en güzel şekilde kullandığını, ilme, mantığa ve tarihi bilgilere ters düşen bazı Şii görüşler karşısında Ehli sünneti savunduğunu, bazen de bunun aksini yaptığını söylemektedir. (Yavuz, 1993, 7/24).

Bu kitabın önemini araştırmacı önsözde şöyle dile getirmektedir. “Bu kitapta 777-869 yılları arasında Basra, Bağdat, Semarra gibi Irak şehirlerinde yaşayan ünlü Arap edîbi, düşünürü Ebû Osman Amr b. Bahr el- Câhız'ın Türklerin askeri kabiliyetleri ve karakterleri hakkında kalem aldığı *Menâkıbü Cündi'l-hilâfe ve Fazâilü'l-Etrâk/Hilafet Ordusunun Menkıbeleri ve Türklerin Faziletleri* adlı kitabının Türkçe tercümesi verilmektedir... Kitap Türkler hakkında yazılan, zamanımıza ulaşan en eski eserdir. Câhız gibi geniş kültürlü, iyi gözlemci bir şahsın kaleminden çıkmıştır.” (Şeşen, 2017, 8).

Câhız'ın akademik ve ilmi değerini göstermesi bakımından şu bilgi notunu paylaşmak isabetli olacaktır. Câhız'ın yazarlık devri 200/816 yılı civarından epeyce önce Basra'da başlamıştır. Zira halife Me'mun 816 yılında onun imamet/hilafet konusunda yazdığı eserleri incelemiş, yazdıklarını beğenip onu Bağdat'a çağırmıştır. Bu konuyu kendisinden takip edelim: “Me'mun imamete dair kitaplarımı okuyup kendi icraatına uygun buldu ve beni Bağdat'a çağırttı. Önceden Yezidi'ye onları inceleyip bir rapor vermesini emretmişti. Yezidi raporunu verdikten sonra huzuruna çıktım. Bana ‘aklına ve sözüne itimat ettiğimiz bir kişi bu eserlerdeki üslubun sağlamlığını, manaların yüklülüğünü bize haber verdi. Ben ona genellikle bir eser hakkında yapılan tavsif ve tavsiyede gözle görmeyi geçer, fakat kitaplarını okuyunca gözle görmenin haklarında yapılan methi geçtiğini gördüm. Bunlar müdafaa için sahibinin hazır bulunmasını gerektirmeyen ve haklarında müdafaacılara muhtaç olmayan eserlerdir. Manaların

inceliğini ve genişliğini, kelimelerin akıcılığını ifadenin kolaylığıyla birleştiren hem halka hem aydınlara hem krallara hitap eden eserlerdir.’ dedi.” (Şeşen, 2017, 14). Câhız’ın bu eserini vezir Feth b. Hakan’a takdim ettiğini eklemek gerekir. Câhız’ın 25 kadar tam ve 65 kadar eksik kitabının zamanımıza kadar gelmiş olması sevindiricidir. Rakamlardan anlaşıldığı kadarıyla yazar oldukça velûd bir şahsiyettir. Tercümesi yayımlanan bu eserle, devletin unsurlarını meydana getiren sınıflar arasındaki ahengin korunması istenmiştir. Belki de o zamanki Arap halkı tarafından iyi bakılmayan bu unsurların da kendilerine has yüksek meziyetleri olduğunu göstermeye çalışmıştır. Bunu yaparken delillerini tarihten ve kendi gözlemlerinden almıştır. Bu kitaplar antropoloji sahasında o devirde eşî olmayan kitaplardır. (Şeşen, 2017, 22). Şeşen’in verdiği bilgiye göre Câhız, ilk üç halifenin kuvvetli savunucusu olduğu halde Emevilere karşıdır. Ali’yi Muaviye’ye üstün tutmakla beraber, Abbasilerin ve Mu’tezile’nin hasımları olan Şîlilere karşı sert bir tavır takınır. (Şeşen, 2017, 27).

Araştırmacı Şeşen’in Câhız’a dair değerlendirmeleri dikkat çekicidir. “Câhız, usta bir şekilde imanının sınırlarını aşmadan tabii olaylara, tarihe, gerçek gibi nakledilmiş efsanevi verilere dair bilgileri tenkit süzgecinden geçirir, yeniden inceler. Bunların akla uygun çözüm yollarını arar. Nakledilen olayların şöhretlerinin ve senetlerinin sağlamlığının kabul edilmeleri için yeterli delil teşkil etmeyeceğini, bazen ehemmiyetsiz ve yanlış bir şeyin büyük şöhret kazanabileceğini söyler. Daha fazla nakledilen şeylerin muhteviyat bakımından psikolojik bir tenkide tabi tutulması gerektiği kanaatindedir.” (Şeşen, 2017, 30). Daha da ilginç olanı “dini esaslarını kapsamayan konulardaki sistematik şüpheciliği daha sonraki Arap düşünürlerinin çoğu tarafından ihmal edilmiştir. O, eserlerinde Ortaçağda otorite kabul edilen Aristo’yu bile tenkit etmiştir. Bununla beraber eski Yunan tarihi, ilmi, sanatı ve felsefesi hakkındaki bilgileri net değildir. Bazen gerçekle bağdaşmayan iddialarda bulunur. Yunanlıların pratik, sanat, ticaretten anlamadıklarını söyler. Bazen yanlışlara düşer, bazen akla uzak olan rivayetleri kabul eder.” (Şeşen, 2017, 31).

Câhız’a kadar İslam Dünyasında Türkler kısmında ise yazar Türklerle Araplar arasındaki ilk temaslardan söz eder. Sasani ve Bizans ordularında hem Türklerin hem de Arapların bulunduğunu belirtirken, Cahiliye devri Arap şiirinde Türklerden bahisler olduğunu söyler. Hadislerde Türkler aleyhinde ifadelerin olmasını şu sebebe bağlar. “Hz. Ömer devrinde başlayıp Emevilerin sonuna kadar devam eden Türklerle Araplar arasındaki şiddetli savaşlar Araplar üzerinde olumsuz bir intiba uyandırmış, Türklerin aleyhinde çok sayıda hadislerin üretilmesine yol açmıştır. Bu hadisler o zamanki Arap toplumunun Türkler hakkındaki kanaatlerini aksettirmesi bakımından önemlidir.” (Şeşen, 2017, 41).

Câhız’ın asıl metnine gelince, yöneticilerin teyakkuzu elden bırakmalarını ve bu konuda onları ne gibi olumsuzlukların beklediğini sıralamaktadır. Abbasilerin ordusu beş ana sınıftan oluşmaktadır. Horasanlılar, Türkler, Mevlalar/Azadlılar, Araplar ve Ebnâ/İranlıların çocuklarından oluşmaktadır. Muhtemeldir ki yazar, ordudaki farklı kesimler hakkında konuşulan olumsuzluklardan rahatsızlık duymaktadır. Her kesim hakkında menkıbevi bilgilere yer verdikten sonra eseri yazma

amacını şöyle belirtir: “Bu iddialardan sonra bahsedilen sınıfların menkıbeleriyle Türklerin menkıbelerini karşılaştırmak, Türklerin meziyetleriyle bu sınıfların meziyetlerini mukayese etmek istersek, hasımların kitaplarında mezhep, din sahiplerinin aralarındaki ihtilaflarda takip ettikleri yolu takip etmiş oluruz. Biz ise bu kitapta bu sınıfların arasını bulmak, aralarındaki sevgiyi arttırmak, aralarını bulmak, kalplerini rahatlatmak, herkesin nesebindeki derecesini bilmesini sağlamak istiyoruz. Bazı kıskançların, düşmanların yalanlarla, uydurma şüphelerle aralarını açmamaları için aralarındaki farklılıkların fazla olmadığını göstermek istiyoruz. Zira bilgili, münafık, çok hilekâr düşman kendisinden aşağıda olan kişiye bazen bâtılı hakmış gibi gösterir. Zarar ihtiyat elbisesi giydirir.” (Câhız, 2017, 90).

Câhız eserini kaleme alırken objektifliğini korumaya çalıştığını ifade etmektedir. “Derim ki, Türklerin meziyetlerinden bahsetmek diğer askerleri kötülemlerle mümkün olamazsa hiç bahsetmemek, bu kitabı yazmaktan vazgeçmek en doğru, en ihtiyatlı yoldur. Bu sınıfların çoğunun iyiliklerinin anılması, bir kısmının yerilmesiyle bağdaşmaz.” (Câhız, 2017, 94).

Câhız’ın Türkler hakkındaki yorumlarının doğruluk değerleri bir yana antropolojik açıdan değerli olduğu söylenebilir. “Türkler yaltaklanma, övgü, nifak, koğuculuk, yapmacık, gıybet, riya, dostlara iyilik için israf bilmezler. Arkadaşlarına zulmetmez, bid’at nedir bilmezler. Çeşitli fikirler onları bozmamıştır. Başkalarının malını hile ile helal saymazlar. Onların tek ayıbı, kusuru vatanlarını sevmeleri, yağma ve talana düşkünlükleri,1 adetlerine aşırı bağlılıklarıdır. Ayrıca aralarında zaferlerinin sevincinden, sıklığından, ganimetin tadından, çokluğundan, bozkırlardaki eğlencelerinden bahsederler. Uzun müddet aylak gezerek kahramanlıklarının kaybolmasını, enerjilerinin zamanla sönmesini istemezler. Bir şeyin ustası uzun müddet ondan uzaklaşmak istemez, bir şeyi sevmeyen ondan kaçır. Türkler bütün acemler içinde vatanlarını en çok özleyen kişilerdir. Zira terkiplerinde bünyelerinin karışımında vatanlarının, sularının etkisi, başkalarında olmayan arkadaş sevgisi vardır.” (Câhız, 2017, 108).

Câhız’ın diğer eserlerinden seçmeler kısmında ise yazarın diğer 9 eserine atıflar yapılırken kısa bilgiler verilmektedir. Seçme yapılan eserler şunlar: 1. Kitâbü’l-Beyân ve’t-Tebyîn, 2. Kitâbü’l-Buhalâ, 3. Kitâbü’l-Hayevân, 4. Kitâbü’l-Fasl mâ beyne’l-Adâveti ve’l-Hased, 5. Risâletü’l-Meâş ve’l-Meâd, 6. Kitmâmü’s-sirr ve Hıfzı’l-Lisân, 7. Fâhru’s-Sûdan ale’l-bîzan, 8. Risale fi’l-cidd ve’l-hezl, 9. Risale fi nefyi’t-Teşbîh. Bu eserlerden sadece yazarın kitap hakkındaki düşüncelerine yer vermek, kitap incelemesi yaptığımız bu çalışmada yer almayı hak etmektedir. “Kitap ne iyi azıktır. Ne iyi meclis arkadaşı ve hazırlıktır. Ne iyi gezinti, nefes alma, meşguliyet ve sanattır. Yalnız kalınca ne iyi arkadaş, yabancı yerleri tanıtan, samimi arkadaş, yardımcı ve misafirdir... Kitaptan başka ne insanı hem eğlendiren vaiz, hem kötülüklerden men eden vardır. İstersen konuşan, istersen susan vardır. Ne

¹ Câbirî de Araplardaki ganimet olgusuna yaklaşımını şöyle değerlendirmektedir. “Gerçekten Kureyş’in putları ve tanrıları, her şeyden önce servet kaynağıydı ve ekonominin temeliydi... Öyleyse ganimet, daha doğrusu ganimetin kaybolma korkusu, Kureyş önderlerini Muhammedi davete karşı çıkartan, ona karşı ittifak kurduran ve her yönden boğmaya çalışmasını sağlayan etkendi.” (Câbirî, 1997, 194).

hem tabip, hem bedevi, hem Rûmi hem Hindi, hem Fars hem Yunanlı, hem eski hem yenidir... Kitap sahibini üstün kılar, yazarını öne geçirir. Çeşitli sebeplerden dolayı yazarının kalemi dilinden üstün tutulur. Zira kitap her yerde okunur, ondaki her dilde ifade edilir. Asırlar geçse de mekânlar uzaklaşsa da her zaman ve her mekânda yaşar. Bazen bir filozof ölür, kitapları kalır. Eskiler bize hikmetlerini yaşantılarını kitaplarında bıraktılar. Böylece kaybolan şeyleri görüyor, her kapıyı açıyoruz. Onların bize bıraktıkları mirasa kendi, biriktirdiğimizi katıyoruz. İstediklerimizi elde ediyoruz. Bilgimizi artırıyoruz...” (Câhız, 2017, 143).

Sonuç olarak eser hakkında şunları söyleyebiliriz. İslam düşüncesinin önemli isimlerinden Câhız’ın eserinin okurların istifadesine sunulmuş olması gayet isabetlidir. Mu’tezilî geleneğe yer alan bir bilginin, Müslüman toplumda yaşayan bir kesim hakkındaki kültürel ve antropolojik yorumları çok değerlidir. Bu çalışmada sadece tercümesi yapılan eserin metniyle yetinilmemiştir. Eser, yazarı ve onun entelektüel düşüncesini daha iyi tanımada çok önemli bilgiler de içermektedir. Bu nedenle düşünce geleneğimizdeki farklı ekollerdeki kişilerin eserlerinin yayımlanması yerindedir. Bu eserin ilim, akademi, düşünce ve kültür hayatımıza katkı sağlayacak bir çalışma olduğunu söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinâni el-Leysî. Menâkıbü Cündi’l-hilâfe ve Fazâilü’l-Etrâk/Hilafet Ordusunun Menkıbeleri ve Türklerin Faziletleri. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe Yayınevi Yayınları, 2017.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinâni el-Leysî. El-Beyân ve’t-Tebyîn. Thk. İbrahim Şemseddin. Lübnan, 2003.
- Câbirî, Muhammed Âbid. İslam’da Siyasal Akıl. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997.
- Köse, Mustafa. Mutezile’de Entelektüel Düşünce –Câhız-. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Câhız”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 7/24-26. Ankara: TDV Yayınları, 1993. Erişim Tarihi: 10.08.2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cahiz#1>