

# bilimname

---

Prof. Dr. Fuat SEZGİN Özel Sayısı

yıl: 2019/3

sayı: XXXIX



Prof. Dr. Fuat SEZGİN (1924-2018)

*ilahiyat fakültesi dekanlığı adına / in the name of the dean of theology faculty*  
Temel YEŞİLYURT



**editör / editor**

Osman BAYDER



**editör yardımcıları / editor assistants**

Özcan AKDAĞ



Cemil OSMANOĞLU



**yayın kurulu / editorial board**

Temel YEŞİLYURT (*Başkan*) (Erciyes Üniversitesi)



Salih YALIN (Başkan Yardımcısı) (Erciyes Üniversitesi)



Ahmet Kamil CİHAN (Erciyes Üniversitesi)



Halim ÖZNURHAN (Erciyes Üniversitesi)



Süleyman AKYÜREK (Erciyes Üniversitesi)



Celal TÜNER (Ankara Üniversitesi)



Mehmet Zeki İŞCAN (Atatürk Üniversitesi)



Asım YAPICI (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)



M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU (Ankara Üniversitesi)



Mustafa KARAGÖZ (Erciyes Üniversitesi)



Cenan KUVANCI (Erciyes Üniversitesi)



**danışma kurulu / advisory board**

Ömer ÖZSOY (Universität Frankfurt)



Turan KOÇ (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)



Michael NIELSEN (Georgia Southern University)



Lütfullah CEBECİ (Erciyes Üniversitesi)



Kaşif Hamdi OKUR (Hitit Üniversitesi)



Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniversitesi)



Muharrem AKOĞLU (Erciyes Üniversitesi)



Muammer SARIKAYA (Gazi Üniversitesi)



Mustafa ÖZTÜRK (Marmara Üniversitesi)



John WALBRIDGE (Indiana University)



**önkontrol ve redaksiyon / precontrol and redaction**

Abdullah AKGÜL

**Mizanpaj / layout**

Nesrin DURSUN

**tanıtım ve sosyal medya / promotion and social media**

Temel YEŞİLYURT

**arşiv / archive**

Abdullah TANRIVERDİ

**irtibat / contacts**

web sitesi: [www.bilimname.com.tr](http://www.bilimname.com.tr)

email: [bilimname@gmail.com](mailto:bilimname@gmail.com)

ISSN: 1304-1878

e-ISSN: 2148-5860

DOI: 10.28949

*bilimname* uluslararası, alan indekslerinde taranan ve hakemli bir dergidir. Altı ayda bir yayınlanır.

*bilimname*'de yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Kayseri - 2019

***uluslararası indeksler/international indexes***

1.	<b>ESCI</b> (Emerging Sources Citation Index)	01.01.2016
2.	<b>Ebsco</b> (Religion & Philosophy Collection, Academic Search Ultimate, Academic Search Premier, Academic Search Elite, Academic Search Complete)	01.01.2011
3.	<b>ATLA Religion Database</b>	11.09.2018
4.	<b>Index Copernicus</b>	01.01.2013
5.	<b>Index Islamicus</b>	01.01.2013
6.	<b>DOAJ</b> (Directory of Open Access Journals)	25.01.2017
7.	<b>OCLC Worldcat</b>	01.01.2012
8.	<b>ErihPlus</b> (European Reference Index for Humanities and Social Sciences)	12.01.2017
9.	<b>J-Gate</b>	17.11.2017
10.	<b>Sherpa/Romeo</b>	26.01.2016
11.	<b>MLA</b> (Modern Language Association)	02.11.2017
12.	<b>DRJI</b> (Directory of Research Journals Indexing)	01.01.2012
13.	<b>ESJI</b> (Eurasian Scientific Journal Index)	14.05.2016
14.	<b>Science Library Index</b>	26.06.2016
15.	<b>OpenAIRE</b>	18.05.2016
16.	<b>International Scientific Index</b>	14.01.2017
17.	<b>Global Impact Factor</b>	14.01.2017
18.	<b>Root Indexing</b> (Journals Abstracting and Indexing Service)	14.01.2017
19.	<b>CiteFactor Academic Scientific Index</b>	26.06.2016
20.	<b>International Society of Universal Research in Sciences</b>	14.01.2017
21.	<b>Sparc Indexing</b>	09.03.2017
22.	<b>Scientific Indexing Services</b>	01.01.2016
23.	<b>Open Access Library</b>	26.01.2016

***ulusal indeksler/national indexes***

1.	<b>TR Dizin</b> (Ulakbim)	15.05.2016
2.	<b>İSAM</b> (Türkiye Diyanet Vakfı İslami Araştırmalar Merkezi)	01.01.2003
3.	<b>Türk Eğitim İndeksi</b>	01.01.2015
4.	<b>Sobiad</b>	26.01.2017
5.	<b>Akademik Dizin</b>	01.01.2015
6.	<b>Arastirmax</b>	26.05.2017

## İçindekiler / Contents

### Makaleler / Articles

- 7-31 Prof. Dr. Fuat Sezgin ve Geçmişten Geleceğe Türk-İslam Bilimine Katkıları  
32-34 Prof. Dr. Fuat Sezgin and His Contributions to Turkish-Islamic Science from Past to Future  
**Hacı Ömer ÖZDEN**
- 35-54 Fuat Sezgin'e Göre Müslümanların Bilimsel Başarılarının Arkasındaki Etkenler  
55-57 According To Fuat Sezgin The Factors Behind The Scientific Achievements Of Muslims  
**Cenan KUVANCI**
- 59-74 Göç Olgusu ve Bilimsel Üretime Katkısı: Fuat Sezgin Örneği  
75-77 Phenomenon of Migration and Contribution to Scientific Production: Sample of Fuat Sezgin  
**Cengiz KANIK**
- 79-102 Anadolu'daki Tıbbın Doğuşu, Dünyadaki İlk Tıp Okulu Olarak Gevher Nesibe Tıp Medresesi ve Darüşşifası  
101-103 The Birth of Medicine in Anatolia, the First Medical School Worldwide: Gevher Nesibe Madrasah  
**Munis DÜNDAR, Rabia EMEKLİ & Elif ŞENER**
- 105-138 İslâm Tarihinde Rasathaneler  
139-141 Observatories in the History of Islam  
**Ali BAKKAL**
- 143-161 Orta Asya'nın Kadim Medeniyet Kandili: Kutadgu Bilig  
162-164 The Ancient Civilisation Candle of Central Asia: Kutadgu Bilig  
**Şefaettin SEVERCAN**
- 165-183 Quranic Principles of Universal Law on the Quranic Exegesis  
184-186 Kur'an-ı Kerim Tefsiri Temelinde Evrensel Hukukun Kur'anî Prensipleri  
**Sema YILMAZ GENÇ & Hassan SYED**
- 187-215 Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ve İbn Sînâ Bağlamında Nefislerin Bireyselleşmesi  
216-219 Individuation of Souls in the Context of Abū al-Barakât al-Bagdādî and Ibn Sînâ  
**Ömer Ali YILDIRIM**
- 221-244 Temsilî-Alegorik Tartışmaları Bağlamında Bir Aşk Mesnevisi: Şems ü Kamer  
245-246 A Mathnawi of Love in the Context of the Representative-Allegoric Discussions: Şems u Kamer  
**Kübra YILMAZ**
- 247-282 Akademisyenlerin Faiz ve Faizsiz Finans Kullanımına Yönelik Tutumları  
283-284 The Attitudes of Academics for the Interest and Interest Free Banking  
**Yahya TURAN & İslam DEMİRCİ**
- 285-317 Thomas Aquinas'ın De Aeternitate Mundi Risalesinin Değerlendirmesi  
318-320 An Evaluation on De Aeternitate Mundi by Thomas Aquinas  
**Mehmet Ata AZ**

- 321-351 *Klasik Doğu ve Batı Edebiyatındaki Cimri Karakteri: Câhız ve Moliere Örneği*  
352-354 *Stingy Charecter in Classical Eastern and Western Literature: Sample of Jahiz and Moliere*  
**Muhammed EFİL & Emin UZ**
- 355-385 *Ya'kubî ve Şiîliği Üzerine*  
387-389 *On Ya'qubi and His Shiism*  
**Kevser ÖZDOĞAN**
- 391-406 *دراسة حول النقاشات المعاصرة المتعلقة بفرضية استفادة الشاطبي من علم ابن تيمية*  
407-409 *Şâtibî'nin Ibn Teymiye'nin Görüşlerinden Yararlandığı Varsayımına İlişkin Çağdaş Dönemde Yapılan Tartışmalara Dair Bir Araştırma*  
410-412 *A Study on the Modern Debates Regarding the Theory of Whether Shatibi Was Influenced by Ibn Taymiyyah*  
**Sondos ABUNASSER**
- 413-442 *Tarihte Minbere Yüklenen Sembolik ve Terminolojik Anlamlar Üzerine Bazı Tespitler*  
443-445 *Some Remarks on the Symbolic and Terminological Meanings Attributed to Minbar in History*  
**Mesut CAN**
- 447-465 *Din Dili ve Antony Flew'un İnanç Değişikliğinin Din Diline Yansıması*  
466-468 *Religious Language and Reflection of Antony Flew's Belief Change to Religious Language*  
**Ayşe Sıdıka OKTAY & Mehmet Burak GÜNEŞ**

***Kitap & Sempozyum Tanıtımı / Book & Symposium Rewiev***

- 469-481 *I. Uluslararası Prof. Dr. Fuat SEZGİN İslam Bilim Tarihi Sempozyumu*  
*1st International Prof. Dr. Fuat SEZGİN Symposium for the History of Science in Islam*  
**Ziya ŞEN**



*bilimname* XXXIX, 2019/3, 7-34  
Geliş Tarihi: 31.07.2019, Kabul Tarihi: 17.12.2019, Yayın Tarihi: 23.12.2019  
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.599379>

## PROF. DR. FUAT SEZGİN VE GEÇMİŞTEN GELECEĞE TÜRK-İSLAM BİLİMİNE KATKILARI

© Hacı Ömer ÖZDEN<sup>a</sup>

### Öz

Fuat Sezgin, Türkiye’de başladığı bilim hayatına, zorunlu nedenlerle Almanya’da devam etmiş olan bir Türk bilim adamıdır. Dünyanın çeşitli yerlerinden temin ettiği Arapça yazma eserlere dayanarak Müslümanların bilime yaptıkları katkıları ve bilimsel alandaki başarılarını ortaya koymuştur. Böylece “bilimdeki tüm gelişmeler, Batılılar tarafından gerçekleştirilmiştir” algısının yanlış olduğunu kanıtlarıyla ortaya koymuştur. Buna karşılık “bilimdeki birçok gelişme, 9.-16. Asırlar arasında Müslümanlar tarafından gerçekleştirilmiş ve Batılılar da onlardan öğrenmişlerdir” anlayışını belgeleriyle ispat etmiştir.

Fuat Sezgin’in yaptığı araştırmalara göre, birçok bilimin temelinde bulunan kimya bilimi, Cabir b. Hayyan isimli bir Müslüman bilim adamı tarafından icat edilmiştir. Matematikteki sıfır rakamı, bilim dünyasına İbni Heysem tarafından kazandırılmıştır. Logaritmanın kurucusu, el-Harezmi’dir. İlk haritalar, Müslümanlar tarafından çizilmiştir. İslam dünyasında birçok bilim dalında birden öne çıkan yönlü bilim adamları yetişmiştir. Örneğin Bîrûnî, matematikçi olmasının yanı sıra aynı zamanda coğrafyacısıdır; matematiksel coğrafyayı bağımsız bir disiplin haline getirmiştir. Küresel trigonometriyi hocalarının buluşlarına dayanarak bir bilim dalı olarak kuran kişi, Bîrûnî’dir. Diğer taraftan Bîrûnî, ilaçlar konusundaki donanımıyla “Eczacılığın Babası” olarak tanınmıştır.

Çok yönlü bilim adamlarımızdan biri de İbni Sînâ’dır. El-Kânûn fi’t-Tıbb isimli eseri Ortaçağ’da defalarca Latince’ye çevrilen İbn-i Sînâ, tıbbı getirdiği yeniliklerle eş-Şeyh er-Reis unvanıyla tanınmıştır. O, aynı zamanda felsefe konusunda da Batılıların takip ettikleri bir şahsiyettir.

Fuat Sezgin, dünyanın çeşitli ülkelerinde bulunan Arapça yazma eserleri toplayarak bunlar hakkında bilimsel çalışmalar yaptığı gibi, bu eserlerdeki teknik aletleri kitaplarda anlatıldığı tarzda birebir yaparak Frankfurt’a açtığı *Arap-İslam Bilimler Tarihi* Enstitüsü Müzesi’nde sergilemiştir. Başlangıçta 30 kadar eser yapmayı planlamasına rağmen zamanla toplam 500 eser yapıp sergilemeyi başarmıştır. Türkiye’de de böyle bir müze açması yolunda kendisine

<sup>a</sup> Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, oozden@atauni.edu.tr

iletilen tekliflere olumlu bakan Sezgin, Gülhane Parkı'nda 800 eserden oluşan yeni bir müze daha kurmuş ve adını da İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi Müzesi olarak koymuştur.

Sezgin, bu çalışmalarıyla Türk-İslam dünyasının yeniden kendine güven sağlamasında öncü olmuştur.

**Anahtar kelimeler:** Fuat Sezgin, bilim, İslam dünyasında bilim, Müslüman bilim adamları, gelişme, teknik, bilim müzesi.



### PROF. DR. FUAT SEZGIN AND HIS CONTRIBUTIONS TO TURKISH-ISLAMIC FROM PAST TO FUTURE

Fuat Sezgin is a Turkish scientist who started his scientific life in Turkey and continued in Germany for compulsory reasons. Based on Arabic writing works obtained from various parts of the world, it has revealed the contributions of Muslims to science and their achievements in the scientific field. Thus he revealed with his evidence that the perception that "all advances in science have been made by Westerners" was wrong. It has been carried out by Muslims between 9th and 6th centuries and Westerners have learned from them".

According to the research done by Fuat Sezgin, the science of Chemistry, based on many Sciences, was invented by a Muslim scholar named Cabir b. Hayyan. The number zero in mathematics was given to the world of science by Ibn Haysem.

The founder of the logarithm is Al-Harezmi. The first maps were drawn by Muslims. In the Islamic world, there have been many prominent scholars. Biruni, for example, is not only a mathematician but also a geographer; he has made mathematical geography an independent discipline. Biruni is the one who founded spherical trigonometry as a branch of science based on the discoveries of his teachers. Biruni, on the other hand, was known as the "father of Pharmacy" with his hardware in the field of medicines.

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



### Giriş

Prof. Dr. Fuat Sezgin, bilim hayatına girişi, yapmış olduğu önemli çalışmaları ve bu suretle Türk-İslam bilim hayatına kazandırdığı eserleri-katkıları dolayısıyla üzerinde konuşulmaya, yazılmaya fazlasıyla hak kazanmış bir bilim adamımızdır. Bu öneminden dolayıdır ki 2019 yılı, Fuat Sezgin Yılı olarak ilan edilmiştir. Bu yılın onun adına tahsis edilmesinin sebebi, gençlerin ve bilim adamı adaylarının onun hayatını ve bilimsel çalışmalarını örnek alarak yeni çalışmalar yapmalarını sağlamaktır. Bu yıl



boyunca bize düşen görev de onu çeşitli yönleriyle anlatmak ve anlaşılmasını temin etmektir. Bu bakımdan öncelikle onun hayatından kısaca da olsa söz etmek gerektiği açıktır.

#### A. Fuat Sezgin'in Hayatından Önemli Kesitler

Fuat Sezgin, 24 Ekim 1924 yılında Bitlis'te dünyaya gelmiş, ilkokulu burada okuduktan sonra, o yılların çok önemli şehirlerinden biri olan Erzurum'a gelerek tahsiline devam etmiştir. Kayıt yaptırdığı okul, Sultan İkinci Abdülhamid'in eğitim seferberliği kapsamında 1889 yılında kurulan ve çok uzun yıllar Türkiye'nin en önde gelen orta dereceli okullarından biri olan Erzurum Lisesi'dir. Sezgin, Erzurum Lisesi'nin ortaokul kısmına yatılı öğrenci olarak kayıt yaptırmış ve ardından liseyi de burada okumuş, sonra da üniversite tahsilini yapmak üzere İstanbul'a gitmiştir; niyeti ülkemizin önemle ihtiyaç duyduğu alanlardan biri olan mühendislik okumaktır.

1943 yılında üniversite kaydını yaptırmak üzere gittiği İstanbul'da, üniversite öğrencisi olan bir akrabasının teklifiyle İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde sunulan bir konferansı dinlemeye gitmişler ve bu konferans onun hayatındaki önemli dönüm noktalarından birine sebep olmuştur. İstanbul'a, mühendislik okumak niyetiyle gelen Fuat Sezgin, konferansı veren Prof. Dr. Hellmut Ritter'i can kulağıyla dinlerken çok etkilenmiş ve kararını bir anda değiştirmiştir. Ritter'in hocalık yaptığı Şarkiyat Bölümü'ne kayıt yaptırmaya karar vermiş ve ertesi gün İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dekanı'nın yanına giderek Doğu Dilleri Bölümü'ne kayıt yaptırmak istediğini söylemiştir. Dekan, kayıtların kapandığını belirttiği sırada içeriye Prof. Ritter girmiş ve Dekan ona "Ritter Bey, sizin talebeniz olma başvurusunda bulunan bir insanla konuşuyorum" dediği anda Prof. Ritter Sezgin'e dönüp bakmış ve "galiba bu, benim dünkü seminerimdeydi" diyerek Fuat Sezgin'i gördüğünü hissettirmiştir. Prof. Ritter ile Fuat Sezgin arasında kısa fakat samimice yapılan bu sohbet üzerine Dekan, Rektörlük makamıyla görüşerek bu kaydın yapılmasını sağlamış ve Sezgin, Doğu Dilleri Bölümü'nün öğrencisi olmuştur.

Fuat Sezgin, Ritter'in öğrencisi olmasını sağlayan bu sıcak sohbet ile sonrasını ve öğrenciliği sırasında aralarında geçen konuşmaları kendisiyle yapılan röportajdan olduğu gibi aktaralım:

"Yani o kadar kişi arasında sizi hatırladı." "Hayır o kadar çok kişi yoktu. Onun seminerlerine sadece 3-4 kişi giderdi. Çünkü zor bir adamdı. Seminerlerinden kaçardı talebeler. Çok zaman tek bir talebe olarak katıldığımı hatırlarım." Bana, "gelin biraz konuşalım. Çok zor bir şeye talipsiniz. Arapça öğrenmelisiniz. Ben de zor bir

hocayım. Benim talebelerim hep benden kaçar, biliyor musunuz?” dedi. “Biliyorum, bana bunları anlattılar. Ben bunlara rağmen bu tehlikeye girmek istiyorum” dedim. Güldü “peki” dedi. Böyle onun talebesi oldum. İkinci hafta seminere gittiğimde 3 dakika gecikmişim. Cebinden altın saatini çıkardı ve bana göstererek 3 dakika geciktiniz, bu bir daha tekerrür etmemelidir” dedi. Ben ona sadece tamam demekle kalmadım, hakikaten o günden itibaren bütün hayatımda randevularıma gecikmeme prensibine azami dikkat ettim. Galiba o günden bugüne, belki size tuhaf gelir ama sadece üç randevuya, yani 1943’ten bugüne kadar üç randevuya zamanında ulaşamamanın ıstırabını yaşıyorum; böyle bir hocanın talebesi olma şansına sahip oldum. Nedense bu adam beni büyülemişti ve kendinden önceki bilge kişilerin bilgilerini bana aktardığını hissetmeye başladım. Hiç not tutmazdım. O söylerdi, ben de söylediklerini kafama yazardım. İnanır mısınız anlattıklarının büyük kısmı hâlâ bu kafamda taşınmaktadır.”<sup>1</sup>

Ritter’in de belirttiği gibi mutlaka Arapça öğrenmek mecburiyetinde olduğunu bilen Fuat Sezgin, bu dili öğrenmek için çalışmaya başlamış ve çok gayret göstermişse de fazla mesafe alamamış ve hocasını da memnun edememiştir. İşte o sıralarda meydana gelen bir durum, Fuat Sezgin’e Arapça öğrenme kapılarını aralamıştır. Bu önemli ayrıntıyı da yine onun kendi sözlerinden aktarmak en doğrusu olacaktır.

“Arapça öğrenmeye başlamıştım. Ama hiçbir mesafe kaydetmiyordum. Bütün gayretlerime rağmen hocam benden memnun değildi ilk aylarda. 1943 yılıydı. Almanlar Bulgaristan’a girmişlerdi. Bizim hükümet, bütün üniversiteleri, mektepleri tatil etti. Hocam bana dedi ki “şimdi elimizde bir fırsat var; altı aylık bir tatiliniz olacak. Bu zaman içerisinde Arapçayı öğrenin.” Ben de zaten öyle düşünüyordum. Fakat bu söz bana çok tesir etti. Hakikaten altı ay kendimi Arapça öğrenmeye verdim. Evimizde babamdan kalma 30 ciltlik bir Taberî Tefsiri vardı. Onu okumaya başladım. Başlangıçta anlamıyordum. Türkçe tefsirlerle karşılaştırarak, yavaş yavaş tefsirin içine girmeye çalıştım. Günde aşağı yukarı 17 saat çalışıyordum. Erken kalkıyordum, geç yatıyordum; evden hemen hemen hiç çıkmıyordum. Altı ay sonra Taberî Tefsiri’nin 30 cildini bitirmiş oldum. Başlangıçta hemen hemen hiç anlayamadığım bu tefsiri, altı ayın sonunda gazete gibi okuyordum. O hızla, yani 17 saatlik bir tempoyla çalışırsanız bunu

---

<sup>1</sup> Fuat Sezgin, Bilim Tarihi Sohbetleri, Söyleşi: Sefer Turan, Timaş Yayınları, 14. Baskı, İstanbul, 2018, s. 13-14.

---

siz de başaracaksınız, bundan eminim. Sonbahardı, hocama gittim. İlk ders seminerinde bazı alman âlimler, profesörler vardı. Hocam önüme Gazalî'nin İhyâ'sını koydu ve "okuyun bakalım!" dedi. Okudum. Gazalî benim için artık belki bir mesele değildi. Hocam bana baktı, gülümsedi, sevindi, mesuttu. Orada beni biraz methetti. Benim için o an, hayatımın unutulmaz anıydı. Arapçada artık kitapları okuyabilecek hale gelmiştim. Artık başka dillere baş vurmak lazımdı."<sup>2</sup>

Fuat Sezgin, fakülteadaki eğitimini tamamladıktan sonra yine Hellmut Ritter'in danışmanlığında doktora çalışmasına başlamış ve "Buhârî'nin Kaynakları" başlıklı teziyle 1956 yılında Doktor unvanı almıştır. O, bu çalışmasında en güvenilir hadis kaynağı olarak bilinen "Câmiu's-Sahih" isimli Buhârî'ye ait kitabın tedvin edilişi ve kitap haline getirilişi sırasında dip not tekniğinin kullanıldığı tezini savunmuş ve bunu tespit ederek kanıtlamıştır. Ancak bu dipnotlar sayfaların altında değil, satırların aralarında verilmiştir. Bu yöntem, bugün de kullanılmaktadır ve Sezgin'e göre dip not tekniğini ilk kullanan da Buhârî'dir.

Arapçayı çok iyi derecede öğrendikten sonra hocasının sık sık bahsini ettiği Brockelman'ın Arap Edebiyatı Tarihi adlı eseri, dikkatini çekmiştir. Ancak Fuat Sezgin, hocası Ritter'in, İslam Bilimleri alanında çok önemli olan bu eserde mühim noksanlıklar olduğunu söyleyip, derslerinde sık sık, birinin İstanbul'daki yazmalara dayanarak bu boşlukları gidermesi lazım geldiğini ve bunu söylerken de kendisine baktığını ifade etmektedir. Onun sürekli bunu söylemesi, zamanla bir zeyl (ek) yazarak bu eserdeki boşlukları giderebileceğine dair kendisini cesaretlendirmiştir. Doktorasını yaptıktan sonra bu kitap üzerinde çalışmaya başlayan Sezgin, çalışmaları ilerledikçe Brockelman'ın eserindeki noksanların giderilemeyecek kadar fazla olduğunu görmüş ve bu kitabın yeniden yazılması gerektiğine karar vermiştir. Hocası Ritter, Almanya'dan dönünce bu fikrini ona açarak Brockelman'ın kitabına bir zeyl yazmak değil de dünyadaki bütün yazmalara bakarak yeni bir kitap yazmak istediğini söylemiş, hocası da Fuat Sezgin'e bu işi tek başına asla yapamayacağını, hatta bunu hiç kimsenin başaramayacağını söylemiştir.

Fuat Sezgin, bu çalışmayı Türkiye'de başlatma fırsatını bulamamıştır. Çünkü 27 Mayıs 1960 tarihinde ordu yönetime el koymuş ve kısa bir zaman sonra da 147 akademisyenin görevine son verilerek üniversitelerle ilişkileri kesilmiştir. Fuat Sezgin de bunlar arasında bulunmaktadır ve ayrılığın ardından Almanya'daki Frankfurt Üniversitesi'nden aldığı teklifi

<sup>2</sup> Sezgin, Bilim Tarihi Sohbetleri, s. 15-16, 70.

değerlendirerek bu ülkeye gidip araştırmalarına devam etmiştir. Sezgin, askeri darbeye üniversiteden ayrılışını çok fazla önemsememiş, hatta ordunun yaptığı bu işi çocukça bir hareket olarak görmüş ve çocukların yaptığı hataların affedilebileceğini belirterek o da bu eylemi affettiğini söylemiştir.

“Çok çocukça bir şeydi o. İnsan çocukların yaptığı hataları affeder. Ben de onun için çocukça diyorum. Ben o hatayı affettim. Bu bana fazla tesir etmedi. Almanya’ya giderek müthiş bir çalışmanın içerisine düştüm. Onun için hiç kızgınlık duymadım, zaten bugün bile duymuyorum. Bir de çocuğun yaptığına karşı insan nasıl bir reaksiyon gösterirse ben de öyle bir reaksiyon gösterdim. Ama şunu söyleyeyim. 1970 seneleriydi. Galiba yine bir askeri darbe gibi bir şey olmuştu. Kardeşim vardı, Refet Sezgin. O bir süreliğine bakanlık yaptı. Üstün zekâlı Türk çocuklarının geliştirilmesi amacına matuf, Almanya’da bir vakıf kurmak istiyordum. Bu vakıf aracılığıyla, senede on Türk talebesini finanse ederek, onlara bilimler tarihini öğretecektik. Vakfa yardım sağlamak için Devlet Bakanı Mehmet Özgüneş’e gittik. İlk hükümet darbesini yapanlardan biri de bu idi. Kendisini bir ara tanımıştım. Ona şunu söyledim: “Siz askeri darbe yaptığınız andan itibaren daima sizin yanlısı yaptığınıza inandım ve size muhaliftim. Siz her şeyi yanlısı yaptınız, ama bir şeyi doğru yaptınız. Bu da beni memleketten çıkarmış olmanızdır” dedim, kıpkırmızı oldu.”<sup>3</sup>

Almanya’da 1965 yılında hazırladığı teziyle Doçent olan Sezgin, meslektaşı Ursula Sezgin’le evlenmiş ve bu evlilikten bir kız çocukları olmuştur.

Türkiye’deyken Brockelman’ın kitabından ilham alarak çalışmayı düşündüğü geniş çaplı kitap projesi, bu kere Frankfurt Üniversitesi’nde gündeme gelmiştir. Fuat Sezgin de İslam Bilimleri Tarihi olarak düşünülen bu projede yer almasına rağmen, karışıklıklara yol açabileceğini, tekrarlara düşülebileceğini, koordinasyon sağlamada güçlük çekilebileceğini ileri sürerek böyle bir projenin kalabalık bir ekip tarafından hazırlanamayacağını, bu çalışmayı tek başına yapabileceğini teklif etmiştir. Teklifi kabul görmeyince çalışmalar başlatılmış ve iki yıl sonra bu işin başarılamayacağı anlaşıldığı için proje sonlandırılmış ve ekip dağılmıştır. Haklı olduğu için bu çalışmayı tek başına üstlenmesine izin verilen Fuat Sezgin, o günden itibaren bütün mesaisini İslam Bilim Tarihi çalışmasına adanmış ve

---

<sup>3</sup> Sezgin, Bilim Tarihi Sohbetleri, s. 19.

---

bu zor işin üstesinden gelmiştir. Dünyanın neresinde bir yazma eser olduğunu duysa oraya giderek bu eseri ya kendi adına ya da üniversite adına satın almış ve bilim dünyasına kazandırmıştır. Bütün ömrünü bu eserin hazırlanmasına vakfeden Sezgin, yirmi cilt olmasını planladığı eserinin ilk cildini 1967 yılında yayınlamıştır.<sup>4</sup>

İlk cildinin yayınlanmasının heyecanıyla, biraz gecikmeli de olsa bunu halen İstanbul'da yaşamaya devam eden hocası Hellmut Ritter'e gönderen Fuat Sezgin, aradan iki buçuk ay geçmesine rağmen hocasından bir haber alamamıştır. Bunun üzerine hocasına mektup yazarak kitabı alıp almadığını sormuş ve bunun üzerine hocası kendisine bir kartvizit göndermiştir. Kartta titrek bir el yazısıyla şunlar yazılıdır: "Neden acele ediyorsunuz, bu kitabı okumak kolay değil. Hiç kimse böyle bir kitap yazamadı, bunu sizden başka hiç kimse de yazamaz!"<sup>5</sup>

Almanya'ya 1961 yılında giden Sezgin, iki yıl sonra Frankfurt Üniversitesi'nden Goethe Üniversitesi Bilimler Tarihi Enstitüsü'ne geçmiş, burada kimya biliminde ikinci bir Doçentlik tezi hazırlamış, daha sonra Profesör unvanı almış ve 1978 yılında kendisine Kral Faysal Ödülü verilmiştir. Ödül töreninde tanıştığı çeşitli devlet adamlarının desteğiyle önce bir vakıf kurmuş, bu vakfın gelirleriyle de 1982 yılında Frankfurt Üniversitesi'nde Arap-İslam Bilimler Enstitüsü'nü kurmuştur.

Fuat Sezgin, sadece sözünü ettiğimiz dev eserini yazmayla meşgul olmamış, kurduğu enstitüde çok önemli bir proje başlatmıştır. Amacı, tarih boyunca bilimle uğraşan Müslümanların icat etmiş oldukları alet ve makinaları, yazma kitaplardaki şekil ve tariflerinden yola çıkarak modellerini yeniden yapıp ortaya çıkarmak ve bunları bir müzede sergileyerek bütün dünyanın tanınmasını sağlamaktır. Sezgin, böyle bir çalışmanın ilk olarak 1900 yılında bir Alman fizikçisi Eilhard Wiedemann tarafından başlatıldığını, ancak 1928 yılına kadar sadece beş İslam bilim eseri yapabildiğini belirterek bu işin zorluğunu da bildiğini belirtmektedir. Bu beş eser Münih Müzesi'nde bulunmaktadır. Böyle zor bir çalışmaya girişen Fuat Sezgin, önüne hedef olarak 30 eser ve bunları bir odada sergileyebilmeyi koymuştur. Ancak yıllar içinde bu sayı otuzu çok aşmış yazma eserlerde tespit ettiği 500 bilimsel eserin tanımları ve çizimlerinden hareketle modellerini yaparak Frankfurt'ta kurduğu müzede sergilemiştir. Bu müze dikkatleri üzerine çekince benzer müzelerin başka ülkelerde de yapılıp açılmasını istemişlerse de Sezgin bu tekliflere olumlu cevap

<sup>4</sup> Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s. 72-73.

<sup>5</sup> Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s. 17-18.

vermemiştir. Nihayet Türkiye’den de önce TÜBA, sonra Kültür Bakanlığı ve TÜBİTAK tarafından teklif gidince buna duyarsız kalmamış ve Türkiye’de böyle bir müzenin nerede açılabileceğini araştırmak üzere İstanbul’a gelmiş ve Gülhane Parkı’nda bulunan Has Ahırların bu iş için uygun olduğu kanaatine ulaşılmış ve bir zaman sonra 2008 yılında buraların restorasyonu yapılarak kendisine tahsis edilmiştir. Yer probleminin çözülmesinden sonra Fuat Sezgin yeniden çalışmaya başlamış ve Gülhane’deki müzeye toplam 800 eser hazırlayarak Frankfurt’taki müzeden daha fazla model eser üretmeyi başarmıştır.

Çalışmaktan yorulmayan Fuat Sezgin, Müslümanların geçmiş asırlarda ortaya koydukları eserler üzerinde yaptığı çalışmaları da her bilim dalı için ayrı ayrı ciltlerde yazarak toplam 20 cilt olmasını planladığı eserinin 17 cildini ölümünden önce çıkarabilmeyi başarmıştır. Ayrıca 5 ciltten oluşan İslam Bilimleri Kataloğu yazmıştır.

Ölümünden bir süre önce Almanya’dan kesin dönüş yaparak Türkiye’ye yerleşen Fuat Sezgin, Almanya’da kurduğu enstitü için kendi parasıyla aldığı 45 bin civarındaki kitap ve mikrofilmleri Türkiye’ye getirmek istemiştir. İlk gelişinde bir miktar kitabı getirebilmişse de ikinci seferinde kendi parasıyla aldığı kitaplarına bile Alman hükümeti el koyarak Türkiye’ye nakline engel olmuştur. Ömrünün son yıllarını vatanında geçiren Fuat Sezgin, 30 Haziran 2018 tarihinde tedavi gördüğü İstanbul’da vefat etmiştir. Kabri, Gülhane Parkı’nda açılan müzenin hemen karşısında bulunmaktadır. Kendisini rahmetle anıyoruz.

## **B. Türk-İslam Bilimi ve Avrupa’nın Durumu**

Bilindiği gibi İslamiyet’te Kur’an, bilgi, bilim ve felsefeye fevkalade değer ve önem vermektedir. Kur’an’da bulunan “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? Bunu ancak akıl sahibi olanlar anlar.” (Zümer, 9), “Devenin nasıl yaratıldığına, göklerin nasıl yükseltildiğine, yerin nasıl yayıldığına, dağların nasıl dikeltildiğine bakmazlar mı?” (Ğâşiye, 17-20) mealinde pek çok ayet, Müslümanları bilgiye ve bilime; “Düşünmez misiniz?”, “Akletmez misiniz?” gibi ayetler de felsefi tarzda düşünmeye yönlendirmektedir. Peygamberimiz de ilmin nerede bulunursa alınması, ilim tahsilinin kadın erkek her Müslüman için farz olduğu ve daha nice tavsiyeleriyle Müslümanları bilime ve araştırmaya teşvik etmiştir. Bundan dolayı Müslümanlar, bu tavsiyelerle Peygamberimizin ahirete irtihalinin ardından eğitim ve öğretime yönelerek kendilerinde bulunmayan bilgileri öğrenmenin peşine düşmüşlerdir. Askeri ve siyasi alanda ilerleyen Müslümanlar, sınırlarına kattıkları veya sınırlarına yakın olan yerlerdeki paganist mekteplerde ders veren hocaların inançlarına

veya inançsızlıklarına bakmaksızın eğitim almaya başlamışlar ve kısa sürede İslam coğrafyasında önemli bilimsel ve kültürel gelişmelerin yaşanmasını sağlamışlardır. Nihayet 9. asırdan itibaren bilimin ve eleştirel düşünceye dayalı felsefenin egemen olduğu büyük bir medeniyet kurulmuştur. Buna İslam medeniyeti denilmektedir ve bu yolla İslam dünyasının bütün dünya milletlerine etkileri dokunmuştur. İslam medeniyetinin kurulmasında İslam dinine inanan bütün milletlerin katkısı bulunmaktadır. Ancak Kur'an-ı Kerim'in Arapça olarak gönderilmiş bir vahiy olmasından dolayı bu büyük medeniyete dil olarak Arapça egemen olmuştur ve sadece Kur'an'a dayalı dinî bilimler değil, aynı zamanda fen bilimleri ile ilgili eserler de Arapça ile yazılmıştır.

Bu keyfiyet, Arap diliyle eser veren herkesin ırk olarak da Arap olduğunu göstermez. Arapça, İslam medeniyetinin ortak dilidir ve Müslüman olan herkes çok uzun yüzyıllar boyunca eserlerini bu dille yazmışlardır. Böyle bir durumdan dolayı İslam medeniyeti ve bilimleri hakkında araştırma yapanlar, eserlerini Arapçayla yazan her Müslüman bilim adamını Arap kabul etmişler ve mesela İslam Felsefesi yerine Arap Felsefesi, İslam Bilim Tarihi yerine Arap Bilim Tarihi gibi ifadeler kullanmışlardır. İsimlendirmeyi Avrupalılar başlatmış, diğer milletlerin araştırmacıları da bu geleneği sürdürmüşlerdir. Bu tutumun, Batılılar ve Araplarca benimsenmesinin iyi niyetle açıklanması pek mümkün görünmemektedir. Çünkü İslam dünyasının ortak eserleri sayılması gereken eserleri sadece Araplara aitmiş gibi göstermekteki maksatlarının, Müslümanlar arasına fesat sokmaya yönelik olduğu düşünülebilir. Arapların bu kavramı tercih edişlerinin sebebi ise asabiye ile açıklanabilir.

Ancak kötü niyetli olmayı, Araplar dışındaki milletler için düşünmek, doğru değildir. Mesela aynı durum, Almanya'da bilimsel faaliyetlerini devam ettiren ve eser üreten Fuat Sezgin için de söz konusu olmuştur. Üzerinde çok uzun yıllar çalışarak yazmış olduğu ve 17 cildini yazdıktan sonra vefat ettiği için tamamlayamadığı en önemli eserinin orijinal adı 'Geschichte der Arabischen Schrifttums'dur (GAS). Yani 'Arap Bilimleri Tarihi'. Onun bu adı vermesinin birtakım sebepleri olabilir. Eserlerini Türkçe ve Arapça yerine Almanca olarak yazmasının sebebi, Almanya'da yaşıyor olması ve oranın kurumlarında çalışıyor olmasındandır denilebilir. Bir diğer neden de 20. Asrın başlarında Brockelmann tarafından yazılan 'Geschichte der Arabischen Litteratur' (GAL) yani 'Arap Edebiyat Tarihi' isimli eserin adının etkisinde kalmış olduğu söylenebilir. Çünkü başlangıçta hocası Ritter, onu bu eserdeki noksanlıkları tamamlaması yolunda yönlendirmişti. Bu adı vermesinin bir başka sebebi de üzerinde çalıştığı tüm eserlerin Arapça olarak yazılmış

olmasından dolayı olabilir. Fuat Sezgin, iyi niyetle bu adı vermiş olmalıdır ki eserin Türkçeye çevrilmesinde Arap yerine İslam kelimesi konulmuştur. Nitekim bir katalog çalışması olarak hazırladığı 5 ciltlik eserin adı Türkçeye 'İslam'da Bilim ve Teknik' olarak tercüme edilmiştir.

Hem Doğu'daki hem de Endülüs'teki ortak İslam medeniyet havzalarında, Müslüman Türkler, Farisîler, Kuzey Afrikalılar, Araplar arasından burada sadece adlarını anmamız bile sayfalarca sürecek olan çok sayıda bilim adamı yetişmiştir. Bu bilim adamları, ilk dönemlerde eski Yunan medeniyetinden öğrendikleri bilgileri, sonraki dönemlerde çok üst düzeyde geliştirip matematik, astronomi, kimya, fizik, biyoloji, tıp alanlarında yeni icat ve keşifler yapmışlar; felsefe, edebiyat, tasavvuf alanlarda önemli eserler yazmışlardır.

Fuat Sezgin, İslam'da Bilim ve Teknik isimli eserinde Müslümanların bilimsel alandaki gelişmelerini asırlara göre tasnif etmiş ve her asırda hangi bilimlerde kimlerin ne şekilde katkılar sunduklarını tek tek anlatmıştır.

Buna göre hicri 1./miladi 7. yüzyıl, Müslümanların öğrenme dönemidir. Müslümanlar, fetihler yoluyla coğrafi bakımdan genişlerken buralarda bulunan tabii bilimler ile felsefe okullarından ve bilim adamlarından dersler almaya başlamışlardır. Aslında bu yeni bölgelerdeki okullar, Roma'nın Hıristiyanlığı kabul edip de politeist inanca sahip filozof ve bilim adamlarına yaşama hakkı tanımamalarından dolayı buralara gelmişlerdir ve birçok Yunanca eser buralarda Süryaniceye ve Arapçaya çevrilmeye başlanmıştır. Buralarda ders alan Müslümanlar, bilim ve felsefeye kapıların aralanmasındaki ilk temsilcilerdir.

2./8. asırda Müslümanların alıp benimseme yetenekleri önemli ölçüde gelişmiştir. Bu dönemde sadece Yunan eserleri değil, Hint ve İran'da yazılmış eserlerin de etkileri görülmeye başlamıştır. Bu asırda en önemli çalışmalardan birini Câbir b. Hayyân kimya alanında yapmıştır. 12. asırda kitapları Avrupa'da tanınmaya başlayan Hayyân'ın yaptığı bilimsel açıklamalar, Batılılar tarafından ancak 18. yüzyılda yeniden keşfedilebilmiştir.

3./9. yüzyılda Halife Me'mun'un Bizans ve diğer fethedilen yerlerden getirttiği Yunanca eserlerin tercümesi için Bağdat'ta kurduğu 'Beytü'l-Hikme'nin devreye girişiyle İslam dünyasındaki bilimsel faaliyetler bambaşka bir veçhe kazanmaya başlamıştır. Burada çalışan mütercimler, o güne kadar yapılan tercümeleri gözden geçirdikleri gibi, Yunancadan doğrudan doğruya Arapçaya tercümelere de başlamışlardır. Halife Me'mun, İslam dünyasındaki ilk coğrafya ve kartografi çalışmalarını da başlatmıştır.

---



Bir grup bilim adamını görevlendirerek bir dünya haritası ve bölgesel haritalar içeren bir coğrafya eseri yazılmasına vesile olmuştur. Fuat Sezgin, bu haritanın günümüzden yaklaşık yirmi-otuz yıl kadar önce ortaya çıkarıldığını, bunun da haritalar konusunda Müslümanların ne derece ileri çalışmalar yaptığını göstermesi bakımından oldukça önemli olduğunu vurgulamaktadır. Halife Me'mun, astronomiye oldukça ilgi duyan bir şahsiyettir; bu nedenle Bağdat yakınlarındaki Şemmasiyye semtinde ve Şam'da birer gözlemevi inşa ettirmiştir; gerçek anlamda ilk rasathaneler, Me'mun tarafından kurulmuştur. Buralarda çalışan bilim adamları, önemli gözlemler yapmışlardır. Bu asrın sonlarına doğru Ebu'l-Abbas el-İranşehrî, Güneş tutulmaları üzerine çalışmalar başlatmıştır. Yine bu yüzyılda Kindî, bir yandan meteoroloji ve fizikle ilgili çalışmalar yaparken, bir yandan da ilk felsefi çalışmaları yapmıştır. Sâbit b. Kurra, gece-gündüz eşitliğinin gezegenler yörüngesinde ilerleyen noktasının kesin olarak ölçülebilmesi için iyileştirilmiş bir değerin belirlenmesine katkıda bulundu; bu da astronomi çalışmalarının hızlanmasını sağlamıştır. Bu yüzyılda astronomi alanında inceleme ve araştırmalar için aletlerin yapımına da başlanmıştır. El-Harezmi, yedi bilinmeyene kadar matematiksel denklemler kurmayı başarmış ve eserinin Latinceye tercüme edilmesiyle Harezmi adı, Algorizmi olarak çevrilmiş ve sonraki zamanlarda Harezmi, logaritmanın kurucusu olarak değerlendirilmiştir.

4./10. asır, Müslümanların en verimli yüzyılıdır. Bu asırda Ebû Bekir Zekeriyya Râzî, hem tabii bilimlerde hem de tıpta çok önemli işler başardı. Galen tıbbını birçok noktada eleştiren Râzî'nin Kitabü'l-Hâvî isimli eseri Latince ve İbraniceye çevrilerek yüzyıllarca Batı'da başvuru alan en önemli eser oldu. Astronomi üzerine önemli çalışmalar yapıldı ve Abdurrahman es-Süffî'nin, Ebû Cafer el-Hâzin, el-Bûzecânî gibi matematik ve astronomi dehalarının yanında Ebû Nasr el-Fârâbî gibi önemli filozoflar bu asırda ortaya çıktılar.

5./11. yüzyılda İbni Heysem ve Bîrûnî gibi iki önemli astronomi bilgini bu çağa damgalarını vurmuşlardır. İbni Heysem aynı zamanda bir matematikçi, Bîrûnî ise hem matematikçi hem de coğrafyacısıdır; matematiksel coğrafyayı bağımsız bir disiplin haline getirmiştir. Bu çağın bir başka önemli ismi de Ebû Ali İbni Sînâ'dır. Tıp alanında yazdığı el-Kânun fi't-Tıbb ve tabii bilimlerle felsefi bilimleri bir araya topladığı Şifâ isimli eserleri oldukça önemlidir. Bu asırda yaşayan Abdurrahman el-Cürçânî ise dil bilimleri alanında oldukça önemli bir şahsiyettir.

6./12. asırda Endülüslü bilginlerden Yahya ez-Zerkâlî, Güneş ile

Dünya'nın en uzak mesafe noktasının ekliptikte yıllık değişen yerini, kendisinden önceki tüm bilginlere göre daha doğru hesaplayabilmiş bir bilgindir. Bu yüzyılda Endüslü bilginlerden Cabir b. Eflah, İbni Bâcce, İbni Tufeyl, İbni Rüşd gibi hem felsefi hem de astronomi alanlarında ön plandadırlar. Doğu'da ise Şerafeddin et-Tûsî, Ebu'l-İzz el-Cezerî, Abdurrahman el-Hâzinî, el-İdrisî, el-Cevlâkî gibi isimler, mekanik alanında kendilerini göstermişlerdir.

7-10./13-16. yüzyılların İslam bilginleri, yaratıcılık yönleri ilerde olan şahsiyetlerdir. Kendilerinden önce ortaya konulmuş olan disiplinleri olabildiğince sistemleştirmişler hatta yeni yöntemler geliştirmişlerdir. Bu asırlarda ilkin Merâğa'da, sonraları Semerkand, İstanbul ve İslam coğrafyasının muhtelif yerlerinde önemli rasathaneler kurulmuştur. Nasîreddin Tûsî, Gıyaseddin Cemşid el-Kâşî, Uluğ Bey, Ali Kuşçî, Kadızade-i Rumî, Pîrî Reis, Takiyeddin gibi önemli bilginler bilime ve insanlığa hizmet etmişlerdir. Bu dönemde birçok astronomi aleti yapılmış, her alanda olduğu gibi optik, tıp ve coğrafyada da önemli gelişmeler olmuş, önemli haritalar çizilmiştir.<sup>6</sup>

Şimdi isimlerini belirttiğimiz bu bilim adamlarının bilim dünyasına kazandırdıklarıyla ilgili olarak Fuat Sezgin'in anlattığı birkaç örnek verelim.

“Binlerce misalden bazıları şöyledir: Müslümanlar h. 2. yüzyılda Kimya ilmini bir tecrübi ilim olarak kurdular. Bunu kuran adam büyük bir şahsiyet, büyük bir bilim adamıydı: Câbir İbni Hayyân. Câbir İbni Hayyân'ın kitapları 12. yüzyılda Avrupa'ya intikal etti, ona Geber diyorlardı. Bu adamcağız Kimya ilminde öyle bir ilerleme kat ediyor ki ancak bundan sonra 18. ve 19. yüzyılda ona ilave edilebilecek yeni bazı kıpırdanmalar görüyoruz. Bunun yüzlerce misali vardır. Çoğu benim o kataloğun birinci cildindedir. O birinci cildin ana fikri şudur: Bilimler tarihine giriş. Kronolojik olarak birçok misal verdim; tabii kitap şimdi Türkiye'de tercüme edilmiş bulunuyor, sonra Türk okuyucuları bunları okuyacaklardır. Yüzlerce misali orada verdim. Bu misal kâfi gelmediyse size başka bir misal daha vereyim.

Müslümanlar 15. yüzyılda Afrika'nın doğusuyla Sumatra arasındaki

<sup>6</sup> Fuat Sezgin, İslam'da Bilim ve Teknik, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2008, c. I, s. 2-82. (Beş ciltlik bu eserin ilk cildi Giriş olarak yazılmış, diğer ciltler ise şu şekilde tasnif edilmiştir: II. Cilt tamamen astronomiye ayrılmıştır. III. ciltte, coğrafya, denizcilik, saatler, geometri ve optik bilimleri yer almaktadır. IV. Ciltte tıp, kimya ve mineraller anlatılmaktadır. V. Ciltte ise mimari, savaş tekniği ve antik objelerden bahsedilmiştir.)

mesafeyi bugünkü gerçeğe aşağı yukarı tamamıyla uyacak şekilde hesaplayabiliyorlardı, düşünün. Evet, 6.600 kilometrelik mesafeyi hesaplayabiliyorlardı; bunun altında müthiş metotlar vardı. Onu da kitaplarımda bulacaksınız, o ne müthiş bir şeydir. Bu, Avrupa'da ancak 20. yüzyılın birinci yarısında mümkün olmuştur.

Bir misal daha vereyim. Müslümanlar miladın onuncu yüzyılında astronomide o kadar ilerlediler ki şu suali sormaya başladılar: 'Dünyanın bir eğimi vardır, 23.5 derece. Bu eğimde bir azalma veya artma var mıdır?' Hatta bunu araştırmak için eski Tahran'da Rey şehrinde bir rasathane kurdular. Rasathânenin de modelini müzede bulacaksınız. 30 sene kadar gözle gözetlemeden sonra şu neticeye vardılar: Dünyanın eğimi muntazaman azalıyor yani 2000 yılda aşağı yukarı 1 derece azalıyor. Bu eğimi, gök mekaniği 19. yüzyılda ispat etti.

Bir misal daha vereyim... Yanlış anlamamak lazım 365 gün zarfında Dünya ile Güneş arasında en uzak ve en kısa mesafe vardır. Bu en uzak noktayı Yunanlar biliyorlardı. Müslümanlar 9. yüzyılda bu en uzak noktanın bir yılda yerinin değiştiğini fark ettiler ve bunu hesaplamaya başladılar. Bunu 11. yüzyılın ilk yarısında meşhur Bîrûnî diferansiyel matematikte hesaplamaya çalışıyor. Tam dört mevsimde hesaplıyordu. Bunların artımıyla diferansiyel matematikle bunu hesaplamaya çalışıyordu. Onun verdiği sonucu bilmiyorum ama ondan 20-30 sene kadar sonra Zerkalî adındaki bir Müslüman âlim bu değişimin bir yılda 12.5 saniye kadar bir değişme olduğunu hesap etti ki bu modern astronomide 11.5'tir. Yani demek ki bir saniye kadar hata etmiştir, anlatabiliyor muyum?"<sup>7</sup>

Müslümanların bilimde ulaştıkları seviyeyi göstermek bakımından Fuat Sezgin'in verdiği birkaç örneği daha yine onun kendisiyle röportaj yapan kişiye söylediklerinden olduğu gibi aktarmakta yarar var:

"Bîrûnî kolay kolay bilinmeyecek büyüklükte bir insandır. Sadece Bîrûnî değil, o kadar çok Bîrûnî var ki o altın çağda! Bakın size şunu anlatacağım: Bîrûnî 27 yaşındayken 18 yaşındaki İbni Sînâ ile yazılı bir münakaşaya giriyor, konu nedir biliyor musunuz? 'Işığın sürati ölçüsüz müdür, yani la mütenahi midir, yoksa zamanda ölçülebilir mi?' Ne müthiş bir şey değil mi! Böyle bir şey bugünün Türkiye'sinde bile olmaz. Bîrûnî'nin İbni Sînâ hakkında çok güzel bir ifadesi var 'Fazıl genç Ebû Ali.' Yani faziletli diyor ona.

<sup>7</sup> Sezgin, Bilim Tarihi Sohbetleri, s. 25-26.

Şunu söyleyeyim size. Biz bir mecmua çıkartıyoruz, 'İslam Bilimleri Tarihi Mecmuası'. 17. cildi çıktı ve seviyesi çok yüksek bir mecmua. Orada çeşitli âlimler makaleler yazıyorlar. Hollandalı matematik bilimi tarihi ile uğraşan Hogendijk adlı bir âlimin makalesi vardı. İslam bilimleri tarihi ile bu kadar uğraşan birisi olarak ben onu okuduğum zaman dehşete düştüm. Çünkü adam 10. yüzyılda küresel trigonometri problemleri münakaşasına dair birtakım dokümanlar veriyor ve onları izah ediyor. Dehşete düştüm ve sonra doçentime gittim 'gördünüz mü şu seviyeyi?' dedim. Hakikaten 21. asırda bizim Türkiye'de bu yüksek düzeyde tartışmalara, münakaşalara rastlayamazsınız. Böylesine muhteşem çağları arkasında bırakmış bir medeniyetin mensuplarıyız. Bunu hiç bilmiyoruz.

Şimdi başka misaller vereyim size. Bana İslam dünyasının en büyük âlimi kimdir? diye sorarsanız beni çok zor bir durumda bırakmış olursunuz, ama en büyük âlimlerden bazılarını anlatın dediğiniz zaman biraz daha rahatlık gelir bana. Bu büyük âlimlerden biri de 8. yüzyılda yaşamış olan Câbir b. Hayyân'dır. Esasında kimya bilimi ile başladı, ondan sonra da genişleterek tabiat olaylarıyla ilgilendi. Bu adam diyor ki bize 'Allah insana kâinatın bütün sır perdelerini yırtacak kabiliyeti vermiştir!' Yani beşer bu kâinatta her sırrın çözümüne ulaşabilir. Aristoteles ise tam tersini söylüyor: 'Biz bunu yapamayız' diyor. Câbir b. Hayyân öyle bir adam ki 'kâinat, matematiksel ölçüler esasına göre yaratılmıştır' diyor. Yani hisleri bile ölçebiliriz. 'Ölçemediğimiz herhangi bir şey bilimin konusu olamaz!' diyor adamcağız. Mesela anlatıyor Galen: Hastalıkları ölçmede birinci derecede hastalık, ikinci derecede hastalık diye sınıflandırıyor. Böyle şey olmaz. Oysaki Câbir, 'biz bunu matematikte ifade etmeliyiz' diyor; bir kat, yüz kat, bin kat gibi... Böyle bir adam... Mesela tuhafınıza gidecek ama İbni Hayyân'ın 'tevlid' diye bir prensibi var. Diyor ki 'Allah beşere yeni şeyler üretme kabiliyetini vermiş.' Bunu derken de Müslüman olduğunu inkâr etmiyor. 'Allah bize bu kabiliyeti' vermiş diyor. 'Halkullah, halkun lena' yani 'Allah'ın yaratması ve bizim yaratmamız' diyor. Fakat bunu söylerken bu duruma dinden uzaklaşmak anlamında bakmıyor. Bunu 8. asırda söyleyebiliyor. 'Biz taş teşekkül ettirebilir miyiz?' sorusuna 'evet' diyor. 'Nebat teşekkül ettirebilir misiniz?' 'Evet' diyor. 'Hayvan teşekkül ettirebilir miyiz?' 'evet' diyor adam. Kendine o kadar inancı var, Allah'ın insana o kadar büyük bir kudret verdiğine inancı var adamın. 700 harflik bir alfabe yapıyor; niye biliyor musunuz? Bütün hayvanların seslerini ifade edebilmek

için. Böyle müthiş bir insan... Bu adam, bütün kimya ilminin kaderini İslam dünyasında 18. yüzyıla kadar tayin ediyor. İşte en büyük âlimlerden birisidir Câbir b. Hayyân. Fakat mühim olan şu: Bana Müslümanlar, Yunanlılar ve Avrupalılar arasında bir mukayese yapar mısınız? diye sorarsanız size şunu söylerim: Ben bilimlerin tekâmül kanununu, bir nehre benzetiyorum. Çok uzun zamandır kafamda böyle bir tasavvur var. Nehir küçük kaynaklardan çıkıyor yavaş yavaş çoğalıyor. Bir eğimden aşağı süratle akıyor. Ovaya doğru hızla akıyor ve ovada hem genişliyor hem de sürati azalıyor. Sonra bir daha toplanıyor ve yeniden hız kazanıyor ve bu şekilde sürüp gidiyor. Bilimler, farklı insanların elinden geçerek, farklı kültür dünyalarından geçerek yavaş yavaş gelişiyor ve bugünkü haline geliyor. Ben böyle tahayyül ediyorum.”<sup>8</sup>

Fuat Sezgin, bilimde bir mütekabiliyet esasının olduğunu vurgulamaktadır. Milletler, birbirlerinden etkilenirler ve bir yerden alıp onu ilerletirler. Sonuçta çalışan, çalışmaya devam edenler bilimin bayraktarlığını yaparlar ve etkili olurlar. Çalışmaktan yorulanlar ise bayraktarlığı bırakıp gerilerler. Bir zamanlar Mısırlılar, Babilliler, bir vakitler Yunanlılar bilime öncülük ederken, 9. Asır ile 17. Asır arasında İslam dünyası her konuda ilerdedir ve insanlığa rehberlik etmiştir. Nitekim Müslüman bilim adamları, bilgiyi ve bilimi aldıkları kişileri tazimle, hürmetle yâd etmişler, sözelimi Sokrates’e ‘üstad’, Eflatun’a ‘Eflatun-i İlahi’, Aristo’ya ‘Muallim-i Evvel’, Galen için ‘Fazilet sahibi’ demişlerdir. Müslüman bilim adamları, kendilerinden önceki bilim adamlarından etkilendiklerini de inkâr etmemiş ve aldıkları bilgileri nereden aldıklarını da belirtmişlerdir. Fuat Sezgin’e göre bu dipnot verme geleneği, Batılılarda yoktur. Sanki her işi kendileri yapmış, her bilgiyi kendileri üretmiş gibi davranmışlardır. Müslümanlardan tercüme ettikleri kitapların üzerine kendi isimlerini koymaktan çekinmemişlerdir. Mesela İbni Sînâ’nın taşlar hakkında yazdığı bir kitap, Batı dillerine çevrilerek üzerine Aristo’ya ait olduğu yazılmış ve bu yanlış bilgi, 20. asra kadar devam etmiştir. Bu yanlışlığı da yine bir Batılı bilim adamı fark ederek düzelmesine vesile olmuştur. Avrupalı âlimlerle Müslüman âlimler arasında her şeyden önce çalışma tarzı farkı vardır. Avrupalılar çok atılgandır, ama Müslüman âlimler daha derin ve tedbirli çalışan insanlardır. Hatta Fuat Sezgin’e göre Avrupalılardan önemli bir kısmında biraz şarlatanlık da var.

“Mesela Kepler’le İbnü’l-Heysem’i mukayese etmek istesem... İbnü’l-Heysem çok derin çalışan bir insan. Kendisinde tekâmül

<sup>8</sup> Sezgin, Bilim Tarihi Sohbetleri, s. 79-81.

duygusu ve tekâmül kanunu fikri çok derin olan bir insan. Çok uzun yürüttüğü çalışmalarından sonra yeni bir fikri ortaya atma çabasında bir insan. Kepler ise daha aceleci, daha çok gösterişçi! Yani böylesi farklar gözüme çarpıyor. Ama Kepler'e de hürmetim var, İbnü'l-Heyssem'e de. Latin dünyası, Avrupa dünyası farklı tipler ortaya çıkartıyor. Müslüman dünyası ise daha başka tipler... Mesela İbni Sînâ'yla Bîrûnî'yi mukayese edersek İbni Sînâ çok akıllı bir adam, çok daha süratli hükümler veren adam. Bîrûnî daha çok olaylara derinlemesine bakan bir insan. İkisi de dâhi, ama ayrı ayrı tipler.”<sup>9</sup>

Fuat Sezgin, Müslüman bilim adamlarının birçok konuda olduğu gibi haritacılık ve coğrafya konusunda da Batılılara öncülük ettiğini ortaya çıkarmıştır. Bunlardan biri Bîrûnî'nin yaptığı çalışmalardır, diğeri de sonraki dönemlere aittir.

“Bîrûnî, büyük coğrafyacı, büyük tarihçi, medeniyet tarihçisi. Bîrûnî küresel trigonometriyi hocalarının buluşlarına dayanarak bir bilim dalı olarak kuran adam. Boylam derecesini ölçmek çok zor bir şeydir. Yunanlılar sadece ay tutulmasına göre bu ölçümü yapıyorlardı ve ölçümleri 10 dereceye kadar hatalı sonuçlar veriyordu. Sonra 10. ve 11. yüzyıldan itibaren Müslümanlar buna yeni metotlar getirdiler. Bu metotlardan bir tanesini getiren de Bîrûnî'dir. Ne yaptı Bîrûnî? İşe Gazne'den başladı. Evvela 2,5 metre çapında yarım bir yer küresi yaptı. Bulduğu neticeleri üzerine kaydediyordu. Önce Gazne'nin enlem boylam derecelerini ölçüyor, o küreyi ve bütün malzemelerini develere yükleyerek öbür şehre gidiyordu. Giderken yolu arşın arşın ölçüyordu. Gittiği şehrin de enlem derecelerini ölçüyor ve orada bir küresel üçgen oluşturuyordu. Böylece neredeyse 5000 kilometrelik yolu katırla ve belki de deve ile giderek ölçüm ve gözlem yaptı. İki yıl sonra 60 yerin boylam derecelerini bize bıraktı. Bilimler tarihinde böyle meşakkatli bir çalışma tanımıyorum. Gerçekten muhteşem bir şey... İnşallah bu yolun şemasını açılacak müzede göreceksiniz.”<sup>10</sup>

Diğer örnekte Sezgin, Amerika kıtasının keşfinin de aslında Müslümanlar tarafından yapıldığını iddia etmektedir. Bu iddiayı da yine Fuat Sezgin'in ifadeleriyle aktarmaya çalışalım:

“Amerika kıtası Müslümanlar tarafından keşfedilmiştir. Müslümanların bir haritasını da buldum. Çok mühim bir harita... Bu

<sup>9</sup> Sezgin, Bilim Tarihi Sohbetleri, s. 81-83.

<sup>10</sup> Sezgin, Bilim Tarihi Sohbetleri, s. S. 83.

hususta internette Almanca ve İngilizce olarak görüşlerimi ihtiva eden 30'ar sayfalık bir yazı var. Onu kitabın 13. cildine de soktum. Bunun Türkçe özeti de hazır. Bu, geçen sene İstanbul Teknik Üniversitesi'nde verdiğim bir konferanstan ibarettir, bir de Arapçası vardır. Bütün delilleri burada vermeye çalışıyorum, haritalar veriyorum. Ayrıca Kahire Üniversitesi'nde verdiğim bir konferans daha var bu hususta... Evet, esasında Amerika'ya gitme meselesine Müslümanlar 10. yüzyılda başladılar. Bu hususta tarihi kayıtlar var. Bunlar döndüler, bazen dönemediler. O hususta birçok kayıt var. O mühim değil esasında. İnsanlar yüzlerce defa Amerika'ya tesadüfen gittiler. Bakın Müslümanlar yalnızca şu hedefle gidiyorlardı: Büyük Okyanus'un öte tarafına ulaşmak. Atlas Okyanusu'nu bilmiyorlardı. Bu gayretle birçok çıkış yaptılar, dönmediler. Mühim olan Amerika haritasının bir kısmını ilk olarak yapmaktır, yapmış olmaktır. Bunu ilk yapan insanlar 15. yüzyılda Müslümanlar oldu ona yüzde yüz inanıyorum. Onu ispat etmeye çalışıyorum o yazımda. Kristof Kolomb, Müslümanların yapmış olduğu haritaya dayanarak burayı buldu ki onun tarihçesi de bir haritayla yola çıktığını yazıyor.”<sup>11</sup>

Amerika'nın Müslümanlar tarafından keşfiyle ilgili olarak Fuat Sezgin, 'Amerika Kıtasının Müslüman Denizciler Tarafından Kolomb Öncesi Keşfi ve Pîrî Reis' adını verdiği kitabında ayrıntılı bilgi vermektedir.<sup>12</sup>

İslam dünyasında bu gelişmeler yaşanırken Hıristiyan Avrupalılar, kilisenin hegemonyası altında Ortaçağ karanlıklarına gömülü vaziyetteydiler. Müslümanların siyasi üstünlüklerine tahammül edemedikleri için on birinci asrın ikinci yarısından itibaren Haçlı seferlerine başlayan Hıristiyanlar, teknolojiden yoksun oldukları için bu seferlerin yüzde doksandan fazlasında büyük yenilgilere uğramışlardır. Fakat her yenilgi de onların niçin yenildikleri ve Müslümanların niçin galip geldikleri sorularını sormalarına neden olmuş ve her Haçlı seferinde Müslümanların ilerlemelerine sebep olan bilimsel gelişmeleri görmüşlerdir. Diğer taraftan aynı zaman dilimlerinde Müslüman ülkelere Batılı seyyahlar da gerçekleştirdikleri seyahatler vasıtasıyla bu gelişmeleri inceleyerek yazıp çizdikleriyle memleketlerinde anlatmışlardır. Özellikle eğitim sistemini inceleyip Bologna, Oxford, Padua ve Köln gibi şehirlerde Müslümanların kurdukları büyük medreseleri taklit ederek adına üniversite dedikleri bilim

<sup>11</sup> Sezgin, Bilim Tarihi Sohbetleri, s. 26-27.

<sup>12</sup> Bkz. Fuat Sezgin, Amerika Kıtasının Müslüman Denizciler Tarafından Kolomb Öncesi Keşfi ve Pîrî Reis, Boyut Yayınları, İstanbul, 2013.

yuvaları kurmuşlar ve kiliseye rağmen ilerleme yolunda mesafe kat etmeye başlamışlardır. Müslümanların yazmış oldukları çok önemli eserleri başta Latince olmak üzere birçok Avrupa lisanına tercüme etmişlerdir. Bütün bu gelişmelere kilise hep karşı çıkmış, yeni bir şey üreteni, yeni bir fikir ortaya atanı, bir hastalığın teşhis ve tedavisi hakkında yaptığı bir buluşu şeytanın işi olarak değerlendirip bu kişileri acımasızca cezalandırma yolunu tutmuştur.

Girdap içerisinde bulunan Hıristiyan Avrupalılar, bir çıkış yolu ararken nihayetinde İstanbul da, ecdadımız, cennetmekân Fatih Sultan Mehmet Han tarafından fethedilip Türk toprağı haline getirilmiştir. İşte bu son darbe, Avrupalı bazı düşünen beyinleri harekete geçirmiş ve bir zaman sonra İtalya'nın Floransa kentinde bir Rönesans hareketi başlatmışlardır. Yaklaşık iki asır kadar süren bu yeniden yapılanma hareketi sonunda Avrupa, otuz yıl savaşları, yüz yıl savaşları gibi pek çok bedel ödeyerek Rönesans hareketini tamamlamış ve sonuçta bir yükseliş, hatta şahlanış devresine girmiştir.

Avrupalılar, içinde buldukları açmazdan, İslam dünyasındaki gelişmeleri takip ederek kurtulurken, daha önce çok önemli gelişmeler ortaya koyan Müslüman toplumlarda ise tersine bir hareket ortaya çıkarak dokuzuncu asırda başlayan terakkiye karşı bir anlayış gelişmiş ve giderek felsefe, bilim ve teknolojiye karşı bir cephe ortaya çıkmıştır. Gazalî'nin 1095 yılında yazmış olduğu Tehafütü'l-Felâsife isimli önemli eseri, filozofların şahsi fikirlerinin eleştirisini içerdiği halde bu eleştiriler 12. asırdan itibaren felsefenin eleştirisi şeklinde anlaşıldığından dolayı, dini çevrelerce yavaş yavaş felsefeye karşı bir tepki oluşmaya başlamıştır. Bununla birlikte Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren de medreselerde felsefe ve fen bilimleri okutulması geleneği devam ettirilmiş ve kurulan medreselerin bölümlerinde mutlaka mantık dersleri ve adı felsefe olmasa da içeriği felsefe olan dersler okutulmuştur. Fatih Sultan Mehmet Han, İstanbul'u fethettikten sonra burayı bir ilim merkezi haline getirmek istemiş ve güçlü bir üniversite kurarak Sahn-ı Seman adını vermiştir. İleriki yıllarda felsefeye karşı tavrın giderek daha da olumsuz hale gelebileceğini tahmin eden Fatih Sultan Mehmet Han, Kâtip Çelebi'nin ifadesine göre medresenin Kanûn-i Talebe-i Ulûm'una yani Kanunname'sine mutlaka felsefe derslerinin okutulmasına ilişkin bir madde de eklemiştir. Kanunî Sultan Süleyman'ın kurdurduğu Süleymaniye Medresesi'nde de felsefî ve aklî bilimlerin yanı sıra fen bilimlerine daha büyük bir önem verilmiştir.

Ancak 16. yüzyılın sonlarına doğru, medreselerde dinî tahsilin ağırlıklı olmasını arzu edenler giderek güçlenip söz sahibi oldukları için, felsefî



bilimlere karşı olanlar, seslerini daha yüksek perdeden çıkarmaya başlamışlardır. 17. asra gelindiğinde medreselerde yeni bir müfredat programına gidilmiş ve o zamana kadar Avrupalıların, eserlerinden yararlanarak Rönesans gerçekleştirdikleri nice büyük İslam filozof ve bilim adamlarının yaptıkları işler adeta inkâr edilmiş, felsefe ve kelam gibi aklî ilimler medrese programından çıkarılarak nakle dayalı dinî ilimlere ağırlık verilmiştir. Bunu, o devrin büyük bilgini Kâtip Çelebi, çok açık bir biçimde şöyle anlatmaktadır.

“Lakin nice boş kafalı kimseler, İslâmîliğin başlangıcında bir maslahat için ortaya konan rivayetleri görüp cansız taş gibi - akıllarını kullanmadan- yalnız taklit ile donup kaldılar. Aslını sorup düşünmeden red ve inkâr eylediler. Felsefe ilimleri diye kötüleyip yeri göğü bilmez cahil iken bilgin geçindiler. Onlar Allah’ın göklerde ve yerdeki o muazzam mülk ü saltanatına, Allah’ın yarattığı herhangi bir şeye, belki ecellerinin yaklaşmış olduğuna da bakmadılar, tehdidi kulaklarına girmedi. Yere ve göğe bakmayı, öküzü gibi göz ile bakmak sandılar.”<sup>13</sup>

Kâtip Çelebi, bu ifadeyle artık Kur’an’ın ayetlerinin derinliğine değil, yüzeysel anlamlarına bakılma devrinin başladığını, İslam medeniyetinin entelektüel devrinin bittiğini anlatmak istemektedir. Bu ifadeye göre bu dönemin âlim geçinenlerinin, Ğâşiye suresinin 17-20. ayetlerinde geçen nazar kelimesini, araştırma anlamından çıkarıp, sadece çıplak gözle bakmak anlamını kazandırmış olduklarını belirtmektedir. Dolayısıyla 17. asır, Osmanlı medreselerinde felsefe tahsilinin dinsizlikle eş değer olduğu kanaatinin en yaygın olduğu dönemdir.

Nitekim yine Kâtip Çelebi, bu tutumun doğurduğu sonuçları şöyle açıklamaktadır:

“Ulu Osmanlı Devleti’nin ilk çağlarından Sultan Süleyman Han zamanına gelinceye dek hikmet ile şeriat ilimlerini uzlaştıran gerçek araştırmacılar ün almışlardı. Ebülfeth (Fatih) Sultan Mehmed Han, Medâris-i Semâniye’yi yaptırıp kanuna göre iş görülüp okutulsun diye vakfiyesinde yazmış ve Hâşiye-i Tecdîd ve Şerh-i Mevâkif derslerinin okutulmasını bildirmişti. Sonra gelenler, bu dersler felsefiyâttır diye kaldırıp Hidâye ve Ekmel derslerini okutmayı akla uygun gördüler. Yalnız bunlarla yetinmek akla uygun olmadığı için ne felsefiyât kaldı ne Hidâye kaldı, ne Ekmel. Bununla Osmanlı ülkesinde ilim pazarına kesat gelip, bunları

<sup>13</sup> Kâtip Çelebi, Mîzânü’l-Hak fî İhtiyâri’l-Ahak, Hazırlayan: Orhan Şaik Gökyay, MEB Yayınları, İstanbul, 1993, s. 9.

okutacak olanların kökü kurumaya yüz tuttu.”<sup>14</sup>

Bu ifadelerin yazılmasına sebep olan tavırlardan birine yine Kâtip Çelebi temas etmektedir. 17. asrın tanınmış ailelerinden Kadızâdelilerden Kadızâde Mehmet Efendi (öl. 1635)

Kelam u felsefe fülse değer mi?

Ana sarraf-ı keyyis baş eğer mi?

Mantıkiler olur ise gam değil!

Zira anlar ehl-i imandan değil!<sup>15</sup>

ifadeleriyle felsefeyle ilgilenmenin, imandan çıkaracağını söylemiştir.

Görülüyor ki Gazalî'nin filozofları eleştirisi, giderek bir bumerang etkisi oluşturmuş, yüzyıllar içerisinde felsefe ve pozitif bilimlere olan ilgi, kademeli olarak azalmış ve nihayetinde zamanın üniversiteleri sayılan medreselerde felsefe ve fen bilimlerinin tahsil edilmesi, dine muarız oldukları gerekçesiyle yasaklanmıştır.

Bu tarih, Avrupalıların şahlanişa geçtiği bin altı yüzlü yılların hemen başıdır. Rönesans öncesinden itibaren on altıncı asrın ortalarına kadar 500 yıl boyunca Müslümanlardan aldıkları bilgi ve bilimi geliştirerek yöntem sorununu çözen Batılılar, bilim ve teknoloji alanında çok önemli mesafeler kaydetmiş ve pek çok konuda İslam dünyasını geride bırakmışlardır. Hâlbuki aynı tarihlerde Müslümanlar, geçmişi unutup ilerlemeden vaz geçerek, gerilemeyi tercih etmişlerdir. Bütün bunların sonucunda da üç kıtaya hâkim olan ve bütün Müslümanların temsilcisi konumunda bulunan Osmanlı-Türk egemenliği önce duraklamış, giderek teknolojik üstünlüğünü kaybedip gerilemiş ve son dönemlerinde toparlanma gayretine girmişse de maalesef yıkılmaktan kurtulamamıştır.<sup>16</sup>

### C. Fuat Sezgin'i Anlamak ve Anlatmak

Kısaca özetlemeye çalıştığımız bu panoramadan görülüyor ki Müslümanlar, gelişme çağlarındaki yükselişi devam ettiremeyip duraksadıkları için on yedinci asırdan itibaren gerilemiş, aksine Batılılar ise Rönesans ile birlikte yükselişe geçmiş ve nihayet yirminci asırdan itibaren bütün dünyaya her açıdan bir üstünlük kurmuşlardır. Bu tabloda Fuat Sezgin'in ne gibi bir rolü olduğuna gelince:

Batılıların bu yükselişi karşısında Müslümanlar bir hamle

<sup>14</sup> Kâtip Çelebi, Mîzânü'l-Hak, s. 9.

<sup>15</sup> Kâtip Çelebi, Mîzânü'l-Hak, s. 111.

<sup>16</sup> Müslümanların bilimde gerileme sebepleriyle ilgili geniş bilgi için bkz. Sezgin, İslam'da Bilim ve Teknik, c. I, s. 168-179.

yapamadıkları için giderek bir ezilmişlik psikolojisine girmişlerdir. Yirminci yüzyılın hemen başlarında, çökmekte olan Osmanlı devletinin yıkılışı esnasında Mustafa Kemal Paşa'nın liderliğinde emperyalistlere karşı çok önemli bir milli mücadele savaşı gerçekleştirilmiş ve yerine Türkiye Cumhuriyeti Devleti kurulmuştur. Askerî ve siyasî alanda elde edilen bu çok önemli başarının yanında bilimsel ve kültürel alanda da çok önemli atılımlar yapılmıştır; ancak bütün bunlar, geçmişte hangi durumda olduğumuzun belgelerini ortaya koymak için yeterli olmamıştır. İşte o belgelerin ortaya çıkarılması ve Batıların on beşinci asırda gerçekleştirmeye başladıkları Rönesans hareketinin asıl sebebinin, Müslümanların bilim ve felsefe alanında yaptıkları çalışmalar olduğunun ortaya konulması, Almanya'da çalışan Fuat Sezgin'in araştırmaları sayesinde olmuştur.

Frankfurt'taki çalışmalarını gece gündüz demeden sürdüren Fuat Sezgin, hocası Ritter'in tavsiyesiyle çok iyi derecede öğrendiği Arapça ve ömrü boyunca ihtiyaca binaen öğrendiği çok sayıda yabancı dil sayesinde, dünyanın her yanında bulduğu yazma eserleri ya bizzat satın almış ya mikrofilmlerini temin etmiş ve bunlardan edindiği bilgilerle Müslümanların dokuz ila on altıncı asır arasındaki ilerlemelerini ilk elden tespit etmiştir. Bu önemli bilgileri Almanca olarak yazdığı 'İslam Bilimleri Tarihi' adlı eserinde yayınlamaya başlamış, bu eser daha sonra çeşitli dillere çevrilerek bütün dünyada tanınmış ve nihayet Türkçemize de çevrilmeye başlanmıştır. O, bu önemli eserinde Rönesans'ın ilham kaynağının Müslümanların geliştirdikleri bilimler olduğunu belgelerıyla ortaya koymuştur. Bu önemli tespitlerinden dolayı dünyanın çeşitli ülkeleri tarafından Prof. Dr. Fuat Sezgin'e çok sayıda ödül verilmiştir. Ülkemizde de yayınlanmaya başlayan bu eser sayesinde Türk gençleri ve bilim adamları da ecdadımızın ne kadar önemli işlere imza attıklarını öğrenmiş olacaklardır. İşte bu öneminden dolayı Cumhurbaşkanımız tarafından 2019 yılı, Fuat Sezgin Yılı olarak ilan edilmiştir.

Bu yıl boyunca Fuat Sezgin'i örnek bir şahsiyet olarak anlatmak oldukça önem arz etmektedir. Özellikle de onun çalışkanlığı, çalışmayı bir hayat felsefesi haline getirmesi üzerinde vurgu yapılması önemlidir. Çalışmak, kanaatimce başarının anahtarıdır. Başarıda zekâ önemlidir ama çalışmak, zekâdan daha önemlidir; bir başka ifadeyle başarıya giden yolda zekâ, çalışmak kadar önemli değildir; çünkü zekâsına güvenerek çalışmayı terk etmek, hem tembelleştirir hem de başarının önünde engel teşkil eder. Çalışmak, zekânın motor gücüdür. Ancak bu gücü harekete geçirecek olan da akıldır. Zekâ akılla harekete geçirilip çalışmakla desteklenince, çok önemli başarılarla imza atılabilir. Fuat Sezgin, bilim alanında bunun en güzel

örneklerinden biridir.

O, hocası Hellmut Ritter'in önerisiyle İslami ilimlere yöneldiğinden bir süre sonra hocası kendisine "Sezgin! Günde kaç saat çalışıyorsunuz?" diye sormuş, o da "on üç, on dört saat çalışıyorum." diye cevap vermiştir. Bunun üzerine Ritter kendisine "Bu çalışmayla bilgin olamazsınız. Eğer bilgin olmak istiyorsanız buna birkaç saat daha eklemeniz gerekir" diye ikazda bulunmuş, o da çalışma saatlerini on yedi, on sekiz saate çıkarmıştır.<sup>17</sup> Kendisiyle 82 yaşındayken yapılan bir röportajda bu yaşta kaç saat çalıştığı sorusuna "şimdi tembelleğe başladım, eskisi kadar çalışmıyorum. Eskiden 17 saat çalışabiliyordum, şimdi 2-5 saat azalttık. Sabahleyin 07.30'da Enstitü'ye ilk giden benim. Saat 18'de Enstitü'den çıkıyorum ve sonra da evde çalışmaya devam ediyorum." şeklinde cevap vermiştir.<sup>18</sup> O halde çalışmadan başarı elde etmeyi beklemek, hayal dünyasında gezinmekten başka bir şey değildir.

Fuat Sezgin'in çalışmaları, bir başka konunun önemini ortaya çıkarmaktadır. O da disiplinler arası çalışmadır. Dikkatle etüt edildiğinde onun, üzerinde çalıştığı asırlarda öne çıkan ve eserler veren İslam âlimlerinin, farklı disiplinleri bir araya getirerek bu başarılarla ulaştıkları görülmektedir. Sözelimi Bîrûnî, bir yandan astronomi bilginidir ve uzay araştırmalarında kullanılan önemli bir alet olan usturlabı geliştirmiş, takvim çalışmaları yapmıştır; bir yandan eczacılığa ilişkin yazdığı 'Risaletü'l-Hindiba' adlı risalesiyle 'Eczacılığın Babası' unvanına layık görülmüştür. Öte taraftan Bîrûnî'nin coğrafyaya ilişkin önemli araştırmaları vardır ve bulunduğu bölgenin enlemlerini ölçmeyi başarmıştır; diğer taraftan da sosyal bilimcidir. Hindistan'da uzun yıllar yaptığı araştırmalarda hem astronomi öğrenmiş hem de Hint dinleri üzerine yaptığı araştırmalar sonucunda günümüzde bile Dinler Tarihi için önemli bir kaynak durumunda olan 'Tahkîku Mâ li'l-Hind' isimli eserini yazmıştır. George Sarton'un, ortaya koyduğu önemli işlerden dolayı Bîrûnî için "Beşeriyetin tanıdığı en büyük kafalardan biri" dediğini hatırlatan Sezgin de Bîrûnî'nin tam objektif bir bilgin olduğunu söylemektedir. Ancak Müslümanların bir bilim tarihi bulunmadığı için geçmişte yapılan işler unutulmuş ve her yeni bilgi ve bilimin Batılılar tarafından bulunduğu gibi bir yanlış düşülmüştür. Sözelimi Fuat Sezgin, ilkokuldaki öğretmeninin Müslümanların dünyanın öküzü boynuzları üzerinde taşındığına inandıkları bilgisini öğrettiğini ve bu yanlış bilgiyi neredeyse üniversiteye kadar tashih edecek bir bilgiye rastlamadığını söylemektedir. Sezgin, gerçeği çok yıllar sonra hocası Hellmut

---

<sup>17</sup> Sezgin, Bilim Tarihi Sohbetleri, s. 55.

<sup>18</sup> Sezgin, Bilim Tarihi Sohbetleri, s. 39.

---

Ritter sayesinde gördüğünü ve aslında Müslümanların Dünya ile Güneş'in arasındaki en kısa mesafenin en uzak noktasının yıllık ne kadar değiştiğini bile saniyelerle hesaplayabilecek kadar bilimde ilerlediklerini öğrendiğini belirtmektedir.<sup>19</sup>

Fuat Sezgin'den öğrendiğimiz bir başka husus da dil öğrenmenin önemidir. Almanya liselerinde her öğrencinin üç dil öğrenmek mecburiyetinde olduğunu belirten Sezgin, Türkiye'deki liselerde bir dilin bile tam öğretilmediğini vurgulamaktadır. Hatta Türkçemiz bile tam öğretilmiyor diyen Sezgin bunun sebebinin de ilkokuldan itibaren Türkçe gramer dersinin okutulmamasına bağlamaktadır. İnsan kendi dilini çok iyi bildiği zaman diğer dilleri de rahat öğrenebilir. Sezgin, Türkiye'de dil bilmek zorunluluğu olan birçok meslek erbabının bile maalesef yabancı bir dili bilmediğine çok üzüldüğünü ifade etmektedir.<sup>20</sup> Kendisi birçok dil bilen Fuat Sezgin, bazı dilleri çok iyi derecede bilirken, diğer bazı dilleri ise ihtiyacını giderecek kadar bilmeyi tercih etmiştir.

Dil öğrenimi aynı zamanda farklı disiplinlere ilgiyi de artırabilen bir özellik olabilir. Nitekim Arapçayı çok iyi derecede öğrenen Fuat Sezgin, bu dil sayesinde Müslümanların geliştirdikleri coğrafyadan edebiyata, matematikten fiziğe, astronomiden meteorolojiye, kimyadan tıba kadar pek çok bilimin kapılarını aralamış ve farklı disiplinleri bir arada çalışma fırsatı bulmuştur.

Dil bilgisi, ülkemizde maalesef yeterince önemsenmemektedir. Çoğu üniversite mezunu, Türkçemizi iyi derecede konuşup yazamamaktadır. Türkçe dil bilgisi yeterince öğrenilemediği için kavram analizi yapılamamakta, bu da soyut düşüncenin gelişmesine engel olmaktadır. Zihinde yeterince kavram olmayınca, konuşmak da yetersiz kalmaktadır. Günümüzde üç yüz, beş yüz terim ile yazan yazarlar olduğu görülmektedir. Yazarları dar kelime kalıplarıyla yazınca okurları daha da dar kalıplar ve kelimeler arasına sıkışmakta, dolayısıyla da yeni fikir üretmek de pek mümkün olmamaktadır. Oysaki gerek fen ve gerekse sosyal bilimlerde bilgi üretebilmek için düşünce üretmeye şiddetle ihtiyaç bulunmaktadır.

Fuat Sezgin'i tanıyabilmek için Gülhane Parkı'nda açmış olduğu İslam Bilim Tarihi Müzesi'ni gezmek ve incelemek, her eserin yanında yazılı bulunan bilgileri okumak oldukça önemlidir. Müzede yer alan 800 eser, iki katlı binada herkesin rahatça inceleyebileceği bir alanda sergilenmiş. Her bilime özgü aletler, kendi bölümünde ve açıklamalarla sergilenmiş. Burayı

<sup>19</sup> Sezgin, Bilim Tarihi Sohbetleri, s. 60.

<sup>20</sup> Sezgin, Bilim Tarihi Sohbetleri, s. 36-37, 56-57.

gezip gördükten sonra, Müslümanların bilime herhangi bir katkılarının olmadığı yolundaki yaygın kanaatin değişeceğine dair inancımızı belirtmekte yarar görmekteyiz. Müze, Doğu milletlerindeki aşağılık duygusunu ortadan kaldıracak yetkinlikte ve İslamiyet'e inanan bütün toplumları ve özellikle de Türk milletini gururlandırabilecek bir yapıya sahip. Bu bakımdan İstanbul'a yolu düşen herkesin bu müzeyi gezmeleri, bilinçlenmek adına oldukça önemli bir vazifedir. Fuat Sezgin'i sadece bu yönüyle bile anlayıp anlatsak çocuklarımıza ve gençlerimize yeni ufuklar açacaktır.

### **Sonuç**

Seksen yaşına kadar da günde on yedi, on sekiz çalışan, bu yaştan sonra da son nefesine kadar günde en az on iki saat çalışan bir bilim adamından söz etmeye çalıştık. Kur'an-ı Kerim'in "İnsan için çalışmasından başka bir şey yoktur" (Necm, 39) ayetini kendisine rehber edinmiş bir şahsiyet buluyoruz karşımızda. Ömrünü bilime adanmış, disiplinli çalışmayı yaşama felsefesi haline getirmiş olan bu insanın hayatından herkesin çıkarılması gereken bir hisse var. Çıkarılması gereken en önemli hissenin, tembelliğin değil, çalışmak ve üretmenin bir erdem olduğunu anlamaktır. Türkiye Cumhuriyeti sınırları içerisinde veya bu sınırlar dışında yaşayan ve vatanını, milletini seven her Türk vatandaşının, mükellefiyet çağına geldiği andan itibaren planlı ve yöntemli çalışmayı ve üretken olmayı, tartışmasız bir ilke haline getirilmesi gerekmektedir. Özellikle de zeki olanların, sadece zekâlarına güvenmekten vaz geçip, çalıştıklarında Ülkemize daha fazla yararlı olacaklarının bilincine ulaşmaları, zekânın, çalışmayla daha da artacağını anlamaları fevkalade önemlidir. Bunun sadece bizim ülkemizde değil, İslam inancını kabul eden tüm ülkelerde de böyle olması, İslam dünyasının makûs talihini tersine çevirerek bu medeniyet mensuplarını dört-beş asır önceki ihtişamlı dönemlerin tekrar yaşanmasına götürebilir.

Ülkemizde Fuat Sezgin gibi bilim adamlarının sayısının artması için imkânlar artırılmalı, disiplinler arası iş birliğine önem verilerek farklı bilim alanlarının bir arada çalışması mutlaka temin edilmelidir. Özellikle sosyal bilimlerin, fen bilimleri, tıp ve mühendislik bilimleriyle ortak çalışmalar yapabilmemesinin önü açılmalıdır.

Bütün ömrünü Türk milletine ve İslam dinine inanan diğer milletlere yeni bir vizyon kazandırmaya vakfetmiş bulunan Prof. Dr. Fuat Sezgin ve tarih boyunca insanlığa yeni ufuklar açmış olan tüm değerli bilim adamlarımızı saygıyla anmak ve onların izinden gitmek, bilime saygı duymanın bir gereği olarak kabul edilmelidir.



**KAYNAKÇA**

KÂTİP ÇELEBİ. Mîzânü'l-Hak fî İhtiyâri'l-Ahak, Hazırlayan: Orhan Şaik Gökyay. MEB Yayınları, İstanbul, 1993.

SEZGİN, Fuat. Amerika Kıtasının Müslüman Denizciler Tarafından Kolomb Öncesi Keşfi ve Pîrî Reis. Boyut Yayınları, İstanbul, 2013.

SEZGİN, Fuat. Bilim Tarihi Sohbetleri, Söyleşi: Sefer Turan. Timaş Yayınları, 14. Baskı, İstanbul, 2018.

SEZGİN, Fuat. İslam'da Bilim ve Teknik. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2008.



## **PROF. DR. FUAT SEZGIN AND HIS CONTRIBUTIONS TO TURKISH-ISLAMIC SCIENCE FROM PAST TO FUTURE**

© Hacı Ömer ÖZDEN<sup>a</sup>

### **Extended Abstract**

Born in 1924 in Bitlis, Fuat Sezgin, after attending his primary school education in there, completed his secondary education in Erzurum High School and then he graduated from Oriental Languages and Literatures Department, Faculty of Letters Istanbul University. He completed his Ph.D. studies in the same faculty as an academic, and then in the 1960 military coup, he was given a sack from the university. Upon the advice of Hellmut Ritter he went to Frankfurt University in Germany.

Fuat Sezgin is a Turkish scientist who started his scientific life in Turkey and continued in Germany for compelling reasons. Based on Arabic manuscripts collected from various parts of the world, he revealed the contributions of Muslims to science and their achievements in the scientific field.

Thus he proved with evidence that the perception of “all developments in science was recorded by the Westerners” to be wrong; on the contrary, he demonstrated with documents, the understanding of “many developments in science between 6th and 9th centuries were recorded by the Muslims and Westerners learned from them.” Fuat Sezgin classified the developments of Muslims in scientific fields according to centuries in his work titled *İslam'da Bilim ve Teknik (Science and Technique in Islam)*, and he explained who contributed to which scientific field in each century one by one. According to it, in the 1<sup>st</sup> and the 2<sup>nd</sup> centuries of Islamic Calendar (Hijri Calendar), the 7<sup>th</sup> and 8<sup>th</sup> centuries in the Gregorian calendar, they learned the sciences and they made use of the translations of Ancient Greek scientific works. From the 3<sup>rd</sup> century of Islamic Calendar, the 9<sup>th</sup> century of Gregorian Calendar, on they

---

<sup>a</sup> Prof. Dr., Ataturk University, oozden@atauni.edu.tr



formed their own sciences and philosophies.

According to Fuat Sezgin, Muslims produced such thoughts and sciences that could not even be imagined by Ancient Greek philosophers-bookmen or by the 17th-century scientists. For instance, an Islamic scientist named Cabir b. Hayyan, by saying that “Allah gave all the capability to human beings to solve all the veil of misery!” claimed man could solve every misery in the universe. On the other hand, Aristotle accepted that human was not capable of doing that by saying exact the opposite of it. Cabir b. Hayyan defended the thesis that the universe was created in a set of mathematical measurements. In other words, he admitted that even the emotions could be measured. He said, “something that could not be measured could not be the subject of science.” For instance, while Galen classified diseases as first level and second level, Cabir said it should have been expressed through mathematics. Again Cabir İbni Hayyan, with his principle named ‘tevlid’ (meaning being born in its dictionary use), admitted that Allah gave humans the ability to produce new things. However, while saying it, he did not regard the topic in the sense of backsliding. He could claim it in the 8<sup>th</sup> century. He was a person who could answer the question that “could we consist of stone, herb and animal?” as “yes, we could” in order to show his belief that Allah gave humans such a great power. He, Cabir, was such a wonderful person that he could make an alphabet with 700 letters to express all the animal sounds.

Fuat Sezgin answers the question of “Can you make a comparison between Muslims, Greeks, and Europeans?” by assimilating the development rule of sciences to a river. A river grows from small sources, it flows fast from the hillsides to a meadow, and in the meadow, it both slows down and widens, and then again it gets fast and it becomes a cycle. Sciences, just like rivers, develop slowly in the hands of different people and in the lands of different cultures and turn into its contemporary status.

Thus Fuat Sezgin emphasizes that there is a mutuality base of science. Nations interact and take it from somewhere and improve it. Consequently, people who continue to study become science banner bearers and become influential. The ones who get tired leave the banners aside and regress. While once Egyptians, Babylonians, or Greeks pioneered science, between the 9<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries the world of Islam was the pioneer in every topic and it guided humanity. In fact, Muslim scientists mentioned respectfully the people who took information and science, for instance, they said: “measter” for Socrates, “Divine Plato” for Plato, “First Teacher” for Aristotle and “virtuous” for Galen. Muslim scientists did not deny that they were influenced

by previous scientists and mentioned where they got information. According to Fuat Sezgin, there is not such a footnoting tradition in the West. They behaved as if they did everything and produced every piece of information.

According to the researches that Fuat Sezgin did, chemistry which is the base of many sciences was invented by a Muslim scientist names Cabir b. Hayyan. The number zero in mathematics was given to the world of science by Ibn Haysem. The founder of the logarithm is Al-Harezmi. The first maps were drawn by the Muslims. In the Islamic world, there were many prominent scholars in many science fields. Biruni, for example, is not only a mathematician but also a geographer; he made mathematical geography an independent discipline. Biruni is the one who founded spherical trigonometry as a branch of science based on the discoveries of his teachers. Biruni, on the other hand, was known as the “father of Pharmacy” with his information in the field of medicines.

One of our most sophisticated scientists is Ibn Sina. Ibn Sina, whose work Al-Kanun Fi't-Tib was translated into Latin several times in the Middle Ages, was known for his innovations in medicine with the title of co-Shaykh er-Reis. He is also a person in philosophy that Westerners follow.

Türkiye’de de böyle bir müze açması yolunda kendisine iletilen tekliflere olumlu bakan Sezgin, Gülhane Parkı’nda 800 eserden oluşan yeni bir müze daha kurmuş ve adını da İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi Müzesi olarak koymuştur.

Fuat Sezgin, as well as collecting Works of Arabic manuscripts in various countries of the world and making scientific studies about them, exhibited the technical instruments narrated in these works by making their one-to-one copy as described in the books in the Museum of the Institute of History of Arab-Islamic Sciences that he opened in Frankfurt. Although he initially planned to make almost 30 instruments, over time he managed to make and exhibit 500 instruments in total. Sezgin, who was favorable on the suggestions of opening such a museum in Turkey, established a new museum consisting of 800 instruments in Gulhane Park and named it as the history of Islamic Science and Technology Museum.

Sezgin is a pioneer in re-establishing the self-confidence of the Turkish-Islamic world through his efforts.

**Keywords:** Fuat Sezgin, science, science in the Islamic world, Muslim scientists, development, technique, science museum.





*bilimname XXXIX, 2019/3, 35-57*  
Geliş Tarihi: 14.06.2019, Kabul Tarihi: 29.08.2019, Yayın Tarihi: 23.12.2019  
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.578171>

## FUAT SEZGİN`E GÖRE MÜSLÜMANLARIN BİLİMSEL BAŞARILARININ ARKASINDAKİ ETKENLER

© Cenan KUVANCI<sup>a</sup>

### Öz

Fuat Sezgin`e göre, Müslümanların bilimsel atılımlarının arkasında, hakikat sevgisi, başka kültürlerle yönelik şaşkıncı bir açıklık, kaynakları gizlemek şöyle dursun, aşırı bir titizlikle tam olarak alıntılama alışkanlığı, adil bir eleştiri ahlâkı, deneyin bilimsel çalışmalarda sistematik olarak kullanılan bir yardımcı araç olarak görülmesi, yeni bilimsel terminolojiler yaratma ve olanı genişletme çabası, kuram ile uygulama arasında denge prensibine riayet ve İslâm dünyasında kurulan rasathaneler yardımıyla yapılan, uzun yıllar süren astronomik gözlemler, bilim alanlarında bir ilerleme kanunun olduğuna ilişkin açık bir anlayış ve bu şekliyle daha önce bilinmeyen bir hoca-talebe ilişkisinin İslâm dünyasında doğmuş olması bulunur. Tüm bunlar İslâm medeniyet çevresinde bilginliğin karakteristik özellikleri olarak görülüyordu.

Müslüman bilginler bu prensiplere uygun olarak, diğer kültür çevrelerinden aldıkları ilimleri çok kısa denilebilecek bir sürede özümstediler. Onlar bununla da kalmadılar, bir yüzyıl sonra yani milâdî 9. Yüzyılın ortalarında bilimlerin her alanında, yabancı kültür dünyalarından, özellikle Yunanlılardan alma ve özümseme safhasının ötesinde yaratıcılık merhalesine ulaşmışlardı. Bu süreç devamlı bir yükselişten sonra 15. Yüzyılda hızını kaybetmeye başladı ve 16. yüzyıldan 17. Yüzyıla geçişle birlikte duraklama çağına girildi.

Fuat Sezgin`e göre, Müslümanların yaratıcılıklarını kaybetmelerinin nedeni, sıraladığımız çalışma prensiplerine uymayı bırakmalarındır. Onlar yaratıcılıklarını geliştirmeye çalışmak yerine, çokluk başkalarından körü körüne bir şeyler almakla yetindiler. Başka kültürlerden beslenmek gereklidir, fakat bu, aşağılık duygusuna kapılmadan, almanın mahiyetini bilerek ve bilinçli bir şekilde yapılmalıdır. Bu bağlamda, yol tayin etme vazifesi sıradan fertlere değil toplumun fikir adamlarına düşmektedir. Diğerlerinin yapması gereken bu yolda yürümektir.

**Anahtar kelimeler:** Din Felsefesi, Fuat Sezgin, İslâm medeniyet çevresi, bilimsel

<sup>a</sup> Doç. Dr. Erciyes Üniversitesi, cenankuvanci@hotmail.com

yaratıcılık, adil tenkit, zihinsel açıklık



### ACCORDING TO FUAT SEZGIN THE FACTORS BEHIND THE SCIENTIFIC ACHIEVEMENTS OF MUSLIMS

According to Fuat Sezgin, behind the scientific breakthroughs of Muslims, there are love of truth, surprising openness to other cultures, let alone concealing resources the habit of quoting precisely with utmost diligence, ethic of a fair critique, the experiment being seen as an auxiliary tool used systematically in scientific studies, the effort to create new scientific terminologies and expand the available ones, adhering to the principle of equilibrium between theory and practice, the astronomical observations made with the help of observatories established in the Islamic world, a clear understanding of the existence of a law of progress in the field of sciences and as it is an unknown relationship form between teacher and student is born in the Islamic world. All of these were seen as characteristic features of scholarship in the Islamic civilization environment.

In accordance with these principles, Muslim scholars absorbed the knowledge they received from other cultural circles in a time that could be called short. They did not stay with it, a century later, in the middle of the 9th century BC, in all spheres of science, they had reached the stage of creativity beyond the stage of importing and assimilating from foreign cultural worlds, especially from the Greeks. This process began to lose its speed in the 15th century after a steady rise and it is entered the unproductive period with the transition from the 16th to the 17th century.

According to Fuat Sezgin, the reason why Muslims lose their creativity is that they stop abiding by the working principles we listed. Instead of trying to develop their creativity, rather, they were content to take things blindly from others. It is necessary to be fed from other cultures, but it should be done in a conscious way without abandon oneself to the inferiority complex, by knowing the nature of the receiving. In this context, the task of determining the path falls on the intellectuals of the society, not ordinary individuals. What others have to do is to walk on this road.

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



### Giriş

Fuat Sezgin`e göre Müslümanların bilimsel alanda başarılı olmasının arkasında, müslüman bilim adamlarının hakikat sevgisi, eleştirel düşünmenin önemini fark etmeleri, keskin gözlem yapma kabiliyetleri, sözelimi astronomi sahasında varlığına şahit olduğumuz uzun yıllar süren

---

gözlem uygulaması, dünya kültürüne karşı şaşkıncu bir açıklık, yani, farklı kültür ve din mensuplarıyla geniş ölçüde uyumlu ve birlikte yaşayışları, nesnellik hususunda titizlikleri, yani, kaynak kullanırken alıntı yaptıkları kaynakları tam olarak vermeleri, herhangi bir sahada öncülük etmiş kişilerin başarılı işlerini takdir etmeleri ve gelişme-ilerleme kanununa riayet etmeleri vardır. Yine, Avrupa Ortaçağ'ında bu şekliyle bilinmeyen bir hoca-talebe ilişkisinin İslâm dünyasında doğmuş olması da bu bağlamda önemlidir. Çünkü bu durum, hızlı ve güvenilir bir öğrenime sebep oldu, bilimsel aşırı macılığı önledi ve böylece yüzyıllar boyunca süren İslâm bilim anlayışının en önemli özelliklerinden birini oluşturdu. İslâm kültür çevresinin bu güçlü yanı Latin dünyasında, müslümanların bilimsel başarılarının alındığı ve özümsemiği 16. Yüzyılın başlangıcına kadar bilinmiyordu.<sup>1</sup>

Tüm bu uygulamaların arkasında, bir bilgi kaynağı olarak Kur'an'ın, kâinattaki her şeyin kozmik bütünlüğün örgüsü içinde birbiriyle ilişkili olduğunu ve kozmik hukukla yönetildiğini vurgulaması yatar. Kâinat birçok gerçeklik düzleminden oluşur, sözgelimi o sadece fiziksel düzlemden ibaret değildir.<sup>2</sup> Fiziksel gerçeklik, bütün gerçekliğin yalnızca bir düzeyidir. Müslümanlar farklı varoluş düzey ve katlarına uygun çeşitli bilme biçimleri geliştirmişlerdir. Onlar şunun farkındaydılar: Dış dünyada felsefi-ilmî kavramlar somut olarak yoktur ama insan, varlıkların potansiyel haldeki durumlarını anlamlandırmanın ve ortaya çıkarmanın araçlarını üreterek, onları boyutlandırır. Kâinat Tanrı tarafından yaratılmış olabilir, fakat oradaki ahlâkî, bedî ve ilmî anlamlar insan tarafından ortaya konulmaktadır. Tanrı demiri yaratmış, insan ise çeliği. Tanrı'nın yarattığından insan yeni bir yaratış çıkarma kabiliyetindedir. Her medenî ve ilmî atılım bir yaratma faaliyetidir. Bir bakıma, İslâm bilim geleneği 800 yıl boyunca bir anlamlandırma faaliyeti olarak yaratıcılığını ve diriliğini korumuştur.

Kısaca, Müslümanlar, İslâm ilmini, çeşitli medeniyetlerden tevarüs edilen mevcut ilimleri, Kur'an vahyinden neşet eden ruh ve manevî güçle, yeni bir biçim içinde dönüştürerek oluşturmuşlardır.<sup>3</sup> İslâm dünyasında, bütün bilimsel ilgi, hakikat üzerine yoğunlaşmıştı. Çünkü Müslümanlar hakikat bilgisini herkesin malı olarak görüyorlardı, bundan dolayı, onu kimin

<sup>1</sup> Fuat Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, çev. Abdurrahman Aliy, c. I (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008), 33,161.

<sup>2</sup> Osman Bakar, *İslâm Bilim Tarihi ve Felsefesi*, çev. Işık Yanar (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 18.

<sup>3</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm ve Bilim: İslâm Medeniyetinde Pozitif Bilimlerin Tarihi ve Esasları*, çev. İlhan Kutluer (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), 9.

bulduğuyla ikincil düzeyde ilgileniyorlardı.

Büyük medeniyetlerin entelektüel dünyalarının kendine has hususiyetleri vardır. Yazının başında kısaca özetlediğimiz, İslâm medeniyet çevresinin kendine has hususiyetlerini şu şekilde detaylandırmak mümkündür:

### **A. Hakikat Sevgisi**

İslâm'ın erken döneminden itibaren manevî uyanış havası ve askerî zaferlerin doğurduğu güvene paralel olarak Araplarda güçlü bir bilgi susuzluğu ortaya çıktı; dolayısıyla, öğrenmeye tutkun ve yabancı unsurları almaya hazır haldeydiler.<sup>4</sup> Bu tutkunun arkasındaki temel itici güç İslâm dinidir. Bu şuuru yansıtan yeni din, bilimleri engellemediği gibi üstelik teşvik etmiştir.

Franz Rosenthal'in vurguladığı gibi, İslâm eğer ta başlangıçtan itibaren bilimin ('ilm) rolünü dinle bağlantılı ve bütün bir insan hayatının itici gücü olarak öne çıkartmamış olsaydı, elbette bu tür bir yükseliş düşünülemezdi. Müslümanlar için üst düzeyde varoluşsal değere sahip kuşatıcı ilmî tavrın temas etmediği ne entelektüel, ne dinî, ne siyasî ve nihayet ne de günlük hayat vardır. "Bu eşitlemenin yönetsel olarak doğruluğundan tereddüt edenler olsa da, ilim eşittir İslâm'dır" denebilir.<sup>5</sup> Müslümanlar açısından "ilim" kavramı, sıradan bir kavram değil, öğretisel bir öneme sahiptir.

İslâm hem bir davranma hem de bir bilme yoludur. Bu yollardan ikincisi olan bilme yolu daha önemlidir; zira, İslâm, temel olarak bir bilgi dinidir. İslâm kişinin yalnızca ne yapması ya da ne yapmaması gerektiğiyle ilgilenmekle kalmaz, aynı zamanda onun ne bilmesi gerektiği ile de ilgilenir. Daha da ilerde, Müslümanlar doğal, toplumsal ve diğer bilimleri İslâm'ın Allah'tan başka ilah yoktur temel hükmünün doğruluğuna işaret eden bir deliller bütünü olarak görürler.<sup>6</sup>

### **B. Zihinsel Açıklık**

Müslümanların yeni fikir ve keşiflere açık oluşları. Müslümanların diğer kültürlerle zihinsel açıklığının bir neticesi olarak, sözgelimi, 8. Yüzyılın sonuna doğru doğa bilimsel disiplinlerin epey bir kısmının alınması ve özümsemesi o kadar ilerlemiştir ki, hemen hemen bu disiplinlerde yaratıcılığın eşğine gelmişlerdir. Yaratıcılık tüm bilim dallarında, gerçi her zaman tekdüze ve çizgisel bir şekilde olmasa da, izlenebilir bir yoğunlukta ve

---

<sup>4</sup> Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, I:169.

<sup>5</sup> Sezgin, I:161; Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden: Brill, 2007), 2.

<sup>6</sup> Bakar, *İslâm Bilim Tarihi ve Felsefesi*, 17.

---

hatta yeni bilim dallarının temellerini atarak 15. Yüzyıla, bazı dallarda ise, 16. Yüzyılın sonlarına kadar devam etmiştir. Bu süreçte hem doğal hem de tinsel bilimlerde yüksek nitelikte ve geniş nicelikte bir gelişim yaşandı.<sup>7</sup>

Müslümanlar milâdî 9. Yüzyılın ortalarında bilimlerin her alanında, yabancı kültür dünyalarından, özellikle Yunanlılardan alma ve özümseme safhasının ötesine geçerek yaratıcılık merhalesine ulaşmış bulunuyorlardı. 9. Yüzyıldan 11. Yüzyıla kadar, bütün Yunan ilmi Arapça'ya aktarıldı ve en yeni bilimsel eserler bu dille yazıldı. 11. Yüzyıldan sonra, tedricen, sözkonusu eserlerin tamamı Arapça'dan Latince'ye, daha küçük bir kısmı ise İbranice'ye çevrildi. Ortaçağların başlarında, 11. Yüzyılın en büyük hekimi İbn Sina ve en özgün bilgini ise, onun çağdaşı olan Birunî idi. Bu dönemin (9. yüzyıldan 11. Yüzyıla kadar olan dönem) önde gelen matematikçi ve astronomlarının – 9. Yüzyılda Harezmi, Fergânî ve Battânî, 10. yüzyılda Ebu'l-Vefa, 11. Yüzyılda Ömer Hayyam ve Zerkâlî – tüm eserleri, önde gelen filozoflarınki gibi – 9. yüzyılda Kindî, 10. yüzyılda Farabî ve 11. yüzyılda ise İbn Sina ve Gazzalî – Arapçaydı. Arapça'da kültür, uzak batıdan (İspanya ve Fas) Hindistan'a kadar yayılan sahada milletlerarasıydı; hatta sadece Müslümanlar değil fakat aynı zamanda Yahudileri ve Hıristiyanları da kapsadığı için ırklar ve dinler arasıydı. Bu süreç devamlı bir yükselişten sonra 15. Yüzyılda hızını kaybetmeye başladı, 16. Yüzyıldan 17. Yüzyıla geçişle birlikte duraklama çağına girildi.<sup>8</sup> 16. Yüzyıldan sonra İslâm kültür çevresinde denizciliğin gerilemesinin de etkisiyle, Müslümanların dış dünya ile irtibatları zayıflamış, bunun sonucu olarak onlar dış kültür ve dünya ile serbest iletişim olanaklarını yitirmişlerdir.

### C. Kurumsal Destek

Emevî, Abbasî hanedanları ve diğer devlet adamları bilimleri birçok yönden desteklediler. Devlet desteği ve dinin teşvikiyle diğer kültürlerden miras alınan bilgi, tecrübe, teori ve aletler yeni medeniyet dairesinde sadece kullanılmak ve geliştirilmekle kalmadı, ayrıca buluşlar ve yeni bilgi alanlarının yaratılmasıyla hem nitel hem de nicel olarak çok büyük bir atılım gerçekleştirildi.<sup>9</sup> Müslümanların bilgiye verdikleri kıymeti göstermesi ve diğer entelektüel geleneklerden bilgi ve teknik alma bakımından, 9. yüzyılın başlarında Halife Memun'un "Beytü'l-Hikme" adıyla Bağdat'ta kurduduğu akademi bir hayli önemlidir. Bu bilgin halifenin başkanlığında bir araya gelen

<sup>7</sup> Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, I:161; Sezgin, I:169.

<sup>8</sup> Fuat Sezgin, *İslâm Bilim Tarihi Üzerine Konferanslar* (İstanbul: Timaş, 2018), 46; George Sarton, *Bilim Tarihinde Yöntem*, ed. Remzi Demir, çev. Remzi Demir vd. (Ankara: Doruk, 1997), 22.

<sup>9</sup> Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, I:169.

İslâm, Hristiyan, Yahudi ve Sabîî dinine mensup bilginler yeni tercüme yapıyor, eski tercümeleri düzeltiyor ve çeşitli bilim alanlarında araştırmalar yapıyorlardı. Halife Memun astronomide sağlam neticeler almak amacıyla Bağdat ve Şam`da iki rasathane kurdurdu. Bunlar bilimler tarihinin tanıdığı ilk gözlemevleridir. Aynı halife, astronom ve matematikçilerinden Ekvator`un uzunluğunu ölçmelerini istemiştir. Onların, yüksek ilmi yöntemlerle ulaştıkları değer bugün bildiğimiz uzunluktan ibarettir. Bu da yaklaşık kırk bin kilometredir.<sup>10</sup>

#### D. Hoşgörü Ortamı

Diğer din mensuplarına ve kültür taşıyıcılarına, memleketlerinin fethedilmesi sonrasında Müslümanlar iyi davrandılar, değer verdiler ve onların yeni topluma katılmasını sağladılar. Hıristiyan ve Yahudi bilginlerin Emevîler ve erken Abbasîler döneminde mazhar oldukları özgürlüğün, kadirşinaslığın ve bilimsel gelişime katkılarının, sonraki yüzyıllarda da bozulmadan devam etmiş olduğuna işaret etmemiz gerekmektedir. Ecnebîler, Cordoba`da hüküm süren Muvahhidler döneminde kısa bir süre devam eden hoşgörüsüzlük bir kenara bırakılacak olursa, devlet kademelerinde önemli görevler üstlenmişlerdir. Sözelimi, bir Hıristiyan cemaatinin başkanı ve el-Açudî hastanesinin yöneticisi olan Hıristiyan Hibetallah, Halife Mustazî-Biemrillâh (dönemi: 566-575/1170-1180) tarafından baştabipliğe getirilmiş ve Bağdat civarındaki hekimlerin mesleki yeterlilik sınavlarını yapmakla görevlendirilmiştir. İslâm dünyasında hâkim olan tolerans atmosferinin kültür tarihi bakımından anlam ve önemi, 1241 yılında Avrupa`da bir Hıristiyan`ın Yahudi bir hekim tarafından tedavi edildiğinde, afroz edilmiş olması göz önünde bulundurulduğunda, daha belirgin bir şekilde ortaya çıkar.<sup>11</sup>

Anlaşılacağı üzere, Müslümanlar, ele geçirdikleri geleneksel bilim merkezi olan şehirlerin sakinlerine iyi davranmışlar ve onların bilimlerinden ve teknik bilgilerinden yararlanmasını bilmişlerdir. Eğer fatih konumundaki insanlar ile o dönemin İranlıları, Yunanlıları ve Mısırlıları arasında düşünsel uzaklık çok büyük olsaydı, kesinlikle verimli bir iletişim gerçekleşmezdi. "Önemle ve ısrarla ifade edilmelidir ki İran ve Roma`nın taşra vilayetlerini ele geçiren Araplar ne hukuk bilimini ne de devlet yönetme sanatını hazır ve oluşmuş bir şekilde beraberlerinde getirmişlerdi, bilakis fethedilen ülkelerin yönetim şekillerini ve hukuk formlarını büyük ölçüde değiştirmeden aynen almak zorunda kalmışlardı. Onların şaşırtıcı bir hızla daha kapsamlı ilişkilere

<sup>10</sup> Sezgin, *İslâm Bilim Tarihi Üzerine Konferanslar*, 15.

<sup>11</sup> Sezgin, *İslam`da Bilim ve Teknik*, 1:169-72.



uyum sağlayabilmeleri, sadece devlet idaresiyle ilgili kurumları değil, aynı zamanda eski ve olgun kültürlerin diğer tüm meyvelerini alarak özümsemeleri anlamında bilinen bir olgudur.<sup>12</sup>

Müslümanların Suriye ve Mısır'daki kültür merkezlerini ele geçirmeleri, onlara Yunan bilimlerinin kapısını açtı. İslâm'ın ilk yüzyılında Yunanca, Süryanice ve Farsçadan ilk tercüme yapıldı. Ayrıca, Hint kültür dünyasından yapılan tercümelemlerle bilimsel astronomi başladı ve Yunanlıların tanımadığı sıfır sayısı ve Hintliler arasında gelişen trigonometrik elemanlar İslâm dünyasına geçti. Hicrî ikinci yüzyılın sonuna kadar Ptoleme'nin zor ve hacimli astronomi kitabı *Almagest*, Oklid'in *Geometri*'si ve başka pek çok kitap Arapçaya tercüme edildi. Kısaca, ikinci yüzyılın sonları üçüncü yüzyılın başlarında, pek çok bilim disiplininde alma ve benimseme çağı yaratıcılık düzeyinin eşğine erişmişti. Abbasî devlet adamlarının, Hint dinlerini araştırmak maksadıyla ikinci yüzyılın sonlarına doğru Hindistan'a araştırmacı gönderdiğini düşünürsek, ilmî hareketin ne büyük bir hızla geliştiği kolayca anlaşılabilir. Halifeler bunu çok ciddî bir biçimde desteklediler. Daha ilk yüzyılda okuyup yazmaya duyulan ilgi yaygın bir alışkanlık haline geldi. İkinci yüzyılda bütün bilimlerin tarihinin en büyük şahsiyetlerinden biri olan Câbir ibn Hayyân (ö. 200/815) ortaya çıktı. O Yunan ve Doğu Akdeniz çevresi kültür merkezlerindeki gelişmeleri değerlendirerek, kantitatif ve kalitatif prensiplere dayanan bir bilim olarak kimyayı kurdu. O bütün âlemin matematiksel oranlar esasına göre kurulduğunu, matematiksel oranlara dayanmayan herhangi bir şeyin bilimin konusu olamayacağını söylüyordu. Câbir, Allah'ın insana verdiği kabiliyetin adeta sınırsız olduğuna inanıyordu. İnsanın kâinatın en son sır perdelerini yırtmaya muktedir olduğuna, canlı ve cansız varlıklar yaratabileceğine inanıyor ve bunun teorik olarak mümkün olduğunu savunuyordu.<sup>13</sup>

Kabul etme ve hazmetme safhalarının İslâm dünyasında çevirinin başladığı tarihten itibaren iki yüzyıldan daha kısa bir sürede gerçekleştiğini söyleyen ilim tarihçisi Fuat Sezgin, aynı sürecin Batı'da beş yüzyıl sürdüğünü belirtmektedir.<sup>14</sup> Ulaşılan araştırma sonuçları gelişmenin her bilgi alanında 15. Yüzyılın sonuna kadar devam ettiğini, müslümanların Yunanlılardan aldıkları bilimleri geniş ölçüde geliştirdiklerini, bazı bilimleri ise ilk defa kurduklarını gösteriyor. İslâm kültür çevresinde, ciddî duraklama ancak 16.

<sup>12</sup> Sezgin, I:3.

<sup>13</sup> Sezgin, *İslâm Bilim Tarihi Üzerine Konferanslar*, 12-14,46.

<sup>14</sup> Seyfi Kenan, "İslâm Dünyası'nın Duraklama Sebepleri Üzerine Ünlü İlimler Tarihçisi Fuat Sezgin'i Dinlemek", *Değer Eğitimi Dergisi* 1, sy 4 (2003): 74.

Yüzyılın ikinci yarısında kendisini göstermiştir.

Tüm bunlardan anlaşılıyor ki, İslâm bilim ve kültür dünyasında bilim tabii bir şekilde başladı; kör dövüşü şeklinde değil. Müslümanlar yabancı hocalardan öğrendiler, onlarla birlikte çalıştılar, komplekse kapılıp aşağılık duygusu hissetmediler. Onlar bilgiyi Aristo'dan alınca, onu düşman görmediler; hatta ondan "Büyük Üstat" diye bahsettiler. Bu tavır bilimin yolunu açtı. Avrupalılara bu yol açık değildi. Avrupalılar Yunanlıların kitaplarından bazılarını M.S. 6. yüzyılda çevirdiler fakat onların kültürel muhitleri bu kitapların yeni bir devir açmasına imkân vermedi. İlimler onlara İslâm dünyası üzerinden ulaştıktan sonra, ancak 500 senelik bir sürenin ardından yeni bir merhale başlayabildi.<sup>15</sup>

Fuat Sezgin'e göre, Batı Uygarlığı İslâm Medeniyetinin değişik coğrafi ve iktisadî şartlar altında gerçekleşen devamıdır. Nasıl ki Yunan bilimleri eski Mısır ve Babilonya bilimleri üzerinde yükseldiyse, İslâm bilimleri de Yunan bilimlerinin devamı olarak gelişti. Ortaçağ sonrası Avrupa bilimsel atılımı da İslâm bilimlerine dayanmıştır. Haddi zâtında, bilimler tarihi bir bütündür.<sup>16</sup> Müslümanların bilimsel tutumları ve bunların batılılar tarafından benimsenmesi dikkate alınmadan modern dünyanın anlaşılması mümkün değildir.

### E. Hoca-Talebe İlişkisi

Daha birinci yüzyıldan itibaren İslâm toplumunda, Avrupalıların Ortaçağ'da ve sonrasında malumu olmayan, eşi görülmedik, verimli bir hoca-talebe ilişkisi gelişti. Talebeler sadece kitaplardan değil, bunun yanı sıra doğrudan doğruya hocalar tarafından verilen dersler yoluyla da bilgiler edindiler. Talebeye bu süreçte hem hocasına hem de öğrenim gördüğü ilmî konuya karşı saygılı olması öğretilirdi. Talebe bilgi edinmek için bir kurumun değil, belirli bir hocanın peşine düşer ve seçilen hocaya bütün kalbiyle bağlanırdı. Talebe bir konuyu hocasını tatmin edecek seviyede öğrendiğinde, hocasından o konudaki yeterliliğini gösterir bir icazet belgesi alırdı. Bir hocayı yüz yüze dinlemek ve ondan kişisel olarak bir icazet almak, bilgi iletme zincirini canlı tutmaktaydı. Bu, öğrenme eylemini kolaylaştırıyor, böylece güvenilir bir bilginin garantisi oluyordu.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Fuat Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri* (İstanbul: Timaş, 2015), 96.

<sup>16</sup> Sezgin, *İslâm Bilim Tarihi Üzerine Konferanslar*, 11-12.

<sup>17</sup> Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, 1:169; Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, çev. Nabi Avcı, Kasım Turhan, ve Ahmet Ünal (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 74; İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadirî Ugan, c. 3 (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996), 144-47.

İslâm geleneğinde hoca ve talebede bulunması gereken nitelikler ve onların arasını düzenleyen âdâba ilişkin ayrıntılı tanımlamalar yapıldığını görüyoruz. Bu bağlamda, öncelikle hoca güleç yüzlü olmalı, selamı yaymalı, yemek yedirmeli, insanların kusurlarını araştırmamalı, kinci, kıskanç ve kendi ayıplarına karşı kör olmamalı, düşünceleri ile sözleri, sözleri ile eylemleri uyumlu olmalı, bilmediklerini kendinden makamca ve yaşça aşağıda olanlardan öğrenmekten çekinmemeli, talebelere gerektiği gibi iltifat etmeli, dersi gereğinden fazla uzatmamalı, sesini gereğinden fazla yükseltmemeli, hocaya bilmediği bir şey sorulunca, “bilmiyorum” demeli, hoca kendisi için istediği bir şeyi talebesi için de istemeli, anlama ve belleme durumunu bilmediği birisi, bir ilim dalında ya da herhangi bir kitabı okuma hakkında kendisine akıl danışırca, hoca onun öğrenme düzeyini tanıyınca kadar ona hiçbir şeyi salık vermemelidir. Talebeye gelince ise, o öğrenmeye istekli, kanaatkâr ve sabırlı olmalı, zamanı verimli kullanmalı, helalinden az yemeli ve az uyumalı, ders alacağı hocayı iyi seçmeli, onun hakkını tanımalı, hoca ona bir şey veriyor ya da talebe ondan bir şey alıyorsa onu sağ eliyle vermeli ve sağ eli ile almalı ve dersleri düzenli takip etmelidir . . .<sup>18</sup>

#### F. Camilerde Gerçekleştirilen Ders Faaliyetleri

Daha 1./7. yüzyılda camilerde umuma açık ders faaliyetleri başladı. Âlim sahabeler, gittikleri şehirlerin camilerinde ders halkaları oluşturdular. Camilerde sahabeler ile başlayan bu hareket, İslâm tarihinin ilk yüzyılı içinde camilerin ilim ve irfan merkezi olmasıyla sonuçlanmıştır. 2./8. Yüzyılda önemli filologlar, edebiyatçılar ve tarihçiler büyük camilerde kendi eğitim kürsülerine (*ustuvâne*) [sütun] sahiptiler. Her bir cami aynı zamanda okul vazifesi de görmüştür. Hicrî 3. Yüzyıla gelindiğinde camiler, ilmî tartışmaların yapıldığı, âlimlerin etraflarında toplanan genç öğrencilere ilimlerini öğrettikleri bir kurum haline geldi. Eğitim ve öğretimde derslerin ve tartışmaların nasıl olduğuna ilişkin bize ulaşan haberler, yüksek bir akademik üsluba tanıklık etmektedir. Bu süreçte büyük camiler, 5./11. yüzyılda devlet üniversiteleri kurulana kadar kendiliklerinden ilk üniversitelere dönüştü.<sup>19</sup>

#### G. Entelektüel Faaliyetlerin Herkese Açık Olması

Doğa bilimleri, felsefe, filoloji ve edebiyat başlangıçtan beri, dar

<sup>18</sup> Bedruddin Sa`dullah İbn Cemâa Cemâa, *İslâm Geleneğinde Öğretmen-Öğrenci: Eğitim-Öğretim Adâbi*, çev. Muhammed Şevki Aydın (İstanbul: Marifet Yayınları, 1998), 57-123.

<sup>19</sup> Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, I:169-70; Nasr, *İslâm ve Bilim: İslâm Medeniyetinde Pozitif Bilimlerin Tarihi ve Esasları*, 17; R. B. Serjeant, *İslâm Şehri*, çev. Elif Topçugil (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 84-85.

teolojik bir bakışaısıyla değil, kuşatıcı insanî bir anlayışla yapıldı ve sürdürüldü. İslâm dünyasında bilimlerle uğraşmak, sadece din adamları sınıfının imtiyazı değildi, bütün meslek gruplarına açıktı. Bu yüzdendir ki biyografik ve bibliyografik eserlerde, İslâm medeniyet dairesinin çoğu bilim adamının baş adları terzi, ekmekçi, marangoz, demirci, deve sürücüsü ve saatçi gibi meslek nitelemeleridir.<sup>20</sup>

#### H. Arap Yazısının Karakteri

Arap yazısının karakteri, Arapçanın kolay ve hızlı yazılmasına imkân tanıyordu ve böylelikle kitaplar çok geniş bir yayılma alanı bulabildi.<sup>21</sup> Araplar ucu yarık bir kamaşla yazar: Öyle ki bununla çok dakik ve sık dantel gibi örülmüş hatlar oluşturur; asla işaretleri ayırma eğilimi taşımaz; bunun yerine onları süreklilik gösteren bir ritim içinde, ama farklı formları müstakil düzeylerde tutarak, bütünleştirmeyi tercih ederlerdi. Bir metnin birbirini izleyen satırlarını, bir kumaşın atkı ya da argacıyla mukayese etmek mümkündür. Bu kinayeyi anlamak için dikine gerilmiş çözümleri ve mekiğin sağa sola hareketiyle, bunları enlemesine birleştiren argaçlarla dokunan ilkel dokuma zanaatını düşünmek gerekir; öyle ki burada mekik günler, aylar ve yılların dönüşünü hatırlatırken, çözgünün hareketsizliği kutbî eksenin hareketsizliğine tekabül eder. Dokumada olduğu gibi, el yazısının yatay hareketi; ki bu küçük dalgalanma hareketidir, oluş ve değişime tekabül ederken, dikine çekilen çizgiler Öz ya da sabit özler boyutunu temsil eder.<sup>22</sup>

#### I. Dilbilimsel Gelişmeler

Hızlı ve köklü bir şekilde gelişen filoloji, bilginlere eserlerinin redaksiyonu ve onların yabancı dillerle olan ilişkileri için sağlam bir temel sağladı.<sup>23</sup> Zira kelimenin lügatteki karşılığı zamana ve kullanılış yerine göre değişebilmektedir. Dolayısıyla kelimenin lügatteki karşılığının dışında mecazî ve çeşitli devirlerde ve kullanıldığı bölgelere göre ifade ettiği anlamların bilinmesi gereklidir. Bu bilinmediği takdirde, yapılan ilmî çalışmalarda büyük hatalara düşülebilir. Bu bağlamda filoloğun birinci amacı, okunup anlaşılmasında güçlük bulunan metinleri açıklamak ve onların anlaşılmasını engelleyen her türlü zorluğu ortadan kaldırmaktır. Zorluk bir kelimenin anlamından ya da cümlenin yapısından geliyorsa, bu durumda filolog dilbilimden yardım alır. Eğer metinde, unutulmuş törelere,

<sup>20</sup> Sezgin, *İslam`da Bilim ve Teknik*, I:169.

<sup>21</sup> Sezgin, I:170.

<sup>22</sup> Titus Burckhardt, *İslam Sanatı: Dil ve Anlam*, çev. Turan Koç (İstanbul: Klasik, 2005), 60.

<sup>23</sup> Sezgin, *İslam`da Bilim ve Teknik*, I:170.

iyi bilinmeyen felsefe akımlarına, inançlara, tarihî hadiseler ve kanunlara atıfta bulunuluyorsa, bu seferde filolog sosyoloji, felsefe, dinler tarihi, hukuk vs. bilim kollarına müracaat eder. Hatta çoğu kere insan bilimleri çerçevesini aşarak doğa bilimlerine tıbbı, teknik tarihine ve hatta matematiğe başvurmak gerekebilir. Geniş anlamda, filoloji tüm bu alanlardan yararlanarak, herhangi bir metnin aydınlatılmasını sağlayan çalışmalardan oluşur. Dar anlamda ise, o, metnin dilini açıklama çabasıdır.<sup>24</sup>

### İ. Bilimsel Terminolojinin Gelişmesi

Yabancı terminolojilerin alınması ve benimsenmesi, tam tanımlama ve bilimsel kesinlik için bakış açısını keskinleştirdi, kendine özgü Arapça terminolojinin ve bilimsel dillerin oluşmasını sağladı.<sup>25</sup> Sözgelimi, Müslümanların coğrafya tarihine önemli katkıları arasında, coğrafi terimlerin kullanıma sokulması ve geliştirilmesi yer almaktadır. Arap filologlar arasında ortaya çıkmış olan bu literatür, sürekli gelişerek 11. yüzyılda Ebû Ubeyde Abdullah ibn Abdulaziz el-Bekrî'nin (öl. 487/1094) *Mu`cem Masta`cem* adlı eseri ve 13. yüzyılın başında ise Yakut ibn Abdullah el-Hamevî'nin (öl. 626/1229) *Mu`cemü'l-Büldân* adlı eseriyle zirveye ulaşmıştır.<sup>26</sup>

Böylece, Müslümanlar, hakikat ve nesnellik tutkusu, tanımlara duyulan sevgi, mantıksal netliğin ve kesinliğin üzerinde büyük bir önemle durarak, her ilmî sahada kavramsal ve semantik analizler yapmışlar, empirik delilleri de ihmal etmeden çalışmalar yürütmüşlerdir. Bu bakımdan, Müslüman filozoflar ve bilim adamları nezdinde özellikle mantık ve ıstılâhât her zaman bilimsel düşüncenin vazgeçilmez bir aracı olarak görülmüştür. Onlar, mantığı Kur`an tarafından övülen bir hikmet ve bilgi çeşidi olarak da görüyorlar; onu kullanırken hakikatle ve kesin olanla ilgilendikleri kadar netlik ve tutarlılığa da özen gösteriyorlardı.<sup>27</sup>

### J. Kâğıt İmalathanelerinin Açılması

İslâm dünyasında, yazılı aktarımı desteklemek için kâğıt üretim imalathaneleri açılmıştır. Hicretin ilk yüzyılından başlayarak geleneksel papirüs üretimi ilerletilmiş, daha sonra ise Çin`den alınan ve İslâm dünyasında yazı malzemesi olarak geniş bir yaygınlık kazanan kâğıdın üretimi için imalâthaneler kurulmuştur. Kâğıt üretme sanatını

<sup>24</sup> Süheylâ Bayrav, *Filolojinin Oluşumu* (İstanbul: Multilingual, 1998), 13-14.

<sup>25</sup> Sezgin, *İslâm`da Bilim ve Teknik*, 1:170.

<sup>26</sup> Fuat Sezgin, *1984 Yılından 2011 Yılına Kadar Arap-İslâm Bilimleri Tarihi Enstitüsü Yayınlarına Yazılan Avrupa Dillerindeki Önsözler* (İstanbul: Timaş, 2014), 374.

<sup>27</sup> Bakar, *İslâm Bilim Tarihi ve Felsefesi*, 18-19.

Müslümanların nasıl öğrendiğine ilişkin iki farklı görüş vardır. Birincisine göre, Çin egemenliğinde olan Maverünnehir Müslümanlar tarafından fethedildikten sonra, o bölgeyi terk eden Çinlilerin Semerkant'ta kâğıt imal sanatını bırakmışlardır. İkincisine göre ise, kâğıt üretimi sözkonusu bölgede Talas Savaşı'nda alınan esirler aracılığı ile 756'da başlamıştır. Her ne şekilde olursa olsun, kâğıt üretimine ciddi bir ehemmiyet verilmiştir. Müslümanların bölgeyi ele geçirmesinden sonra Semerkant'ta kâğıt sanayii daha da gelişmiştir. Orada üretilen kâğıdın dünyanın değişik yerlerine ihraç edildiği rivayet edilmektedir. Yakınoğu'da ilk kâğıt imalathanesi Harun Reşid döneminde Hicrî 178 (Miladî 794-95) yılında Bağdat'ta açılmıştır. Bermekîler'den Horasan Valisi Fazl b. Yahya'nın önerisiyle kurulan bu imalathanenin benzerleri daha sonra Şam, Trablusşam, Hama, Yemen ve Mısır'da da kurulmuştur. Sonuç olarak, Ortaçağ İslam kültürünün üstün olmasının sebepleri arasında İslam dünyasında bol miktarda kâğıt üretilmesi ve kullanılmasının payı küçümsenemez.<sup>28</sup>

#### **K. Mürekkebin Geliştirilmesi**

4./10. Yüzyılda isten mamul bir tür karışım olan daha iyi ve daha uzun süre kalıcı olan demir palamudu mürekkebinin (karışımında bulunan ögeler: Demir sülfatı, meşe palamudu ekstresi, gummi arabicum/arap zamkı ve su) geliştirilmesi siyah koyu bir yazıyı mümkün kılmıştır. Böylece yazıların zaman içerisinde solmadan veya kahverengileşmeden daha uzun süre kalıcılığı sağlanmıştır.<sup>29</sup>

#### **L. Eleştirel Bakış ve Değerlendirme**

Adil tenkit prensibi, Müslümanlarda var olan bilim ahlâkının en güzel ifadesidir. Fuat Sezgin, İslâm ilim geleneğinde eser vermiş birçok âlim ve bilginin en temel özelliklerinden bahsederken iki hususa vurgu yapmaktadır: Emanete riayet ve seviyeli eleştiri. Latin dünyasında kaynağa işaret etme, kim kimden almış türünden bir mefhum bulunmuyordu. Başkalarının malını bir başkasına mal etmek Latinler için normal çalışma tarzı haline gelmişken, İslâm dünyasında tüm alış verişler, adil tenkit prensibinin bir neticesi olarak, kaydedilmekteydi. Müslüman düşünürler öğrendikleri her bilgiyi bir emanet olarak kabul etmişler ve daima bilgiyi ya da kitabı orijinal hâliyle koruyarak kaynaklarını belirtmişlerdir. İslâm ilim geleneğinde seviyeli eleştirinin, şüphenin ve sorgulamanın var olduğunu, ancak zemmetmenin/kötülemenin pek bulunmadığını söyleyen ünlü ilimler

<sup>28</sup> Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, I:170; Osman Ersoy, "Kâğıt", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1996), 166.

<sup>29</sup> Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, I:170.

tarihçisi Fuat Sezgin “elli şüphe bir yakından evlâdır” sözünün İslâm uygarlığına ait olduğunu belirtmiştir. Oysa, Latin dünyasında tenkit 16. Yüzyılda bir tür itham ve küfürbazlık olarak kendini göstermiştir. Buna karşılık, İslâm dünyasında, tenkit ahlâkı vardı. Fuat Sezgin`e göre, bunun kaynağı, Allah korkusudur. “İnsaf” ve “adil olma” mefhumu Müslümanlar arasında yaygındır. Müslümanlar “bu hırsızdır, benden aşırđı” demezler; “bunu binlerce kitaba bakarak takip ettim ve hep aynı şeyi gördüm” derler. Mesela 12. Yüzyılda yaşamış çok büyük astronomi ve matematik bilgini Ebu Nasr İbn Irak, kendinden 20-30 sene önce yaşamış Ebu Cafer`i tenkit ediyor ve “o, Apollonius`u şiddetli bir dille tenkit etmekle ona haksızlık ediyor” diyor.<sup>30</sup>

Nitekim, Aristoteles yüzlerce yıl ilk üstad (*el-muallim el-evvel*) olarak isimlendirilirken; Arşimed, Galen, Apollonius gibi büyük Yunanlı bilginlerin isimleri saygı ifade eden sıfatlarla donatıldığında (*el-fâğıl* gibi) teolojik yönden hiç bir tepki gösterilmediğinin hatırlatılması gerekir. Elbette bu durum, bu saygının herhangi bir kimseyi Yunanlı üstatları eleştirmekten alıkoyduğu anlamına gelmemelidir. Eleştiri her halükarda olmuştur, fakat belirli bir eleştiri etiğđi içinde. Eleştiri adaletsiz, ölçüsüz veya keyfi olamazdı. Burada örnek olarak matematikçi İbn Şalâh`ın tutumu dile getirilebilir. O, Arap öncülerinin Yunanlı bilginlere yönelttikleri eleştirileri sistematik bir şekilde izlemiş, haklı olup olmadıklarını tekrar tekrar kontrol etmiş ve çoğu kere Yunanlı bilginleri, kendi öncülerinin eleştirileri karşısında savunmuştur.<sup>31</sup>

Miladî 10. yüzyılda İspanya`da yaşayan Müslümanlar, Avrupa`yı tesir altına aldıklarında ise, bu tesir Avrupalılar için düşmanlarının bilimini almak manasına geliyordu. Müslümanlar açısından ise, ilim her ne olursa olsun, alınması gereken bir şeydi; insan hayatı için zarurî olan bir unsurdu. Müslümanlar, Yunanlılardan bilgiyi alırken onların ateist ya da politeist olmalarını hiç mesele etmemişler; kaynak gösterme hususuna büyük ehemmiyet vermişlerdir. Onlar kimden almışlarsa, Galen`den, Hipokrat`tan, isimlerini zikretmişler ve gerek gördüklerinde onları tenkit etmişler ve tenkitlerinde insaflı kalmaya çalışmışlardır. Tenkit ve ilim Müslümanlar arasında böylece belli bir yola girmiştir. Avrupa`da ise, bilim “düşmanlardan alınan bir şey” olarak görülüyordu. Alma işini yaparken, onlar çokluk

<sup>30</sup> Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, 94; Kenan, “İslâm Dünyası`nın Duraklama Sebepleri Üzerine Ünlü İlimler Tarihcisi Fuat Sezgin`i Dinlemek”, 74-75; Fuat Sezgin, *Buhârî`nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* (İstanbul: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1956), 47-48.

<sup>31</sup> Sezgin, *İslam`da Bilim ve Teknik*, 1:170-71.

“düşmandan kaçırmak” anlayışıyla bunu yapmışlardır. Dolayısıyla, onlar için kaynak göstermemek sorun oluşturmuyordu. Avrupalılar Müslümanlardan tercüme ettikleri birçok kitabın üzerine çoğu kere kendi isimlerini yazarak yayımlıyorlardı. Sözelimi, Constantinus Africanus 25 önemli tıp kitabını Arapça`dan Latince`ye tercüme etmiş; fakat bu çevrilen kitapların hiçbirinin üzerinde müslüman müelliflerin isimleri yazılmamıştır. O, kitapların üzerine ya kendi adını yazmış ya da başkalarının. Sözelimi, İbn Sina`nın taşlara dair kitabı Aristo`ya, Huneyn bin İshak`ın kitabı Galen`e nispet edilmiştir; çünkü Avrupa`da 18. Yüzyıla kadar kaynak verme anlayışı yoktu. Kaynak veren tek kültür dünyası İslâm kültür dünyasıdır. Avrupalılarda hiç bulunmayan kaynak verme uygulaması, Yunanlılarda ise çok az bulunuyordu. Müslümanlar ise, kaynak göstermede son derece titiz davranıyorlardı. Mesela, Taberî Tefsiri`ni alacak olursak, orada kaynak şöyle gösterilir: “Filan filan, o da filana, o da bana söyledi ki” şeklindedir. Fuat Sezgin, “modern insanlar bunu sözlü rivayet zannettikleri için yanılıyorlar. Hâlbuki bunlar kaynakların dipnotlarıdır” diyor.<sup>32</sup>

Fuat Sezgin, nesnel olma ve vakiayı olduğu gibi aktarma hususunda Birunî`yi özellikle anmaktadır. Öyle ki Birunî Hindistan`da Hintlilerin yaşam biçimleri hakkında araştırmalar yaparken hissiyatını bütünüyle bir kenara bırakmıştır. Birunî “duyduğumuz şey gördüğümüz şeyden farklı olabilir” diyor. O halde, Kur`an`ın buyruğuna uyarak bize gelen bir haberi tahkik etmemiz gerekir. Birunî yanlış kanaatlerden ve peşin hükümlerden uzak kalmak istediğini, bu konuda muvaffak olmak için dua ettiğini belirtir ve şöyle devam eder: “Hakikati söylemek zorundayız, kendi aleyhimize olsa bile; çünkü Kur`an öyle buyuruyor. Ben Hindistan kitabında sadece tarihî hakikatleri dile getireceğim ve bir polemik eseri kaleme almayacağım” diyor. Fuat Sezgin`e göre, onun yazdığı Hindistan kitabındaki nesnel bakış, yabancı bir medeniyet hakkında yazılmış başka bir kitapta bulunamayacak düzeydedir. Bu düzeyde nesnellığe Avrupa`da ancak 21. Yüzyılda ulaşılmıştır.<sup>33</sup>

Müslüman bilim adamları açısından, nesnellik bilimsel ruhun hayatî bir parçasıdır. Nesnellik olmaksızın bilgi, insanlığın kolektif bir teşebbüsü olarak mümkün olmayacaktır. Nesnellüğün kök anlamı iki temel düşünce ile ilişkilidir. Evvela bu prensip önyargılı, peşin hükümlü ve çıkarıcı bakış açısının zıttı olan tarafsız adil bir düşünce ve önyargısız bir perspektifle ilgilidir.

<sup>32</sup> Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, 95-96,103-104.

<sup>33</sup> Sezgin, 59-60; Mehmet S. Aydın, *İslâm`ın Evrenselliği* (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2000), 91.



İkinci olarak ise, o bir bilginin doğruluğunun kolektif olarak doğrulanabilirliği prensibidir. Nesnel bilgi, herkesin sağlamasına açık olan bilgidir. Müslüman bilginler bu prensipleri muhtelif bilgi sahalarında oldukça başarılı bir şekilde uygulamışlardır.<sup>34</sup>

İslâm'a göre, insan nesnel olmayı ister ve buna ihtiyaç duyar. Çünkü insan Allah'ın sûretinde yaratılmıştır. Bu yüzden insan ilahî özelliklere benzemeye çalışır. Nesnel olmak, bir anlamda, Allah'ın isim ve sıfatlarını en güzel sûrette yansıtmak anlamına gelir. İnsanın nesnel olmaya kabiliyeti vardır; çünkü nesnel olabilmek için gerekli olan özellikler ona yaratılıştan verilmiştir. Tarafsızlık, önyargısızlık ve adalet sadece insanın sahip olduğu özellikler değildir; aslında bunlar, insanda da tecellî eden ilahî özelliklerdir. Bundan dolayı, bilimsel çalışmalarda nesnel olmak yalnızca bilimsel değil, dinî bir öneme de sahiptir.<sup>35</sup>

Kısaca, Avrupa'da yaklaşık 17. Yüzyıla kadar kaynak anma kavramı yoktu ve bu süreç çok yavaş gelişti. Kaynakları sistemli bir şekilde vermek, geçmiş kuşakların emeklerini anmak prensibi İslâm kültür dünyasının karakteristik niteliklerinden biridir.<sup>36</sup>

### M. Tekâmül Fikri

Müslümanlarda açık bir tekamül kanunu düşüncesi vardır. "İki günü birbirine denk olan zarardadır" tekâmül kanunu işte budur. Böyle bir anlayışı öngören dine dayanan bir medeniyet, bu hususta takip edilmesi gereken yolu da döşemiştir. Müslüman bilginlerden bu kanunu veciz bir şekilde ifade edenlerden biri İbn Rüşd'tür. O diyor ki: "Biz bugün birçok şeyi bilemiyoruz, ama bu demek değildir ki bu böyle kalacak. Gelecekte yeni imkânlar ortaya çıkacak ve bizim çözemediğimiz problemler çözüme kavuşacaktır. "Elmalı Muhammed Hamdi Yazır da şöyle diyor: "İlim ve fenni boğmayalım; imkân sahasını kısıtlamayalım; mümkün, imkânsız demeyelim". Fuat sezgin bilimlerin tekâmül kanununu nehir mecazı ile anlatıyor. Nehir küçük kaynaklardan beslenerek, yavaş yavaş çoğalır ve bir eğimden ovaya süratle akar ve ovada hem genişler hem de sürati azalır. Nehir daha sonra yeniden toplanır ve bir daha hız kazanır ve bu şekilde sürüp gider. Benzer şekilde, bilim de farklı insanların elinden, farklı kültür dünyalarından geçerek yavaş yavaş gelişir ve bugünkü haline gelir. Fuat Sezgin Fransız oryantalist J. T. Reinaud'dan şunları aktarıyor: "Tesadüf bilim ve sanatların ilerlemesinde çok büyük bir rol oynamıyor. İnsanlar tüm keşiflerinde

<sup>34</sup> Bakar, *İslâm Bilim Tarihi ve Felsefesi*, 24.

<sup>35</sup> Bakar, 25.

<sup>36</sup> Sezgin, *İslâm Bilim Tarihi Üzerine Konferanslar*, 20-21.

devamlı bir şekilde ileriye doğru gidiyorlar, sıçramalar, atlamalar şeklinde değil; onlar her gün aynı hızla ilerlemiyorlar, ama yürüyüş/tekamül devamlıdır. .” Bu tekâmüle tüm kültürler katkıda bulunur.<sup>37</sup>

Fuat Sezgin yine bu manada, Mesudî’den de şunları naklediyor: “Biz öncellerimizden daha geç bir çağda yaşıyorsak ve günlerimiz onlarınkinden daha yakına düşüyorsa da, amaçlarımız ve yazmak istediklerimiz onlardan geri değildir. Eğer onlar öncü olma şansına sahip idilerse, bizim de onlarca döşenen yolda ilerleme avantajımız vardır. Böylece biz onların bilgilerine ulaşıyor, düşüncelerine kavuşuyoruz. İlim zihniyetinde bulunması gereken özelliklerden biri de, bildiklerimizin ve bilme güçlerimizin sınırlı olmasından dolayı, hem bizden öncekilerde hem de bizde birçok hata bulunabilir. Arkadan gelenin kitabının, daha güzel yazılmış ve daha ince işlenmiş olması beklenebilir, zira o daha çok tecrübe birikimine, daha iyi araştırma ve yanlışlıklardan daha çok kaçınma imkânına sahiptir. İnsanlığın bilgi birikimi, değişmekte olan sosyal ve psikolojik şartlara göre oluştuğu için, bu birikimde hem doğru hem de yanlış unsurlar olabilir. Bundan dolayı, ilimler sahasında tamlık ve mutlaklık iddiasında bulunmak mümkün değildir. Ancak böylece bilimler sınırsız bir şekilde gelişebilir. Üretilen bilgilere yarı kutsallık statüsü vermek, hem analitik ve eleştirel düşünmenin zayıflamasına, hem de yeni bilgiler kazanma imkânlarının azalmasına sebep olur. Oysa, daha sonra gelen önce gelenin bulamadığını bulur. Bu gelişme sınırsız olarak devam eder. Allah “her bilenden daha üstün bir bilen vardır” diyor. Önceki nesilleri, onların kitaplarını büyük görme, geçmişi övme ve sonrakilerin kitapları daha çok faydalı, daha çok verimli olsa da, bunları küçümseme, insanların yaratılışında vardır.”<sup>38</sup>

#### **N. Teori ile Tecrübe Arasında Denge**

Tecrübe ile teori arasında denge kurma prensibi Müslümanlar tarafından ortaya konulmuştur. Müslümanlarda bir teori bir de tecrübe vardır. Ne tecrübe ne de teori tek başına yeterlidir. Tecrübe kendisinden evvel bir teori tarafından desteklenmiyorsa, ilmî hiçbir neticeye ulaştıramaz; bu, sadece bir bocalama ve uğraşmadan öteye geçemez. Fuat Sezgin’e göre, bu prensibin, “İngiliz bilim adamlarından Roger Bacon (13. y.y.) ya da Francis Bacon (16. y.y.) tarafından ortaya konduğu” iddiası bir safsatadır. Roger Bacon, doğa bilimsel araştırmaların temelini deney olduğu yönündeki genel

<sup>37</sup> Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, 81,93-95; Sezgin, *İslâm Bilim Tarihi Üzerine Konferanslar*, 1000; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. 1 (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 187.

<sup>38</sup> Sezgin, *İslâm Bilim Tarihi Üzerine Konferanslar*, 107; Aydın, *İslâm’ın Evrenselliği*, 84.

görüşlerini ortaya attığında, Arap öncülerini örnek almıştır. Roger Bacon'ın Avrupa bilimini deneysel metotla tanıstırıp bunu popüler hale getirmesinden çok daha önce, İslâm dünyasında doğayla ilgili çalışmalar, yani gözlem ve deneye dayanarak yapılan çalışmalar zaten oldukça yaygın durumdaydı. Bu metotları o kendisi kurmamış, sadece sistematik olarak sunmuştur. Ne Francis Bacon tümevarım metodunun kurucusudur ne de Roger Bacon deneysel metodun yaratıcısıdır. Roger Bacon'ın tüm bilimsel fikirlerini Müslümanlardan aldığı bugün müsellemdir. Bu tür çalışmalar, kesin bir şekilde Müslümanlar tarafından önceki tüm medeniyetlerin girişimlerinde olduğundan çok daha ileri bir seviyeye getirilmiştir. Nitekim, bilimsel bir yöntem olarak tecrübe ile teoriyi birlikte ilk kez Câbir ibn-i Hayyan ve İbn-i Heysem kullanmışlardır. Heinrich Schipperges adında bir Alman bilgin, İslâm dünyasında uygulanan şu kuralı ortaya çıkarmıştır: Teoriden evvel hayal edeceksiniz, yani önce muhayyilenizde bir tasavvur geliştireceksiniz, ondan sonra teori ortaya çıkacak, akabinde de teori tecrübe ile desteklenecek. Müslümanlar tecrübe ile teori arasındaki dengeye mizan diyorlar. Bu şöyle tanımlanmaktadır: "Tecrübe ile teori, bir atın üzerindeki iki heybe gibidir. Bunlar birbirine denk olmazsa, yani biri diğerine ağır basarsa, o, atın sırtından düşebilir".<sup>39</sup>

Kısaca, müslüman bilginler, diğer yöntemleri yok sayarak tek bir yöntemi bilimsel yöntem olarak öne çıkarmamışlardır. Aksine, onlar, incelenen konunun doğasına uygun olarak, onu anlaşılır hale getiren farklı yol ve yöntemler kullanmışlardır. Sözelimi, müslüman bilginler, doğa bilimlerinin gelişmesi için, sistematik düşünme, gözlem-deney ve kutsal kitap yorumları gibi insanın kolayca erişebileceği her bilgi yolundan faydalanmışlardır. Beş duyu, hafıza, hayal, kalp ve akıl gibi tüm düşünsel melekeler, Kur'an'a göre, yaratılışlarına ve işlevlerine uygun olarak meşru olarak kullanılmalıdır. Her bir melekenin meşru bir şekilde kullanılması, ona uygun etkinlik alanlarının ve bunun sınırlarının gereğince tanınmasını gerektirir.<sup>40</sup> Çünkü yöntem sorunu, Müslümanlar açısından kavramsal olarak, insan idrakinin nihaî amacından, yani insanın manevî geleceği sorunundan ayrı olarak ele alınamaz.

#### O. Sıkı Çalışma Düzeni

Müslümanların bilimsel başarılarının arkasındaki en önemli nedenlerden biri de sıkı çalışma prensibidir. Mesela, Birunî Gazne'den çıkıp

<sup>39</sup> Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, I:164-164; Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, 97-98; Bakar, *İslâm Bilim Tarihi ve Felsefesi*, 20.

<sup>40</sup> Bakar, *İslâm Bilim Tarihi ve Felsefesi*, 22,29.

Bağdat'a kadar gitmiş; giderken de gittiği mesafeyi arşın arşın ölçmüş ve tam iki sene boyunca bu iş için çalışmış. Gidiş 2000, dönüş de 2000 km.. O giderken zikzak çiziyor, yani 7000-8000 km. mesafe kat ediyor. Birunî'nin o günkü şartlarda ölçtüğü boylam derecelerini, bugün ölçülen boylam dereceleriyle mukayese ettiğimizde aradaki fark 6 dakika ile 45 dakika arasında çok küçük bir değerdir. İslâm dünyasında yoğun şekilde ve büyük bir ilmî titizlikle yürütülen coğrafi yer belirleme çalışmaları, 11. Yüzyılın ilk çeyreğinde matematiksel coğrafyanın kendi başına bir disiplin olarak kurulmasına götürmüştür. Bu kazanım, İslâm kültür çevresinin en önemli bilginlerinden birisi olan Birunî'ye aittir. Avrupalılar böyle bir neticeye, ancak 18. Yüzyılda ulaşabildiler. İbnü'l-Heysen, İbn-i Sina, Câbir İbn-i Hayyan gibi İslâm dünyasındaki önemli bilim adamlarının çalışma tarzları çok az bilinmektedir. "Bunları araştırdığımızda, bir insanın tek başına neler yapabileceğini, insanın yaratıcılığını görüyoruz" diyor Sezgin.<sup>41</sup>

Açıkça anlaşılacağı üzere, İslâm medeniyet çevresinde bilimlerin hızlı, geniş ve köklü gelişimi üzerinde bütün bu etkenler hep birlikte rol oynamıştır ve bu etkenler sadece kısa bir zaman dilimi için değil, aksine, yüzlerce yıl etkili olarak kalmıştır.

### Sonuç

Sonuç olarak, şunu ifade etmek durumundayız: İslâm entelektüel geleneğinde, mantığın yoğun bir şekilde kullanılması Allah'a ve dine isyan eden bir seküler rasyonalizme ve yine aynı şekilde deneyin yaygın olarak kullanılması da duyuları tüm bilginin tek kaynağı olarak gören bir deneyciliğe sebep olmamıştır. Geleneksel İslâm epistemolojisi bu tür felsefi sapmalara karşı gerekli tüm önlemleri almıştır. İslâm birlik (*tevhîd*) ve denge (*itidâl*) dinidir; ve o bilgide bir bütünlük ve hiyerarşi bulunduğu ve bilmenin değişik yolları olduğu fikrini destekler. Bu minvalde, bilgiye giden tüm yollar gerektiği gibi değerlendirilmiş ve her birine İslâm epistemolojisinin genel yapısı içinde meşru bir yer ve işlev tayin edilmiştir. Mantıksal düşünme, matematiksel analiz, gözlem, deney ve hatta kutsal kitaplara ilişkin rasyonel yorumlar; tüm bunlar müslüman bilim adamlarının bilimsel girişimlerinde rol oynamışlardır. İnsan bilmesi gereken her şeyi öğrenmesini sağlamaya elverişli bir yapıyla donatılmıştır. Müslümanlar, bilginin bütünlüğü ve bilgi hiyerarşisine bağlılığı ima eden tevhidin gerçek ruhuna sadık kaldıkları sürece, modern Avrupa'da olduğu gibi, bir bilme tarzının diğer bir tarza

<sup>41</sup> Sezgin, 1984 Yılından 2011 Yılına Kadar Arap-İslâm Bilimleri Tarihi Enstitüsü Yayınlarına Yazılan Avrupa Dillerindeki Önsözler, 70; Sezgin, Bilim Tarihi Sohbetleri, 106-7.

raĝmen kabul edildiği veya bazı bilme tarzlarının stnlĝnn diğerlerinin geerliliĝinin inkarıyla desteklendiği talihsiz ve de entelektüel açıdan tehlikeli durumdan korunmuşlardır.<sup>42</sup>



#### KAYNAKÇA

- AYDIN, Mehmet S. *İslm`ın Evrenselliği*. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2000.
- Bakar, Osman. *İslm Bilim Tarihi ve Felsefesi*. Çeviren Işık Yanar. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- BAYRAV, Sheyl. *Filolojinin Oluşumu*. İstanbul: Multilingual, 1998.
- Burckhardt, Titus. *İslam Sanatı: Dil ve Anlam*. Çeviren Turan Koç. İstanbul: Klasik, 2005.
- CEMAA, Bedruddin Sa`dullah İbn Cema. *İslm Geleneğinde ĝretmen-ĝrenci: Eğitim-ĝretim Adbı*. Çeviren Muhammed şevki Aydın. İstanbul: Marifet Yayınları, 1998.
- ERSOY, Osman. "Kĝıt". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslm Ansiklopedisi*, 24:163-66. İstanbul, 1996.
- İBN HALDUN. *Mukaddime*. Çeviren Zakir Kadir Ugan. C. 3. 3 c. İstanbul: Mill Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996.
- KENAN, Seyfi. "İslm Dünyası`nın Duraklama Sebepleri zerine nl İlimler Tarihçisi Fuat Sezgin`i Dinlemek". *Değer Eğitimi Dergisi* 1, sy 4 (2003): 73-98.
- NASR, Seyyid Hüseyin. *İslm`da Bilim ve Medeniyet*. Çeviren Nabi Avcı, Kasım Turhan, ve Ahmet nal. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- NASR, Seyyid Hseyi. *İslm ve Bilim: İslm Medeniyetinde Pozitif Bilimlerin Tarihi ve Esasları*. Çeviren İlhan Kutluer. İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.
- ROSENTHAL, Franz. *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden: Brill, 2007.
- SARTON, George. *Bilim Tarihinde Yöntem*. Editör Remzi Demir. Çeviren Remzi Demir, Melek Dosay, Yavuz Unat, ve Güldeniz Can. Ankara: Doruk, 1997.
- SERJEANT, R. B. *İslm şehri*. Çeviren Elif Topçugil. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.

<sup>42</sup> Bakar, *İslm Bilim Tarihi ve Felsefesi*, 21.

SEZGİN, Fuat. *1984 Yılından 2011 Yılına Kadar Arap-İslâm Bilimleri Tarihi Enstitüsü Yayınlarına Yazılan Avrupa Dillerindeki Önsözler*. İstanbul: Timaş, 2014.

SEZGİN, Fuat. *Bilim Tarihi Sohbetleri*. İstanbul: Timaş, 2015.

SEZGİN, Fuat. *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*. İstanbul: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1956.

SEZGİN, Fuat. *İslam`da Bilim ve Teknik*. Çeviren Abdurrahman Aliy. C. I. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008.

SEZGİN, Fuat. *İslâm Bilim Tarihi Üzerine Konferanslar*. İstanbul: Timaş, 2018.

YAZIR, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur`an Dili*. C. 1. 10 c. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.



## **ACCORDING TO FUAT SEZGIN THE FACTORS BEHIND THE SCIENTIFIC ACHIEVEMENTS OF MUSLIMS**

© Cenankuvanci<sup>a</sup>

### **Extended Abstract**

According to Fuat Sezgin, behind the scientific breakthroughs of Muslims, there are love of truth, surprising openness to other cultures, let alone concealing resources, the habit of quoting precisely with utmost diligence, ethic of a fair critique, the experiment being seen as an auxiliary tool used systematically in scientific studies, the effort to create new scientific terminologies and expand the available ones, adhering to the principle of equilibrium between theory and practice, the long years of astronomical observations made with the help of observatories established in the Islamic world, a clear understanding of the existence of a law of progress in the field of sciences and as it is an unknown relationship form between teacher and student is born in the Islamic world. All of these were seen as characteristic features of scholarship in the Islamic civilization environment. All these factors have played a role together on the rapid, broad and deep development of the sciences around Islamic civilization, and these factors remained effective not only for a short period of time but for hundreds of years.

In accordance with these principles, Muslim scholars absorbed the knowledge they received from other cultural circles in a time that could be called short. They did not stay with it, a century later, in the middle of the 9th century BC, in all spheres of science, they had reached the stage of creativity beyond the stage of importing and assimilating from foreign cultural worlds, especially from the Greeks.

In this process, Muslim scholars, together with their colleagues from other

---

<sup>a</sup> Assoc. Prof., Erciyes University, [cenankuvanci@hotmail.com](mailto:cenankuvanci@hotmail.com)

religions such as Christianity and Judaism, under the same state, have made significant progress in the field of sciences, leaving their predecessors behind. Muslims and non-Muslims working under their rule, although under different historical, geographical and economic conditions, appeared on the stage of history in the 7th century and soon proved that they were the true students of the Greeks. Most of the Greek works that survived were translated into Arabic in a very short time. Neither political nor religious obstacle was encountered in the process of adoption and assimilation of the sciences inherited from Greeks and other civilizations. For example, Muslims who accepted the view of Greeks that the world was round, at the beginning of the 8th century without any religious resistance, unhesitatingly gave Aristotle the title “the first teacher” of the world of thought.

In the light of this information it should not be surprised the fact that the Islamic world is in a creative activity in the sciences. Because Muslim scholars have reached a higher level of knowledge and understanding in all of the branches of science that existed from the ancients. Besides, they established new interdisciplinary departments, redefined science, made new classifications in different disciplines, developed new scientific terminologies, and laid the foundations of many new disciplines such as sociology, philosophy of history, mathematical geography. In this context, we see that Muslim scholars always pay regard the principle of balance between theory and practice, which is necessary for systematic and practical studies on their own. As a consequence, the intense use of logic in Islamic intellectual tradition did not lead to a secular rationalism that rebelled against God and religion, and the widespread use of experimentation did not lead to narrow-angle empiricism, which saw the senses as the sole source of all knowledge. Traditional Islamic epistemology has taken all the necessary measures against such philosophical deviations, all the paths to knowledge have been properly assessed and each has been assigned a legitimate place and function within the general structure of this epistemology. Islam is the religion of unity (tawheed) and balance (i`tidal); and it has always supported the idea that there is integrity and hierarchy of knowledge and that there are different ways of knowing. For example, for the development of sciences, Muslim scholars have benefited from every easily accessible way of knowledge, such as systematic-logical thinking, mathematical analysis, observation-experiment, and rational interpretations of religious texts. According to the Qur'an, all intellectual abilities such as the five senses, memory, imagination, heart and mind should be used legitimately in accordance with their creation and function. The legitimate use of each ability requires recognition of

---



activity areas suitable for it and its limits. Human beings are equipped with the ability to learn everything they need to know. As long as Muslims remain loyal to the true spirit of tawheed, which implies the integrity of knowledge and adherence to the hierarchy of knowledge, have been protected from the unfortunate and intellectually dangerous situation where one way of knowing is accepted in spite of another, or that the superiority of certain ways of knowing is supported by denial of the validity of others as in modern Europe. In short, Muslim scholars have not put forward one method as a scientific method, ignoring other methods. On the contrary, in accordance with the nature of the subject, they have used different ways and methods that make it understandable. Moreover, the question of methodology has not been conceptually dealt with separately from the ultimate goal of human understanding, that is, the spiritual future of man. All of these have played a role in the scientific initiatives of Muslim scientists. But with the realized laxity, this process began to lose its speed in the 15th century after a steady rise and it was entered the unproductive period with the transition from the 16th to the 17th century.

According to Fuat Sezgin, the reason why Muslims lose their creativity is that they stop abiding by the working principles we listed. Instead of trying to develop their creativity, rather, they were content to take things blindly from others. It is necessary to be fed from other cultures, but it should be done in a conscious way without abandon oneself to the inferiority complex and by knowing the nature of the receiving. In this context, the task of determining the path falls on the intellectuals of the society, not ordinary individuals. What others have to do is to walk on this road.

**Keywords:** “Philosophy of Religion”, “Fuat Sezgin”, “Islamic civilization environment”, “scientific creativity”, “fair criticism” and “mental openness”.







*bilimname XXXIX, 2019/3, 59-77*  
Geliş Tarihi: 15.07.2019, Kabul Tarihi: 28.08.2019, Yayın Tarihi: 23.12.2019  
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.592035>

## GÖÇ OLGUSU VE BİLİMSEL ÜRETİME KATKISI: FUAT SEZGİN ÖRNEĞİ

© Cengiz KANIK<sup>a</sup>

### Öz

Göçler insanlığın varlığıyla birlikte başlamıştır. Birden fazla nedenden kaynaklı göçlerle karşılaşmaktayız. Göç çeşitlerinden biri de bilimsel nedenlerden kaynaklı göçlerdir. Bu göç türü, yetenekli ve iyi eğitilmiş bireylerin gittikleri ülkede daha iyi araştırma imkânı, daha fazla bilgiye ulaşma, daha yüksek ücret gibi nedenlerden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda bu göç türünün ulaşım imkânlarının gelişmesiyle yoğun bir şekilde gerçekleştiğine şahit olmaktayız. İslam Bilim Tarihi alanında öncü çalışmalar yapan Fuat Sezgin, göçü hayatının her safhasında deneyimlemiştir. Göç, Fuat Sezgin'in bilim dünyasına kazandırdıklarının temel motivasyon kaynaklarından biridir. Göç, onun hayatının ilk zamanlarında çeşitli zorluklar oluştursa da, o bu zorlukları daima fırsata dönüştürmesini bilmıştır. 1960 Darbesi sonrası üniversitelerden birçok bilim insanı atıldı. 147'likler olarak bilinen bu olayın mağdurlarından biri de Fuat Sezgin'dir. Bir yıl önce Almanya'da kendisine çalışma teklifleri verilmesine karşın Türkiye'de bilim çalışmalarını sürdürmeyi arzulamıştı. Darbe sonrası üniversitedeki işinden olan Fuat Sezgin, kendisine pek çok ülkeden çalışma teklifi gelmesine karşın İslam Bilim Tarihi alanında çalışmalar yürüten Almanya'ya gitmeye karar vermiştir. Göç, her ne kadar birçok belirsizliği ve riski barındırsa da potansiyel olarak aynı derecede birçok olumlu sonuçların ortaya çıkmasına da sahiptir. Nitekim Fuat Sezgin olayı bize göçün avantajlarının ne gibi önemli çalışmalara neden olduğunu açığa çıkarmıştır. Bu makalede, göçün bilimsel üretime olan katkılarına değinilecektir. Bilimsel nedenlerden gerçekleştirilen göçlerin olumlu sonuçları, Fuat Sezgin'in tarihsel yaşamı üzerinden betimlenmeye çalışılacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Din Sosyolojisi, Göç, Fuat Sezgin, İslam Bilimler Tarihi, Helmut Ritter.



<sup>a</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi, cengizkanik@gmail.com

## PHENOMENON OF MIGRATION AND CONTRIBUTION TO SCIENTIFIC PRODUCTION (EXAMPLE OF FUAT SEZGİN)

Migrations are equivalent to the existence of humanity. One of them is migration from scientific reasons. We encounter immigration from multiple causes. This type of migration is due to reasons such as better research opportunities, access to more information, higher wages in the country where talented and well educated individuals go. In this context, we witness that this type of migration has been intensified with the development of transportation facilities. As a pioneer in the field of Islamic History of Science, Fuat Sezgin has experienced this kind of migration at every stage of his life. The effect of migration in Fuat Sezgin's life and the effect behind what he has brought to the scientific world today is undeniable. Although migration created various difficulties in the early days of his life, he always knew how to turn them into opportunities. After the 1960 coup, many scientists from expelled from the university. One of the victims of this event, known as the 147, was Fuat Sezgin. Although one year ago there is work to be offered in Germany himself but he had the desire to continue their science studies in Turkey. After the coup d'état, Fuat Sezgin, who was from his job at the university, decided to go to Germany, where he worked in the field of Islamic History of Science, although he was offered to work from many countries. Migration, although it contains many uncertainties and risks, has potentially the same number of positive outcomes. As a matter of fact, the Fuat Sezgin incident revealed to us what important studies the advantages of migration cause. In this article, the contribution of migration to scientific production will be discussed through the example of Fuat Sezgin. It will be tried to describe how the migrations carried out for scientific reasons turned into positive results through the historical life of Fuat Sezgin.

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



### Giriş

Göç, insanlıkla eşit bir geçmişe sahiptir. Bugün ulaşım araçlarının gelişmesinin sonucu olarak göçler eskiye oranla daha fazla gerçekleşmektedir. Göç, alışagelmış mekân ve davranışların terki gerektirmesinden dolayı zor bir deneyimdir (BAŞER, 2013, s. 34). Bundan dolayı zorunlu bir neden olmadıkça insan var olan koşullarını değiştirmeme eğilimdedir. Fakat göçleri zorunlu kılan etkenler söz konusu olduğunda bu zorlu deneyim yaşanmaktadır.

Göçler, irade, yoğunluk, ülke sınırlarına ve yerleşme sürelerine göre

ayrılmaktadır. İrade esasına göre; gönüllü, zorunlu; insan yoğunluğuna göre; bireysel, kitlesel; ülke sınırlarına göre; iç ve dış; yerleşme sürelerine göre ise geçici ve sürekli yerleşme olarak çeşitli kategorilerde incelenmektedir (YALÇIN, 2004, s. 17-20). Gönüllü göçlerin altında yatan temel nedenler daha iyi hayat şartları, daha iyi bir eğitim, yeni kültürleri keşfetme gibi nedenler yer alırken, zorunlu göçler ise, kişinin iradesi dışında yaşam şartlarının artık dayanılmaz hale gelmesi sonucu oluşmaktadır. Fiziksel şiddet görme, ölüm tehlikesi ve benzer zor şartlar göçe zorlamaktadır (BENHABİB, 2006, s. 147) (TUNA & ÖZBEK, 2014, s. 40) (ADIGÜZEL, 2011, s. 29-30).

#### A. Türkiye'ye Yapılan Bilimsel Amaçlı Göçlerin Ülkedeki Çalışmalara Katkısı

Türkiye'nin kuruluşunun üzerinden on yıl gibi kısa bir sürenin ardından yükseköğretimde modernleşme hamleleri başlamıştır. Darülfünun, İstanbul Üniversitesi'ne dönüştürülmüştür. Bu dönüşüm 1933 yılında İsviçreli Prof. Albert Malche'nin hazırladığı rapor doğrultusunda Batı'daki üniversitelere benzer şekilde gerçekleştirilmiştir. Bu doğrultuda Darülfünun'da çalışan 88 müderris, 36 müderris muavini, 44 muallim ve 72 asistandan oluşan 240 öğretim elamanının 157'si tasfiye edilir. Bunların 71'i müderris ve muallim, 13 müderris muavini ve 72 asistandır. Neredeyse üniversite toplam kadrosunun üçte ikisi çalışma hayatından uzaklaştırılır. Yerleri Alman, Avusturyalı ve Macar profesörlerden oluşan kadro ile doldurulmuştur. 1933 yılı sonunda İstanbul Üniversitesi'ndeki Türk ve yabancı bilim adamlarının durumu şöyledir (NAMAL, 2012, s. 15,16).

Öğretim Üyesi	Türk	Yabancı
Ordinaryüs Profesör	27	38
Profesör	18	4
Doçent	93	-
Asistan	99	43
<b>Toplam</b>	<b>237</b>	<b>85</b>

Bu değişimin yaşandığı sırada Türkiye'ye gelen yabancı bilim insanlarıyla imzalanan törende Milli Eğitim Bakanı Dr. Reşit Galip, yabancı bilim insanlarının Türkiye'ye yapacakları katkının büyüklüğünü Osmanlı'dan İtalya'ya giden bilim insan ve sanatçıların meydana getirdiği Rönesans ile karşılaştırır. Türkiye'ye gelmiş olan bilim insanlarından

beklentilerinin üst düzeyde olduğu ifade edilmiştir (NAMAL, 2012, s. 15).<sup>1</sup>

Almanya’da Nazi Partisi’nin iktidara gelişi ve Yahudilere yönelik olumsuz tutumlarından hareketle 1500 ile 2000 Yahudi bilim insanı mesleğinden uzaklaştırılmış, onların bir kısmı Türkiye’ye gelmiştir. Kendi ülkelerinde akademik kariyerlerinin yarısını tamamlayan bu bilim insanları üniversitelerindeki hocalarının yerlerine geçmek üzereydiler. Bu genç bilim insanları açısından Türkiye o zamanlar hem akademik hem de ekonomik açıdan iyi imkânlarla sahip bir ülke konumundaydı. Gelenlerin 64’ü hekim olmak üzere yaklaşık 200 civarında olup Berlin, Breslau, Viyana ve Prag gibi dönemin öncü araştırma ekollerinden yetişmişlerdi. Üniversitelerin birçok biriminin uluslararası düzeye ulaşmasında çok büyük katkıları olmuştur. Özellikle bunlar arasında Türk tıbbını sayabiliriz. Öyle ki, bu hocaların bir kısmı için Türk üniversitelerinde yeni kürsüler kurulmuştur (ERICHSEN, 1999, s. 69-70). Bu insanların çoğunun Türkiye’de kalma süreleri uzun süreli olmamıştır. Türkiye bu bakımdan bir ara durak vazifesi görmüştür. II. Dünya Savaşı’nın bitmesinin ardından bunların birçoğu Amerika veya eski ülkelerine dönmüş, fakat kendi asistanlarıyla olan bağları ise devam etmiştir. Bazıları ise Türk vatandaşı olarak yaşamını devam ettirmiştir (GÖKSOY, 2001, s. 144).

Türkiye’ye gelen Yahudi bilim insanları üniversitelerin gelişimine oldukça önemli katkılar sunmuşlardır. Bunların birkaçının Türkiye’de yapmış olduğu önemli çalışmalar şunlardır. Frankfurtlu Friedrich Dessauer, Türkiye’den İsviçre’ye gidinceye kadar kaldığı üç yılda Biyofizik Enstitüsü’nün kurulmasını, Viyanalı Röntgenolog Max Sgalitzer, Türk tıbbının modern biyofizik gelişmelere yaklaşmasını sağlamıştır. Düsseldorflu pediatri profesörü Albert Eckstein, çocuk ölümlerine yol açan kızamık, difteri ve çiçek gibi birçok hastalıktan kaynaklanan çocuk ölümlerinin %20’lerden %12’lere düşmesine neden olan koruma önlemlerini bulmuştur. Eckstein’in öğrencilerinden biri de Bilkent Üniversitesi’nin ve ilk ilk modern çocuk hastanesinin kurucusu pediatri İhsan Doğramacı’dır. Frankfurt’tan Türkiye’ye göç eden ve bakteriyoloji araştırmalarıyla tanınan ve Paul Ehrlich ödülü sahibi mikrobiyolog Hugo Braun, İstanbul’da bu alanda çalışmalarını sürdürmüştü. Öğrencisi Ekrem

---

<sup>1</sup> “500 yıl önce İstanbul’u aldığımızda, Bizans’ın önde gelen bilim adamları ve sanatçıları ülkeyi terk ettiler. Bunlardan birçoğu İtalya’ya gitti ve orada Rönesans’ı başlattı. Şimdi Avrupa’nın aldıklarını bize geri vermesinin zamanı gelmiştir. Vatanimize yenilikleri getirmenizi, böylelikle çağdaş düzene ayak uydurmanızı sağlamanızı ve yeni nesile çağdaş bilimde ilerleme yolunu göstermenizi umuyor, milletçe teşekkür ve saygılarımızı sunuyoruz”

Kadri Unat, Türk parazitolojisini kurdu (ERICHSEN, 1999, s. 71,72). İstanbul Üniversitesi Fen Fakültesi'nde çalışanlardan biri de Berlin Üniversitesi'nden Türkiye'ye gelen ve olasılıklar hesabı ve uygulamalı matematiğin bütün dallarında bir otorite olan Richard Edler von Mises'tir. 1939 yılında Mises, Harvard Üniversitesi'nden davet alarak Amerika'ya göç etmiştir (NAMAL, 2012, s. 17). Nürnberg Yüksek Ticaret Okulundaki profesörlük görevinden 1934 yılında zorunlu emekli olan Alfred Isaac İstanbul Üniversitesi'nde işletme eğitimi alanında Fransız ekolü yerine Alman ekolünün yerleşmesini sağlamıştır (PAZARCIK, 2010, s. 21). Bunların yanı sıra Edebiyat Fakültesi'nde felsefe, filoloji, oryantalistik ve pedagoji dallarında bilim insanlarını görmekteyiz. Edebiyat Fakültesi'nde görev alan yabancı bilim adamları şunlardır: Hans Reichenbach (1933-1938), Ernst von Aster (1936-1948), Walter Kranz (1942-1952), Kurt Bittel, Helmuth Th. Bossert (1933-1961), Leo Spitzer (1933-1936), Erich Auerbach (1936-1947), H. Brinkman, Hellmut Ritter, Clemens Bosch (1935-1955), K. Süssheim, Wilhelm Peters (1937-1952) (NAMAL, 2012, s. 17).

#### **B. Türkiye Dışına Yapılan Göçlerin Bilimsel Çalışmalara Katkısı: Fuat Sezgin Örneği**

II. Dünya Savaşı'ndan önce Avrupa'da yaşanan rejimlerin baskılarından kurtulmak için birçok bilim insanı başta ABD olmak üzere çeşitli ülkelere göç etmiştir. Örneğin İtalya'dan ABD'ye Enrico Fermi ve yine Nazi Almanyası'ndan ABD'ye göç eden Albert Einstein bu bilim insanlarının önemlilerinden birkaçıdır. Yalnızca 1949-1951 yılları arasında birçoğu az gelişmiş ülkelere göç etmek üzere 43.000 bilim insanı ABD'ye göç etmiştir (SAĞIRLI, 2006, s. 39). Yine birçok doktor, diş hekimi, mimar, mühendis gibi yetişmiş elemanları ABD'nin yanı sıra İngiltere ve Kanada'ya gitmiştir (GÖKBAYRAK, 2006, s. 99).

II. Dünya Savaşı gibi insanlığa büyük trajediler yaşatan durumlar kadar olmasa da Türkiye'nin kuruluşundan günümüze kadar art arda gelen krizlerden kaynaklı dış göçlere rastlamaktayız. Ekonomik ve siyasi krizlerden kaynaklı birçok bilim insanı kendisine daha iyi imkânlar sunacak ülkelere göç etmiştir. Kalkınma İçin Bölgesel İşbirliği Örgütü (RCD) tarafından 1968 yılında yapılan bir seminerde Türkiye'den yurt dışına 217 doktora derecesine uzman ve araştırmacının göç ettiğine değinilmiştir. Yine aynı seminerde Orta Doğu Teknik Üniversitesi öğretim üyelerinden Prof. Dr. Kemal Özinönü 1940-1967 yıllarını kapsayan çalışmada doktoralı 409 uzman ve araştırmacının yetiştiği belirtilmiştir. Yetişen araştırmacıların nerdeyse %53'ü yurtdışına gitmiştir (DALGIÇ, 2019, s. 5,6). Yine 1980 askeri

darbesi sonrası siyasi olarak göç etmek zorunda kalan insan sayısı 14 ile 30 bin civarında olduğu tahmin edilmektedir. Bunların büyük bir bölümü de yetişmiş vasıflı kişilerden oluşmaktadır (ELVEREN & TOKSÖZ, 2018, s. 1-2).Yurtdışına göç etmek zorunda kalan önemli bilim insanlarından biri de Fuat Sezgin'dir.

Fuat Sezgin'in hayatı göçlerle doludur. Sezgin'in hayatında hem iç hem de dış göç olmak üzere göçün iki türüne rastlamaktayız. Bu göçlerin ana nirengi noktası daha iyi bir eğitim alma amacından kaynaklanmaktadır. İslam toplumlarında göçün veya seyahatlerin büyük önemi vardır. İslam toplumlarına ve diğer toplumlara doğru bir akış bulunmaktadır. Tabii bunun yapılmasının çeşitli nedenleri vardı. İslam Dünyasında yapılan göçlerin birçoğu dini ilimler konusunda olmuştur. Hadis ilmi bu seyahatlerin en önemli nedenlerinden biri olmuştur. Doğa ilimlerinde bu biraz daha sınırlıdır (KOÇYİĞİT, 2011, s. 127).

Fuat Sezgin, ilkokulu Doğu Beyazıt'ta, orta ve liseyi Erzurum'da okur. Erzurum şehrinin tarihi 4 bin yıl öncesine kadar gitmektedir. Pek çok medeniyet burada yaşamıştır. Ve coğrafi konumlarından ötürü ticaret yollarının üzerinde olması nedeniyle şehir daha iyi bir öneme kavuşmuştur (ÇOLAKOĞLU, 2014, s. 52,53). Erzurum, Doğu Beyazıt'a yakın olması, Sezgin'in küçük yaşlarda göçle tanışmasının başlangıcı olur. İyi eğitim alabileceğinden dolayı ailesi onu buraya gönderir. Hayatındaki ikinci göç İstanbul'a olur. 1943 yılında İstanbul Üniversitesi'nde Arap Dili ve Edebiyatı bölümüne girer. İstanbul Üniversitesi en gelişmiş üniversitelerden biriydi. Ayrıca İstanbul'da oluşu üniversiteyi önemli kılmaktaydı. Birçok yabancı bilim insanının bu üniversitede çalışıyor olması üniversitenin düzeyini uluslararası düzeye getirmişti. 19 Kasım 1933 yılında İstanbul Üniversitesi Tıp, Hukuk, Fen ve Edebiyat Fakültelerinden oluşmuş, Darülfunun zamanında İlahiyat Fakültesi de İslam Tetkikleri Enstitüsü'ne dönüştürülmüştü. Ayrıca Üniversite bünyesinde altı enstitü daha bulunmaktaydı. Türk İnkılâbı Enstitüsü, Milli İktisat ve İctimaiyat Enstitüsü, Türkiyat Enstitüsü, Coğrafya Enstitüsü, Morfoloji Enstitüsü ve Elektromekanik Enstitüsü (GÜNERGUN & KADIOĞLU, 2006, s. 140).

Babası Mehmet Sezgin, Osmanlı döneminde kadılık yapmış fakat kadılığı yerine getirmesi noktasında yaşadığı problemlerden dolayı hocalık yapmaya başlamıştır. Sezgin, küçüklüğünden itibaren ilmi bir ortamda bulunur. Bugün büyük bir bilim insanı olmasının nedenlerinden biri de bu ortam olduğu söylenebilir. Özellikle babasından Türk dil gramerini küçükken öğrenmesi Helmut Ritter'in derslerinin iyi anlaşılmasında bir anahtar işlev



görür (TURAN, 2019, s. 51). İkinci durağı olan İstanbul Üniversitesi Arap Dili Edebiyatı bölümünde eğitimine başlaması onun bugün İslam Bilim Tarihi alanında bu büyük çalışmaları yapmasının dönüm noktası olarak görülebilir. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Enstitüsü'nde, İstanbul Üniversitesi'ne gelen Hellmut Ritter (1892-1971)'in yanında öğrenim görmesi kendisi için büyük bir şanstır. Olumlu ve olumsuzluk gibi birçok tecrübeler göçle birlikte ortaya çıkmaktadır. Göçün Fuat Sezgin için en büyük kazanımlarından biri Helmut Ritter'le birlikte aynı üniversitede karşılaşmasıydı. Helmut Ritter uzun ve disiplinli yılların birikimini bu zorunlu göçün neticesi olarak Türkiye'ye beraberinde getirmişti.

Ritter'in yanında Mecâzü'l Kur'ân adlı doktora çalışmasını yapar (TURAN, 2019, s. 16). Ritter, Hamburg'da İran edebiyatı ve tasavvufuyla ilgili çalışmalarını devam etmek için aldığı bursla İstanbul'a gelmişti. İstanbul'da yazma eserlerin çokluğundan dolayı Almanya'dan aldığı ekonomik destekle Alman Doğu Derneği'nin İstanbul'da bir şubesinin açılmasına ön ayak olmuştur. Derneğin yöneticiliğine getirilir. Bu derneğin kurulma amacı, "Bibliotheca Islamica" serisi adı altında Arapça, Farsça ve Türkçe metinleri neşretmek, ilgili alanda çalışan Alman bilim insanlarını bilgilendirmektir. 1929-1949 yılları arasında Ritter'in başkanlığında yirmi dört adet Arapça, Farsça ve Türkçe yazma eser edisyon kritik yapılarak neşredilmiştir. Ayrıca Ritter "Philologica" adı altında çeşitli yazma eserleri hakkında makaleler yazmış, 1936'da İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde okutman, 1938 yılında öğretim yılında Arap ve Fars Edebiyatı dersleri vermiştir (TAŞCI, 2019). Sezgin'in Ritter'le ilk tanışması hayatının sonraki güzargahını da belirlemişti. Ondan çok etkilenir, mühendis veya matematikçi olmayı isterken bu tanışmanın sonucunda şarkiyatçı olmaya karar verir (YILMAZ, 2009, s. 11)<sup>2</sup>

<sup>2</sup> "Bir hoca vardı. Hem de büyük bir hoca. O da kafiydi. Alman asıllı Helmut Ritter. [Odasındaki duvarı işaret ederek] resmi orada asılı. Bana gelince, ben esasında matematiğe meraklıydım ve mühendis olmak istiyordum. Bir tanıdığım, bir gün beni alıp Ritter'e götürdü. Bir süre konuştuktan sonra içimden "büyük bir adammış" dedim. Gerçekten de o küçük halimle bile, çok büyük bir adamın karşısında olduğumu hissettim. O an karar verdim: "Şarkiyat okuyacağım." Ritter'le çalışmaya başladım. Çok zor bir adamdı. Çalışmaya başladıktan bir iki gün sonra bana: "Fuat! Günde kaç saat çalışıyorsun?" diye sordu. "13-14 saat çalışıyorum" dedim. O zaman bana: "Bu çalışmayla alim olamazsın. Eğer alim olmak istiyorsan bu miktarı artıracaksın. Benim hocam [Eilhard] Wiedemann günde 24 saat çalışırdı. Gün daha uzun olsaydı daha çok çalışırdı" dedi. Ben bu konuşmadan sonra çalışma saatlerimi yavaş yavaş artırdım. 17 saate kadar çıkardım."

Ritter'in bilimsel disiplini, araştırma merakı Sezgin'in onunla olan insani ilişkilerini daha sıkı tutmasını sağlamıştır. Fuat Sezgin'in çalışkanlığı ve azmi Ritter'i etkiler. Üçüncü sönestrden sonra onu beraberinde kütüphanelere götürür. Kütüphanelerdeki az sayıda önemli el yazmalarını Sezgin'e tanıtır ve bu yazmaların nasıl incelendiğini anlatır. Elbette Ritter gibi büyük bir hocanın yıllar sonra elde ettiği tecrübelerin farkında olan Sezgin, Ritter'den oldukça faydalanır. Yazmalara olan ilgisini Ritter'den kazanır. Sezgin şunları söyler.

'Senelerce okuyamayacağınız kaynaklardan süzölmüş bilgileri anlatan bir adam, size birçok nesilden gelen birikimini, öğrendiği her şeyi veriyor, aktarıyor. Öyle bilgiler ki hiçbir yerde bulamaz, hiçbir kitapta okuyamazsın. Zaten okumaya vaktin de olmaz. Bütün bunları hesap ederek, hocamın söylediği her şeyi kafama almaya çalışıyordum.' (YILMAZ, 2009, s. 15,16).

Carl Brockelmann, önemli bir Arap Edebiyat Tarihi uzmanıdır. İslam Bilim Tarihi açısından yazdığı eseriyle katkı sunmuştur. Arapça bilim kitaplarının nüshalarının hangi kütüphanede bulunduğunu eserinde göstermiştir. Ritter, Brockelmann'ın eserinin bazı noktalarda eksikliklerinin giderilmesi gereğine vurgu yapar. Bu esnada Fuat Sezgin'e bakarak bu ifadeleri kullanması Sezgin'e olan güvenini ve bu eksikliği tamamlayacağına dair olan inancını gösterir (TURAN, 2019, s. 27).

Türkiye'nin siyasi tarihinde darbeler etkileri bakımından büyük bir yer tutar. Bu darbelerin ilki 1960 darbesidir. Göle'ye göre, 1960 darbesi ilk defa önemli bir şekilde Atatürk Cumhuriyet idealinin raydan çıkmasıdır. O müdahale ile birlikte Türkiye toplumu birçok problemle karşı karşıya kalmıştır. Çünkü Göle'ye göre 1960 darbesi Kemalizmi doğurmuştur. Göle, birçok üniversitede ilerici bir darbe olarak okutulan darbeyi bir sapma olarak yorumlamaktadır (Göle,2013, s.248-249). 27 Mayıs 1960 darbesinin ardından üniversitelerde önemli gelişmeler yaşanmıştır. Bu gelişmelerin başında '147'likler Olayı' gelmektedir. 28 Ekim 1960 tarihinde MBK'nın aldığı 114 sayılı yasayla 28 ordinaryüs profesör, 57 profesör, doçent ve asistan üniversiteden tasfiye edilmiştir. Bu tasfiyeler içerisinde 1961 Anayasası'nın hazırlık sürecine katkı sunan bilim insanlarından Tarık Zafer Tunaya, Yavuz Abadan, İsmet Giritli gibi isimler de bulunmaktaydı (ERDEM, DUMAN, & PEHLİVAN, 2014, s. 140-143). Bu 147'likler içerisindeki akademisyenlerden biri de Fuat Sezgin'dir. 1960 darbesi, Fuat Sezgin için hayatının önemli bir dönüm noktasına neden olmuştur. O, askeri darbeyi hiç benimsemez ama üniversiteden atılma gibi bir sonuçla karşılaşacağını tahmin etmez. Sezgin, darbeden bir yıl önce Almanya'da bulunduğunu ve

kendisine üniversitede doçentlik teklif edilmesine karşın ülke sevgisinden dolayı bu teklifi reddetmişti. Fakat üniversiteden atılması onun zorunlu göçe tabi tutar. Bu durumu daha sonra Sefer Turan'a verdiği bir mülakatta darbeyi çocukça bir şey olarak gördüğünü ifade eder. Bundan dolayı üzerinde fazla konuşmayı anlamsız bulur. Almanya'ya gidişin ve burada çok yoğun bir çalışmanın içerisinde kendisini bulması, darbenin olumsuzluğunu olumlu bir çalışmaya dönüştürmüştür (TURAN, 2019, s. 30). Sezgin, ilk gittiğinde misafir doçent olarak dersler vermiş ve 1966 yılında profesör olmuştur. Sezgin'in Frankfurt Üniversitesi'nde gitmesinin nedeni, dünyanın tek Bilimler Tarihi Enstitüsü'nün burada olmasıydı. Kendisine altı aylık bir kadro ayarlanmıştı fakat bundan Sezgin'in haberi yoktu. Haberinin olmamasını olumlu karşılamıştır. Bu tavrı arkadaşı Willy Hartner tarafından Margburg şehrinde kendisine Şarkiyat Kürsü'sünde kadro bulmasına ve iki yıl boyunca burada ders vermesiyle sonuçlanmıştır (TURAN, 2019, s. 82-85). Her ne kadar göçler beraberinde güçsüzlük, anlamsızlık, kuralsızlık, soyutlanma ve kendinden uzaklaşma gibi olumsuzluklar getirirse de, (BALCIOĞLU, 2007, s. 83)göçün fırsat içeren birçok olumlu yönü de göz ardı edilemez (YOUNGS, 2007, s. 39). Girişimcilik, ekonomik yetersizlikten kurtulma ve kendi yaşadıkları ülkelerde elde edemedikleri imkânlarla ulaşmayı sağlar. Topluma uyum pratiklerin geliştirilmesine ve yaşam standartlarının arttırılmasına olan isteği arttırmasıyla (AYKAÇ, 2007, s. 52)birlikte mesleki ve sosyal hareketliliğe imkân tanır (TEKELİ, 2013, s. 18). Edward Said'in deyişiyle sürgündeki kişi için dünyadaki evler daima geçicidir. Bildik ve güvenilir toprakların sınırlılığına karşın sürgündekiler sınırları aşar ve düşünce ve deneyimlerin önündeki engelleri parçalarlar (CHAMBERS, 2014, s. 13). Örneğin göçmenler farklı fırsat alanlarını değerlendirerek başarılı olabilmektedirler. Onların farklı bağlarının olması onlara zenginlik katmaktadır.

Sezgin'in Ritter'den aldığı ilmi disiplini Frankfurt'taki çalışmalarında göstermiştir. Bu alışkanlık artık onun yaşam felsefesi olmuştur. Frankfurt'ta ilk olarak Sezgin, Avrupalıların uluslararası bir komite tarafından İslam İlimleri Tarihi'yle ilgili olarak bir kitap yazma çabasına şahit olur. Fakat Sezgin, bu komiteden daha hızlı davranarak 1967 yılında ilk kitabını yayınlar. İlk zamanlar komite kendi ilmi disiplinleri bağlamında Müslüman bir Türk'ten bu çapta bir kitap yazımını beklemez. Fakat Sezgin'in kitabının ortaya çıkmasıyla birlikte komite kendini lağvetmiştir. O sıralar Türkiye'de bulunan Helmut Ritter, çalışmayı gördükten sonra takdir etmiştir. Sezgin bu eserinde hem oryantalistlerin iddialarını tartışırken hem de birçok yeni problemi dile getirmiştir (SEKİLİ, 2019). Bu çalışması Sezgin'in daha büyük

araştırmalar yapmasının imkânlarını oluşturmuştur. Bunun ardından Alman Araştırma Kurumu araştırma gezilerini finanse eder ve kendisine asistanlar verir. 'Geschichte des Arabischen Schrifttum' adlı çalışmasıyla Sezgin, Brockelmann'ın biyografisini aşan bir eser kaleme alır. Bu çalışma her ne kadar bir bibliyografya olarak görülmüşse de nihayetinde elde mevcut en doğru kaynaklarca yazılmış İşlam Bilim Tarihidir. Sezgin'e geniş imkânlar sunulması göstermektedir ki Sezgin'in akademik üretimi ve çalışma disipliniyle çevresine güven vermesinden kaynaklanmıştır. Kendisine verilen imkânlar sonucunda Sezgin, İşlam Bilim Tarihi'ne dair, fizik, kimya, biyoloji, tıp, astronomi, coğrafya gibi bütün ilim dallarındaki herhangi bir esere veya alete dair duyum aldığında o eseri almak ve incelemek için seyahate çıkmış ve bu eseri hemen incelemiştir. Bu çalışmaların tanıtımı hazırlanmış ve ardından birçoğu edisyon kritik, modern araştırma yöntemleri çerçevesinde tasnif, tahlil, tercüme ve tıpkı basımları yapılmıştır. Bu çalışmaların toplamı 1200 cildi bulmuştur (KUBAN, 2019). Sezgin'in yapmış olduğu çalışmalar, Batı Dünyası için ekonomik açıdan çok masraflı olmasına karşın ve onlar açısından çok zorunlu görülmese de, İşlam Dünyası için büyük bir girişimdir. Özellikle İşlam Dünyası'nda tarihi süreç içerisinde meydana gelen bu gelişimleri bilmenin psikolojik olarak etkisi yadsınamaz. Bugünün Müşlümanlarına bir bilinç ve bir yetkinlik kazandırmasından hareketle Fuat Sezgin bu noktada büyük çabalar sarf etmiştir. Bugün birçok Müşlüman bilim insanı kendisinin bu çabasına olan hayranlıklarını ve kendilerine olan olumlu etkilerinden bahsetmişlerdir.

1978 yılında kendisine verilen Kral Faysal İşlamî İlimler Ödülü'nü 1982 yılında, Johann Wolfgang Goethe Üniversitesi'ne bağlı Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften'ı kurulmasına harcamıştır. Bu enstitünün kurulmasının iki temel hedefi bulunmaktadır. Birincisi, oryantalistlerin çalışmalarına rağmen İşlam Bilim Tarihi ile ilgili çalışmalar başlangıç düzeyindeydi. Bundan dolayı bu alanla ilgili araştırmaların sınırlarını genişletilmesi gerekiyordu. İkincisi ise, genel bilimler tarihinde, iyi bilinmeyen kısımların tamamlanması ve bilinen yanlışlıkların düzeltilmesi için bir grup tarafından çalışmaların yürütülmesi gereğine inanılmaktaydı (TURAN, 2019, s. 53). Bu bağlamda teorik çalışmalar daha da genişletilmiş, enstitü bünyesinde görme duyusuna hitap eden eserlerin sergilendiği bir müze de faaliyete geçirilmiştir. Müşlüman bilim insanlarının ürettikleri eserlerin tıpkı basımı yapılmıştır. Bu müzede 800'den fazla eser sergilenmiştir (SEZGİN, 2019). Sezgin'in bütün bu çabası ve gayreti İşlam Bilimler Tarihi'nin Bilimler Tarihindeki yerini gerçeğe uygun bir şekilde göstermek arzusundan kaynaklanıyordu. Müşlümanlar

tarafından icat edilen aletlerin ortaya çıkarılarak, müzede sergilenmesiyle mümkün olacağına inanmıştı (TURAN, 2019, s. 32). Aletlerin yapılarak görselliğe sunulması Sezgin'den önce başlanmıştı. 1900'lü yılların başında Alman fizikçi Wiedemann 28 yıl gibi uzun bir süre sonunda bu aletlerin beş tanesini yapmayı başarabilmişti. Ayrıca Wiedemann'ın bir fizikçi olmasına karşın bu süre içerisinde bu kadar az sayıda bir eseri modellemesi, -ki kendi zamanı ve koşulları içerisinde büyük bir başarıdır- Fuat Sezgin'in ne kadar büyük bir iş yaptığını açıkça göstermektedir. Sezgin yalnız bu müzeyle yetinmeyip, araştırmaları esnasında dünyanın birçok yerinden getirmiş olduğu yaklaşık 45.000 cilt kitap ve 10.000 adet mikrofilmle İslam Bilimler Tarihi Kütüphanesi'ni araştırmacılara kazandırmıştır. İslam Bilimler Tarihi uzmanları açısından bunca eserin tek merkezde toplanması çok büyük bir imkândır. Bugün Frankfurt'taki müzenin bir benzeri İstanbul Gülhane Parkı içerisinde 2008 yılında yapılmıştır. İstanbul İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi Müzesi, 2016 yılında Kültür ve turizm Bakanlığı tarafından üstün nitelikli eserler ortaya koymasından dolayı ödüllendirilmiştir (NEGİZ, 2018, s. 11).

Yüzbinlerce kişi bu müzeyi gezmekte ve Müslümanların geçmişe yönelik büyük bilimsel çabasına ve uygarlığa yapmış olduğu katkıları tıpkı yapım aletlerle gözlemleyerek anlayabilmektedir. Astronomi, coğrafya, gemicilik, zaman ölçümü, geometri, optik, tıp, kimya, mineraloji, fizik, mimari, teknik ve harp tekniği sahalarında sistematik bir düzenle eserler sergilenmektedir. Yazılı eserler yerine müzede eserlerin tıpkı basımı yapılarak sergilenmesi, insanlar üzerindeki etkisi daha güçlü olmaktadır. Hatta Sezgin asistanıyla beraber Frankfurt'taki müzeyi gezen 65 yaşındaki bir profesörün heyecanına şahit olur. Duygusallığın ağır basılması önyargılarına karşın görsellik bu yanlış yargının ortadan kalkmasına neden olmaktadır (TURAN, 2019, s. 34). Özellikle görselliğin günümüzde önem kazanmış olması Bilim ve Teknoloji Müzesi'nin önemi ve gerekliliğini ortaya koymuştur. Bu müzenin kuruluşunun temel amacı, Fuat Sezgin'e göre, Bilim ve Teknoloji Tarihinin bütün insanlığın ortak bir mirası olduğu inancının yerleştirilmesidir (TURAN, 2019, s. 181).

Göçle birlikte sabit aidiyetler yitirmeye başlanır. Yeni imgelerle melezlenmeye gidilerek, yeni kültürel bir bellek ortaya çıkar (Göle, 2010, s. 43). Sezgin, yapmış olduğu bunca çalışmalardan dolayı birçok ödül almıştır. Son yazmış olduğu beş ciltlik İslam Bilimleri çalışması için dönemin Alman Başbakanı Gerhard Schröder tarafından kendisine bir mektup yazılmıştır. Mektubunda Schröder, İslam ve Batı kültürleri arasında çatışma isteyen ve ayırmaya çalışan kesimler karşısında kendilerine yardımlarından dolayı teşekkürlerini sunmuştur.

Fuat Sezgin, birçok yönden İslam Bilim Tarihi'ne katkı sunmuştur. Bu çalışmalarından biri de 'Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-İslamischen Wissenschaften'(Arap-İslam İlimleri Mecmuası) adında bir dergi yayınlamış olmasıdır. Dergide İslam Bilim Tarihi sahasında ilgili eserlerin tıpkı basımları ve ilgili makaleler bulunmaktadır (YILMAZ, 2009, s. 24).

Frankfurt'a göçün Sezgin açısından diğer bir olumlu etkisi Bilimler Tarihi ile ilgili çalışan oryantalist akademisyenlerle dostluk kurması ve bunlardan faydalanmış olmasıdır. Bunlardan biri, Matthias Schramm'dır. Matematik ve astronomideki gelişkin bilgisi Fuat Sezgin'in bu alandaki çalışmalarına yardımcı olmuştur (TURAN, 2019, s. 69). Diğerleri ise Willy Hartner'dir. Hartner, yakın arkadaşı olup, Sezgin'in Almanya'daki üniversitelerde çalışmasının önünü açmıştır. Bir diğeri ise Bilimler Tarihi'nin kurucu figürü George Sarton'dur. Sarton'la bir toplantı yoluyla tanışmıştır. George Sarton, İslam Bilimi'nin Bilimler Tarihi içerisindeki yeri ile ilgili olarak Introduction to the History of Science (1927) eseriyle nispeten bu yanlış algıyı kırmaya çalışmıştır. Fuat Sezgin'in bugün Müslümanları İslam Bilim Tarihi ile ilgili ortaya çıkan ürünlerin başlangıcında meydana gelen tartışmanın başat aktörü olmuştur (ÖZÇOŞAR & Karakaş, 2019, s. 11-16).

### Sonuç

Göçler, bugün dünyamızın temel bir gerçeğidir. Birçok nedenden dolayı insanlar farklı mekânlara doğru göç etmektedir. Göçü adeta yaşamının her zaman diliminde yaşayanlardan biri de Fuat Sezgin'dir. Fuat Sezgin'in hayatındaki göçün temel hedefi eğitim odaklıdır. Çocukluğunda iyi bir eğitim almak için önce Erzurum'a ondan sonra üniversite eğitimi için İstanbul'a gitmesi ve üniversiteden ihraç edilmesi sonucu Almanya'ya gidişinin de ana nedeni daha iyi bilimsel etkinliklere yapabilme arzusu idi. 147'likler içerisinde yer alması ve özellikle İstanbul'dan ayrılmanın vermiş bir üzüntü içerisinde olsa da Almanya'da bir göçmen olarak dikey hareketlilik için daha arzulu oluşuna neden olmuştur. Almanya Frankfurt'a olan göç, Fuat Sezgin'in belki Türkiye'de kalması halinde ulaşamayacağı kadar bilimsel üretimine neden olmuştur.

Göç eden bireyler açısından göç edilen yeni mekânlar ilkin olumsuzluk içerdiği olsa bile bilinçli göçmenler için çok büyük fırsatları da barındırmaktadır. Fuat Sezgin'de bihakkin göçün bu olumlu potansiyelini en son noktasına kadar fiiliyata aktarmasını bilmiştir. Bilim insanlarının göçü, göç edilen ülkeye büyük kazanımlar sağladığı bilinen bir gerçektir. Yahudi bilim insanlarının İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ülkemizdeki başarıları olduğu gibi Fuat Sezgin'in de başarıları hem Almanya hem de Türkiye için

büyük bilimsel kazanımlara yol açmıştır.

Türkiye'den farklı zorunlu nedenlerden uzaklaşmak zorunda olan bilim insanları nihayetinde ülkedeki ortam normale döndüğünde Fuat Sezgin örneğinde olduğu gibi ülkelere olan duygusal kırgınlıkları yerine ülkenin gelişmesine çaba sunmuşlardır. Yahudi bilim insanlarının bir kısmının Almanya'da savaş ortamının yarattığı sıkıntıların aşılmasından sonra ülkelere geri dönmeleri gibi Fuat Sezgin ve diğer Türkiyeli bilim insanları da ömürlerinin sonlarına doğru Türkiye'ye ya tamamen dönmüş ya da yılan bir bölümünü buldukları ülkede diğer bölümünü Türkiye'deki çalışmalara ayırmışlardır. Şerif Mardin, Halil İnalçık ve Kemal Karpat ve Fuat Sezgin bu kişilerin önemlilerinden birkaçıdır. Bu dört büyük bilim insanı eserleriyle hem Türk bilim Dünyası'nın genç akademisyenlerine çok büyük bir bilimsel miras, çalışma disiplini, bilim sevgisi gibi erdemleri bırakmışlardır. Hepsisi bütün birikimlerini Türkiye'ye getirmişlerdir. Ayrıca bedenleri de Türkiye'de toprağa verilmiştir.

Göçün eğitim yönüyle öneminin bilincinde olan Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş yıllarından günümüze kadar yurtdışına akademik çalışmalar ve teknik çalışmalar yapmak üzere binlerce kişi gönderilmiştir. Bugün akademik anlamda akademisyen yetiştirme noktasında ülke içinde taşra üniversitelerinde eğitim verecek öğretim üyelerini yetiştirmek için iki farklı yöntemi uygulanmaktadır. Birincisi taşrada görevlendirilen araştırma görevlilerinin gelişmiş büyük üniversitelerde yüksek lisans ve doktora eğitimlerini sürdürmeleri ve yine Milli Eğitim Bakanlığı bursları çerçevesinde yurtdışına öğretim üyesi yetiştirme programları desteklenmektedir. Bu iki projenin sonunda birçok bilim insanı Türkiye'deki üniversitelerin gelişimine önemli katkı sunacaklarını varsayabiliriz. Bu anlamda benzer projelerin hayata geçirilmesi gerekmektedir.



#### KAYNAKÇA

- ADIGÜZEL, Y. (2011). *Almanya Türkleri'nde Dil, Din, Kimlik*. İstanbul: Şehir.
- AYKAÇ, M. (2007). Uluslararası Göç: Kadınlar İçin Tehdit, Fırsat ve Yükler. *Uluslararası Göç ve Kadın Sempozyumu*.
- BALCIOĞLU, İ. (2007). *Sosyal ve Psikolojik Açından Göç*. İstanbul: Elit Kültür Yayınları.
- BAŞER, B. (2013). *Diasporada Türk-Kürt Sorunu: Almanya ve İsveç'te İkinci Kuşak Göçmenler*. İstanbul: İletişim Yayınları.

- BENHABİB, Ş. (2006). *Ötekilerin Hakları: Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- CHAMBERS, I. (2014). *Göç, Kültür, Kimlik*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- ÇOLAKOĞLU, E. (2014). Kent Tarihi ve Yerel Yönetim İlişkisi Yönüyle Erzurum. *Türk İdare Dergisi*, s. 29-57.
- DALGIÇ, T. (2019, Temmuz 14). *Beyin Göçü Üzerine*. <http://egitimvebilim.ted.org.tr/index.php/EB/article/view/5552/1703>. adresinden alınmıştır
- ELVEREN, A., & TOKSÖZ, G. (2018). Türkiye'de Beyin Göçü Yazını ve Bir Alan Araştırması. *Gürhan Fişek'in İzinde Ortak Emek Ortak Eylem*. içinde Ankara: Siyasal Kitabevi.
- ERDEM, B., DUMAN, S., & PEHLİVAN, P. (2014). *27 Mayıs 1960 darbesi Raporu*.
- ERICHSEN, R. (1999). Bir Sığınak Yeri Olarak Türkiye: Alman Araştırmacıların 1933-1945 Göçü,. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, s. 69-74.
- GÖKBAYRAK, Ş. (2006). Gelişmekte Olan Ülkelerden Gelişmiş Ülkelere Nitelikli İşgücü Göçü ve Politikalar-Türk Mühendislerinin Beyin Göçü Üzerine Bir İnceleme. *Gelişmekte Olan Ülkelerden Gelişmiş Ülkelere Nitelikli İşgücü Göçü ve Politikalar-Türk Mühendislerinin Beyin Göçü Üzerine Bir İnceleme*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- GÖKBAYRAK, Ş. (2009). Skilled Labour Migration and Positive Externality: The Case of Turkish Engineers Working Abroad. *International Migration*, s. 132-150.
- GÖKSOY, E. (2001). Antireflü Cerrahisinin Tarihi Gelişimi ve Rudolf Nissen. *İ.Ü Cerrahpaşa Tıp fakültesi Sürekli Tıp Eğitimi Etkinlikleri, Gastrointestinal sistem Hastalıkları Sempozyumu*. İstanbul.
- GÖLE, N. (2010). *İç İçe Girişler: İslam ve Avrupa*. İstanbul: Metis Yayınları.
- GÖLE, N. (2013). *Keşif Yolculuğu: Türkiye, İslam ve Avrupa*. İstanbul: Granada Yayınları.
- GÜNERGUN, F., & KADIOĞLU, S. (2006). İstanbul Üniversitesi'nin Yerleşim Tarihçesi Üzerine Notlar. *Osmanlı Bilim Araştırmaları Dergisi*, s. 136-163.
- KOÇYİĞİT, H. (2011). Yeryüzünde Seyahat Etmenin Kur'ani Boyutu. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 124-144.
- KUBAN, D. (2019, Temmuz 14). *Fuat Sezgin'in 'İslam'da Bilim ve Teknik'*



*Kitabı*. <http://madobim.blogcu.com/fuat-sezgin-in-islam-da-bilim-ve-teknik-8221/3726014>. adresinden alınmıştır

NAMAL, Y. (2012). Türkiye’de 1933–1950 Yılları Arasında Yükseköğretime Yabancı Bilim Adamlarının Katkıları. *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi*, s. 14-19.

NEGİZ, M. (2018). Fuat Sezgin Kimdir? *Bir Alimin Ardından Notlar* (s. 9-11). içinde

ÖZÇOŞAR, İ., & Karakaş, A. (2019). Önsöz. *Keşf-i Kadîmden Vaz’-ı Cedîde İslâm Bilim Tarihi ve Felsefesi* (s. 11-16). içinde İstanbul: Divan.

PAZARCIK, S. F. (2010). Beyin Göçü Olgusu ve Amerika Birleşik Devletleri Üniversitelerinde Çalışan Türk Sosyal Bilimciler Üzerine Bir Araştırma. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

SAĞIRLI, M. (2006). Eğitim ve İnsan Kaynağı Yönünden Türk Beyin Göçü: Geri Dönen Türk Akademisyenler Üzerine Alan Araştırması. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

SEKİLİ, M. (2019, Temmuz 14). *Prof Fuat Sezgin’le Söyleşi*. [http://sezginfuat.blogspot.com/2008/12/prof\\_24.html](http://sezginfuat.blogspot.com/2008/12/prof_24.html). adresinden alınmıştır

SEZGİN, F. (2019, Temmuz 14). *Kim Demiş İslam Büyük Bir Medeniyet Değil Diye?* [http://www.islamdunyasi.com/index.pl?author\\_id=144](http://www.islamdunyasi.com/index.pl?author_id=144). adresinden alınmıştır

TAŞCI, Ö. (2019, Temmuz 14). *Helmut Ritter*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ritter-hellmut>. adresinden alınmıştır

TEKELİ, İ. (2013). *Göç ve Ötesi*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

TOKSÖZ, A. Y. (2018). Türkiye’de Beyin Göçü Yazını ve Bir Alan Araştırması. *Gürhan Fişek’in İzinde Ortak Emek Ortak Eylem*. içinde Ankara: Siyasal Kitabevi.

TUNA, M., & ÖZBEK, Ç. (2014). Uluslararası Göçlerin Yeni Kategorileri, Ulus-Devlet ve Aidiyet: Türkiye’deki Yabancı Yerleşimcilerin Toplumsal Entegrasyonları. *Türkiye ve Yeni Uluslararası Göçler* (s. 38-76). içinde Ankara: Sentez.

TURAN, S. (2019). *Bilim Tarihi Sohbetleri*. İstanbul: Pınar Yayınları.

YALÇIN, C. (2004). *Göç Sosyolojisi*. Ankara: Anı.

YILMAZ, İ. (2009). *Yitik Hazinesinin Kaşifi: Fuat Sezgin*. İzmir: Yitik Hazine

Yayınları.

YOUNGS, G. M. (2007). Küreselleşme, Göç ve politik Ekonomi-Feminist Yaklaşım. *Uluslararası Göç ve Kadın Sempozyumu*.



## **PHENOMENON OF MIGRATION AND CONTRIBUTION TO SCIENTIFIC PRODUCTION: SAMPLE OF FUAT SEZGİN**

✉ Cengiz KANIK<sup>a</sup>

### **Extended Abstract**

Migrations are a fundamental fact of our world today. People migrate to different places for many reasons. Fuat Sezgin is one of those who have lived the migration in almost every time of his life. The main goal of the migration in Fuat Sezgin's life was education-oriented. The main reason why to get a good education in his childhood was to Erzurum first, then to Istanbul for university education and after his expulsion from Istanbul University. He was an immigrant in Germany. Migration to Frankfurt, Fuat Sezgin's scientific production has led to perhaps reach as much as if staying in Turkey.

Fuat Sezgin's life is full of migrations. We come across two types of migration in Sezgin's life, both internal and external. The main criterion of these migrations stems from the aim of getting a better education. Fuat Sezgin studied elementary school in Doğu Beyazıt and middle and high school in Erzurum. The second migration in his life happens to Istanbul. In 1943, he entered the Department of Arabic Language and Literature at Istanbul University. Istanbul University was one of the most developed university. The fact that many foreign scientists were working at this university brought the level of the university to the international level.

His second stop, Istanbul University, began his education in Arabic Language Literature, which can be seen as the turning point of his great work in the field of Islamic Science History. It is a great chance for him to study at the Institute of Oriental Studies of Istanbul University, Faculty of Letters, alongside Hellmut Ritter (1892 - 1971). Many experiences, such as positive and negative, appear with migration. One of the biggest gains for Fuat Sezgin

---

<sup>a</sup> Asst. Prof., Siirt University, [cengizkanik@gmail.com](mailto:cengizkanik@gmail.com)

was that he met Hellmut Ritter at the same university. Helmut Ritter and disciplined as the accumulation of long years as a result of this forced migration was brought to Turkey.

A huge amount of ground in terms of their effects on Turkey's political blows. The first of these coups was the 1960 coup. Following the coup of 27 May 1960, important developments were experienced in universities. At the beginning of these developments, the 'Event of 147' comes. On October 28, 1960, the law no. 114 adopted by the MBK (National Committee) dismissed 28 ordinary professors, 57 professors, associate professors, and assistants from the university. The fact that going to Germany and finding itself in a very intensive work here has turned the negativity of the coup into a positive study.

Sezgin's scientific discipline from Ritter showed in his work in Frankfurt. This habit has now become his philosophy of life. For the first time in Frankfurt, Sezgin witnesses an effort by Europeans to write a book on the History of Islamic Sciences by an international committee. But Sezgin, acting faster than this committee, published his first book in 1967. At first, the committee did not expect a Muslim Turk to write such a book in the context of his own scientific disciplines. But with the emergence of Sezgin's book, the committee abolished itself. In his book, 'Geschichte des Arabischen Schrifttum' Sezgin writes a book that transcends Brockelmann's biography. Although this work is seen as a bibliography, it is ultimately the History of Islamic Science written by the most accurate sources available. As a result of the opportunities given to him, Sezgin went on a journey to get and study the history of Islamic Science when he heard about any work or instrument in all branches of science such as physics, chemistry, biology, medicine, astronomy and geography. These studies were prepared and then many editions were critical, modern research methods were classified, analyzed, translated and printed just like. The total of these studies reached 1200 volumes.

In 1978 he was awarded the King Faisal Islamic Sciences Prize in 1982 to establish the 'Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften of the Johann Wolfgang Goethe University'. The establishment of this institute has two main objectives. First, despite the work of the orientalist, studies on the History of Islamic Science were at an early stage. Therefore, the boundaries of research in this area had to be expanded. Second, in the history of general sciences, it was believed that a group should carry out studies to complete well-known parts and to correct known errors. In this context, the theoretical studies were further expanded,

---

and a museum displaying the works that appeal to the senses within the institute was opened. The works produced by Muslim scientists have been published just like this. This museum has exhibited more than 800 works. All of Sezgin's effort stems from his desire to show the place of Islamic History of Sciences in the History of Sciences.

Sezgin not only contented with this museum but also brought the Library of the History of Islamic Sciences to researchers with approximately 45,000 volumes of books and 10,000 microfilms brought from many parts of the world. For the Islamic History of Scientists, it is a great opportunity to gather all these works in one center. Today, a similar museum in Frankfurt, Istanbul Gulhane Park, was built in 2008.

Fuat Sezgin contributed to the History of Islamic Science in many ways. One of these works is the publication of a journal entitled its 'Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften (Journal of Arab-Islamic Sciences)'. In the journal, there are publications and related articles in the field of Islamic Science History. Another positive effect of the immigration to Frankfurt was that Sezgin has made friends with and benefited from orientalist academics working on the History of Sciences.

**Keywords:** Sociology of Religion, Migration, Fuat Sezgin, History of Islamic Sciences, Helmut Ritter.







*bilimname XXXIX, 2019/3, 79-103*  
Geliş Tarihi: 22.07.2019, Kabul Tarihi: 05.12.2019, Yayın Tarihi: 23.12.2019  
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.594087>

# ANADOLU'DAKİ TIBBIN DOĞUŞU, DÜNYADAKİ İLK TIP OKULU OLARAK GEVHER NESİBE TIP MEDRESESİ VE DARÜŞŞİFASI

• Munis DÜNDAR<sup>a</sup> • Rabia EMEKLİ<sup>b</sup> • Elif ŞENER<sup>c</sup>

## Öz

Tıp tarihi çok eskilere dayanan bir bilimdir. Tarih boyunca hastalıklar varlığını göstermiş ve bu hastalıklara tedaviler aranmıştır. Bu tedavi yöntemleri yaşayan bütün uygarlıklarda farklılık göstermiştir. Mezopotamya, Mısır, Hitit gibi yerleşik hayata geçen ilk medeniyetlerde hastalık tedavilerinde bakış açısı büyü ve tanrılara duadan ileriye geçememiştir. Zamanla insanların çevreye olan duyarlılığının ve gözlem gücünün artmasıyla beraber tedavi konusunda daha gerçekçi ve bilimsel yaklaşımlar gözlenmiştir. Tıbbın bakış açısı geliştikçe hastane ve tıp okulu ihtiyacı doğmuştur. Diğer medeniyetlere göre daha akılcı bir yol izleyerek tedavi arayışına giren Hint Medeniyetinde hastaların tedavisi için ilk hastane örnekleri yaptırılmıştır. Tıbbın bilimsel dönemi diye nitelendirilen M.Ö. 700 yılında Antik Yunan'da, şu anki Datça Yarımadasında, tarihteki ilk tıp okulu olan Knidos açılmıştır. M.Ö. 5. yüzyılda ise Hippokrates felsefeyi tıptan ayırarak, bilimsel bir yaklaşım ile eğitim veren Kos tıp okulunu kurmuştur. Orta Çağda Avrupa'da tıp konusunda bilimsellikten uzak bir dönem yaşanırken; Anadolu Medeniyetlerinde tıpta bilimsel bir dönem yaşanmıştır. Selçuklular zamanında hastane karşılığı olarak darüşşifalar inşa edilmiştir. Bu darüşşifaların en büyük özelliği, hastane hizmetinin yanı sıra tıp eğitimi vererek hekimler yetiştiriyor olmasıdır. Bu darüşşifalardan en önemlisi Anadolu Selçuklu döneminde 1206 yılında hizmete açılmış olan Gevher Nesibe Tıp Medresesi ve Darüşşifası'dır. Bu darüşşifa hem tıp okulu hem de hastaneyi aynı bina içerisinde barındırıyor olmasından dolayı dünyada bir ilki teşkil etmektedir. Gevher Nesibe Tıp Medresesi ve Darüşşifası şu an Kayseri'de restore edilmiş son haliyle Büyükşehir Belediyesi tarafından müze olarak halkın hizmetine sunulmuştur.

**Anahtar kelimeler:** Türk-İslam Sanatları Tarihi, Bilim Tarihi, Tıbbi Genetik, Tıp, Tarih, Tıp Okulu, Gevher Nesibe.

<sup>a</sup> Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, [dundar@erciyes.edu.tr](mailto:dundar@erciyes.edu.tr)

<sup>b</sup> [rabiaemekli\\_1990@hotmail.com](mailto:rabiaemekli_1990@hotmail.com)

<sup>c</sup> [efefunda@yahoo.com](mailto:efefunda@yahoo.com)



## THE BIRTH OF MEDICINE IN ANATOLIA, THE FIRST MEDICAL SCHOOL WORLDWIDE: GEVHER NESİBE MADRASAH

Since the existence of humanity, various treatment methods have been sought to fight with diseases. The people who lived in the ancient time tried to cure themselves by observing the diseases and herbal ways. For centuries, the healing of plants has been replaced by prayer and magic to the gods, and as a result, medical science has been carried out by the clergy for many years. All the civilizations who lived have determined their own method of treatment. Anatolian lands had the priority on pioneering on modern civilization. Undoubtedly, one of the most important branches that science pioneered is medicine. The history of medicine in Anatolia can be categorized as Mesopotamia and Egypt, Hittite, Chinese, Indian, Greek Civilizations, Roman Empire and Turkish-Islamic Civilizations. According to the religious belief in Mesopotamia, the diseases were caused by demons, evil spirits and the like. The priests were also involved in the healing of the diseases. The priests believed that prayer was the most important cure for disease treatment, and they approached the patients in this direction.

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



### Giriş: Tıbbın Doğuşu

Tıp tarihi çok eskilere dayanan bir bilimdir (Aydın, 2006, s.1). Tarih sahnesinde insanoğlunun varlığıyla beraber hastalıklar da varlığını göstermiştir (Arslan, 2016, s.100-105). Hastalıkların iyileşmesi için gereken tedavi süreci de tarih içinde gelişmiştir. Toplulukların yerleşik yaşama geçmesiyle beraber dünyada çeşitli uygarlıklar ortaya çıkmıştır (Castiglioni, 1958, s.129). Yaşamış bütün uygarlıklarda hastalıkları tedavi eden kişiler ve hastalıklara tedavi arayışı birbirinden farklı olmuştur (Aydın, 2006, s.1).

*Mezopotamya' da Tıp:* Mezopotamya da tıp, din adamlarının elinde yürütülen ve büyüyle tedavi edilmeye çalışılan bir anlayış içindeydi. Mezopotamya inancına göre hastalık etkeni; ayın, yıldızın, güneşin döngüsel hareketleriydi. Hastalıklar bu olgularla doğrudan ilişkilendirilirdi (Castiglioni, 1958, s.129). Hastalıkların ayrıca kötü ruh, cin ve benzerinin insan vücuduna girmesiyle de ortaya çıkabileceği inancı yaygındı ve bu şekilde hasta olmuş bir kişinin iyileşmesinde tek çare olarak büyü görülüyordu. Mezopotamya' da ki tıbbın bu yüzden büyüden bağımsız tutulması zordur (Eliade, 2002, s.80). Hasta insandaki kötü ruhu göndermek



ve kişiyi tekrar sağlığına kavuşturmak sadece din adamlarının yapabileceği bir işti (Messiedie, 1999, s.174). Bu yüzden Mezopotamya'da din adamları kendilerini hekim olarak görmüş ve şifa tanrılarının elçileri olarak anılmışlardı. Bu din adamlarının üç farklı iyileştirme yöntemi vardı: birincisi fal bakarak hastalığın geleceğini bildirmek; ikincisi bitki, hayvan, maden kaynaklı ilaçlarla tedavi; üçüncüsü ise vücuda girip hastalık etkeni olan cinleri büyüyle göndermekti. Sonuç olarak Mezopotamya medeniyetinde bilimsel bir tıp seviyesine ulaşılamadığı, tedavi yöntemlerinin bilimsel bakış açısıyla araştırılması yerine farklı arayışlar içerisine girildiği görülmektedir (Sayılı, 1966).

*Mısır Medeniyetinde Tıp:* Mısır Medeniyetlerinde çok fazla yazılı metine ulaşılmıştır. Bu yazılı metinler Mısır Medeniyetindeki tıbbın daha gelişmiş olabileceğini düşündürmektedir. Mısır'da ölümden sonraki hayata inanış söz konusuydu ve ölen insanlar mumyalanıyordu. Mumyalama işlemi Mısır'da tıbbın daha fazla gelişmesine olanak sağlayabilecekken, bu fırsat mumyalama işlemi din görevlilerinin yapmasından ve hekimlerin bu işlemden uzak tutulmasından dolayı değerlendirilememiştir (Castiglioni, 1958, s.129). Mısır Medeniyetinde hekim anlayışı biraz daha fazla gelişim göstermiştir. Her hekim insan vücudunda yalnızca bir organla ilgilenmeli ve o alanda uzmanlaşmalı anlayışı benimsenmiştir. Mısır Medeniyetinde diğer medeniyetlere göre daha fazla imkân olduğu düşünülse de tıp alanında çok fazla ilerleme görülemedi, tıp bilimi dinsel ifadelerin dışına çıkamamıştır (Herodotus, 1991, s.109).

*Hitit Medeniyetinde Tıp:* Hititler M.Ö. 2000'lerde Anadolu'da kurulmuş yerel krallıkları hakimiyeti altına alarak Anadolu' da yeni bir kültür inşa etmişlerdir. Hititlere ait tabletlere bakıldığında 22 tıbbi tablette önemli sayılabilecek bir bilgiye ulaşılamamıştır. Hititler savaşçı bir toplum olmuşlar ve genellikle kendilerini koruma yolları aramış; hastalıklarla ise büyü ve çeşitli bitkisel ilaçlarla baş etmeye çalışmışlardır. Hititlere göre hastalıklar tabiat üstü olaylarla meydana geliyordu ve genellikle başlarına gelen hastalıkları dinsel olarak yorumluyorlardı. Hititlerde hastalıklarla baş etmeye çalışan hekimlerin nasıl yetiştiklerine dair bir bulguya rastlanmamış olsa da usta-çırak ilişkisi ile yetiştirildikleri tahmin edilmektedir. Hititlerde de hastalık tedavi edenler olarak rahipler görülmektedir. Bunlar genellikle dua yoluyla hastalıkların tedavisini tanrılara yalvararak gerçekleştirmektedir (Ünal, 1980, s.95).

Bahsi geçen üç medeniyette de büyüün tıpla çok sıkı bir ilişkisinin olduğu görülmektedir.

*Çin Tıbbı:* Çin inancına göre evren bir tanrı tarafından yaratılmamış, doğanın ikili dengesi etrafında kendi kendine oluşmuştur. Bu ikili denge Yin-Yang teorisiyle açıklanmıştır. Bu teoriye göre insan vücudu da bir denge içerisindeydi. Çin tıbbında tedavi de bu denge çerçevesinde gerçekleşmiştir. Bir insanın hastalanmasının en büyük sebebi olarak insan vücudundaki dengenin bozulması varsayıyordu. Çin tıbbını diğer medeniyetlerde görülen tıplardan ayıran en büyük özellik, gözlemdir. Hastalık teşhisinde hastaya soru sormak, nabız kontrolü yapmak ve vücudu iyi bir gözlemden geçirmek önemli kriterlerdi (Lyons ve Petrucelli, 1978, s.121). Çin tıbbına göre hastalıkların bir diğer sebebi tanrılara karşı günah işlemiş olmaktı ve bu hastalıkların iyileşmesinde tanrılara dua etmek gerekirdi (Bray, 1993, s.743). Çin’de asıl tedavi M.Ö. 2000’lere dayanan akupunktur tedavisidir. Bu tedavi refleks tedavisidir ve vücudun belli noktalarından hasta organı etkilemeyi hedefler (Aksoy, 2001, s.65-76). Eski ve zengin bir birikime sahip olan akupunktur tedavisi binlerce yıldır Çin’de tıp alanının bir parçasıdır (Lyons ve Petrucelli, 1978, s.121).

*Hint Tıbbı:* Hint tıbbı ne kadar dinsel ve büyüsel anlayıştan kopamasa da güvenli ve akılcı tıbbi uygulamalara izin veren bir anlayış benimsemiştir (Lyons ve Petrucelli, 1978, s.121). Hastalıkların sebebi kötü ruhlar ve şeytani güçlerin etkisinde iç hastalıklar; kırık, yaralanma gibi dünyevi olaylar olarak iki şekilde tanımlanıyordu (Wujastyk, 1993, s. 755). Hint tıbbında Charaka ve Susruta adındaki iki hekimin yazdığı kitaplar, Hint tıbbının ilerleyen zamanlardaki temellerini oluşturmuştur (Lewis, 1998, s.16). Hint tıbbı iki dönemden oluşmaktadır. Bunlardan birincisi; dini inançlarla tedavi amaçlanan dönem, ikincisi ise; büyük hekimlerin ve eserlerinin hâkim olduğu dönemdir. Halk sağlığının temellerinin Hindistan’da atıldığı düşünülmektedir. Hindistan’da, her yerleşim yerine 10 hekim tayin edilmiş ve hastaların tedavisi için ilk hastane örnekleri yaptırılmıştır. Bir sonraki dönemlerde kadınların doğum yapabilmeleri için özel müesseseler oluşturulmuştur. M.Ö. 226 yılında Hindistan’da, 17 tane hastane olduğu bilinmektedir (Kâhya, 1999).

*Yunan Medeniyetinde Tıp:* Antik Yunan döneminde ilk tıp bilgilerine M.Ö. IX. Yüzyılda Homeros’un İliada ve Odysseia eserlerinde ulaşıyor ve bu eserlere dayanarak gençlere, savaşlarda meydana gelen kılıç, mızrak vb. yaraların tedavilerinin nasıl yapılacağı öğretiliyordu. Bu eserlerde anatomik bilgi görülmemektedir; ancak kemik, eklem ve kas hakkında bilgilerinin olduğu anlaşılmaktadır. Yunan Medeniyetinde solunum olayının tıbbi açıdan büyük bir önemi vardı. Her türlü yaşam aktivitesinin nefes alıp vermekle gerçekleştiğine inanılıyordu (Castiglioni, 1958, s.129). Homeros’un

yazılarında hekimlerin saygı duyulan kişiler olduğu görülmektedir. Yunanlıların pek çok tanrısı vardı ve bu tanrılardan bir kısmı hastalıkları tedavi eden şifa tanrıları olarak anılıyordu. En önemli şifa tanrılarından olan Asklepios, bütün tedavi yöntemlerini biliyordu (Erwin, 1982, s.49). Asklepios'un bütün bu bilgilerinin nesilden nesile aktarılması için bir lonca kurulmuştu. Bu loncalarda hekimler yetişmiş ve bu hekimler "Asklepion" adında şifa dağıtılan yerlerde hasta tedavi etmişlerdir (Erhat, 1989, s.68). O dönemde yetişmiş olan Hippokrates de Asklepios loncasının bir üyesiydi. Bilimsel dönemde Antik Yunanda M.Ö. 700 yılında, şu anki Datça yarımadasında tarihteki ilk tıp okulu olan Knidos açılmıştır. Knidos'ta kişilerin benzerlikleri ve ortak yönleri baz alınarak tıp eğitimi verilmiş ve bu şekilde hekimler yetiştirilmiştir. M.Ö. 5. yüzyıla gelindiğinde Antik Yunan'da Kos adasında Hippokrates, felsefeyi tıptan ayırarak eğitim veren Kos tıp okulunu kurmuştur (Bonnard, 2004).

*Roma İmparatorluğunda Tıp:* Tıp Antik Çağ boyunca Yunanlıların elinde kalmıştır ve Romalılar da mimari, yasa ve yönetim gibi konularda gelişim göstermiş (Erwin, 1982, s.49); ancak tıpta gözlem ve metot geliştirme konusunda gelişim gösterememiş; bu konuda tek yapabildikleri Yunan tıbbından aldıklarını sonrakilere aktarmak olmuştur. Romalılarda sağlıktan sorumlu kişiler, zengin toprak sahipleriydi. Bu insanlar geniş bilgi birikimine sahip olduklarını düşünüyor ve tıbbı da kendi bildikleri biçimde uyguluyorlardı. Tıbbi bilgileri ellerinde tutmaları onların sosyal statüsünü koruyor ve etraflarındaki insanlara hakimiyet kuruyorlardı. Bunların tedavi yöntemleri sihir, büyü ya da bitkisel ilaçlardı. Bu tedaviler işe yaramadığında başka hiç kimsenin dediklerini yapmıyor, kendilerinden başka kimsenin hekim olmalarını istemiyorlardı. Bunun sonucu olarak da Roma İmparatorluğunda tıbbın geri kalmış olması kaçınılmazdı (Jackson, 1999, s.51).

*Orta Çağ Tıbbi:* Orta çağ da Avrupa'da insanlara yaklaşım Hristiyanlık dini çerçevesinde gerçekleşiyordu. Hristiyanlık anlayışına göre, aciz ve yoksul kimselere merhamet edilmeliydi. Hristiyanlıkta hastalara yardım etmek dini bir zaruriyetti. Sonuç olarak tıp, dinin bir gereği olarak görülüyordu ve tedavilerde bu yönde gerçekleştiriliyordu. Dinin yanı sıra orta çağ Avrupası'nda tıpta büyü önemli bir yer tutuyordu (Lewis, 1998, s.16). İslâm tıp eserleri ve kurumları orta çağın merkezinde yer alıyordu. Orta çağın karanlık Avrupası, Müslüman bilginlerin eserlerinin Endülüs ve Sicilya yoluyla Latinceye tercüme edilmesiyle uyanmaya başlamıştı. Orta çağda tıbbın uyanışı olarak IX. yüzyılda kurulan Civitas Hippocratica adıyla anılan tıp okulu gösterilmektedir (Makdisi, 2004).

*İslâm Medeniyetinde Tıp:* İslâm tıbbının temelinde Yunan tıbbı ve İslâm devletlerinde uygulanmış geleneksel tıp yer almaktadır (Ünver, 1943, s.69). İslâm dünyasında ilk başlarda görülen tıp, koruyucu sağlıktır (Kâhya, 1995, s.13). Orta çağ İslâm dünyasında tıp eğitimi hastanelerde bizzat hastayı görerek gerçekleştiriliyordu. Tıp eğitimi almak isteyen gençler hastanelerde hekimlerin yanında yetişiyor; usta-çırak ilişkisi içerisinde hekimlerden tedavi yöntemleri öğreniyorlardı (Rahman, 1997, s.116). İslâm dünyasında hastanelerin kuruluşunda, İran'da V. yüzyılda Cundişapur'da kurulan hastane ve tıp okulu önemli bir model olmuştur (Bayat, 1996, s. 477-486). Tam teşekküllü ilk İslâm hastanesi yaklaşık 800 yılında Abbasiler döneminde kurulmuştur (Ammar, 1984). Türk-İslâm dünyasında hastane karşılığı olarak darüşşifa, şifahiye, bimarhane, darüssihha gibi Farsça ve Arapça kökenli kelimeler kullanılmaktaydı. 19. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde kullanılmaya başlanan hastane kelimesi diğerlerinin yerini almıştır (Bayat, 1996, s. 477-486). O dönemlerde kurulmuş İslâm medeniyetindeki darüşşifalar ile Avrupa'da bulunan hastaneler kıyaslandığında; Avrupa'daki hastanelerin yardım-bakım kuruluşunun dışına çıkamadığı, İslâm dünyasındaki darüşşifaların günümüzdeki hastaneler gibi hizmet verdiği ve hekim yetiştirdiği görülmektedir (Sayılı, 1987, s.135-147).

*Selçuklu Dönemi Tıbbı:* Anadolu'da Büyük Selçuklu Döneminde belli oranda bilimsel ve kültürel bir gelişim yaşanmıştır. 1071 Malazgirt Savaşı'ndan sonra kurulmuş Anadolu Selçuklu Devleti de kendinden önceki bilim ve kültür birikimini geliştirmiştir (Turan, 1971, s.278). Anadolu Selçuklu döneminde çok sayıda inşa edilmiş olan darüşşifalar özellikle ticaret yolları üzerinde vakıf anlayışı içerisinde kurulmuş ve devlet kontrolü altında hizmet vermiştir (Aydın, 1996, s.164). O dönemlerde kurulmuş darüşşifalarda erkek ve kadın bölümlerinin ayrı ayrı bulunması dikkatleri çeken en önemli noktalar arasındadır. Ayrıca bu darüşşifaların bazılarında akıl hastalıklarının tedavisi için bimarhane adı verilen ayrı bir bölüm bulunmaktadır. Darüşşifa binasında eczacıların kontrolünde bulunan bir ilaç deposu mevcuttu. Hastaların bakımı, yemek ve ilaçların hazırlanması, temizlik gibi işler için darüşşifalarda görevli işçiler çalışıyordu (Şeşen, 1996, s. 65-70). Anadolu Selçuklu döneminde tamamı vakıf olarak hizmet veren çok sayıda darüşşifa inşa edilmiştir. Bunlardan en önemlisi içerisinde hem tıp okulu hem de hastaneyi barındıran "Gevher Nesibe Tıp Medresesi ve Darüşşifası" dır (Cantay, 1992, s.1-2).

Gevher Nesibe Tıp Medresesi ve Darüşşifası şu an Kayseri'de restore edilmiş son haliyle Büyükşehir Belediyesi tarafından müze olarak halkın hizmetine sunulmuştur.

### A. Gevher Nesibe Tıp Medresesi ve Darüşşifası

Kayseri'de yerleşim, M.Ö. üçüncü binde bugünkü şehrin 21 km kuzeydoğusunda yer alan Kültepe-Kaniş' te başlar (Resim 1). M.Ö. 1800-700 yıllarına gelindiğinde Hititliler, Orta Anadolu'ya; dolayısıyla Kayseri'ye hâkim olur. Kaniş bölgesinde M.Ö. 1200 de hayat devam ederken, Erciyes' in kuzey eteklerinde Kayseri' nin ilk çekirdeğini oluşturan Mazaka adıyla yeni bir şehir kurulmaya başlar. M.Ö. 800'lere kadar Hititlerin hâkim olduğu bölgeye bu tarihten sonra Frigler hâkim olur. Tarihler M.S. 17'yi gösterdiğinde Kapadokya bölgesi ve baş şehri olan Kaisareia'nın bir eyalet olarak Roma'ya bağlandığı bilinmektedir. 1071' den sonra Anadolu Selçuklu devleti Kayseri' ye hâkim olur (Kılıç, 2007).



Resim 1: Kültepe-Kaniş (Özgüç, 2005, s.82).

Malazgirt Zaferi'nin ardından Anadolu'ya yerleşen Anadolu Selçukluları, Anadolu topraklarında çok geniş bir coğrafyayı etkisi altına almış ve Anadolu'da yaşamış olan medeniyetler arasında en derin iz bırakan devletlerden birisi olmuştur (Yılmaz, 2003, s.123; Necipoğlu, 2005, s.89).

Anadolu Selçuklu Devleti'nin, Anadolu'ya hâkim olduğu ilk dönemde bölgede Yunan-Roma ve Bizans öğeleri çok hâkimdi. Anadolu'nun Türkleşmesi ve Müslümanlaşmasında önemli katkısı olan Anadolu Selçuklu Devleti bu öğeleri Türk-İslâm kültürü ile birleştirmiş ve Türk-İslâm sanatının gelişmesine öncülük etmiştir. Bu bağlamda özellikle medreseler, darüşşifalar, camiler oldukça büyük ilgi çekmiştir (Anabritannica Ansiklopedisi, 1992, s.31).

Anadolu'da, Selçuklular tarafından kurulan medreselerin genellikle XII. ve XIII. yüzyıla ait olduğu dikkati çekmiştir (Kâhya, 2002, s.542). Diğer beylikler gibi Anadolu'nun Güneydoğusunda yer alan Artukoğulları da XII. ve XIII. yüzyıllarda çeşitli şehirlerde medreseler yapmışlardır. Kayseri'de Anadolu Selçukluları tarafından yaptırılmış olan en önemli medreseler

arasında Hunat Hatun Medresesi (Resim 2) ve Hacı Kılıç Medresesi (Resim 3) sayılabilir (Satoğlu, 2002, s.377; Özdoğan, 1948, s.186).



Resim 2: Kayseri Hunat Hatun Medresesi.



Resim 3: Hacı Kılıç Medresesi.

Yüzyıllar boyunca Selçuklu ve Osmanlı coğrafyasında mektep, medrese, hamam, cami gibi çeşitli eserler yaptırılmıştır. Bunlara ek olarak yaptırılan en önemli eserler darüşşifalar olmuştur. Döneminin hastane yapıları olan bu müesseseler gelip geçen yolcu, tüccar, garip ve kimsesizler için yaptırılmış ve din, dil, ırk ayrımı yapılmaksızın tedavi ettirilmişlerdir. Selçuklu döneminde Anadolu'nun her büyük şehrinde en az bir tane darüşşifa yapılmıştır. Bunlardan bugüne kadar kalan darüşşifalar arasında; Mardin Eminüddin Maristanı (1108-1122); Kayseri Gevher Nesibe Tıp Medresesi ve Maristanı (1206); Sivas İzzeddin Keykavus darüşşifası (1217); Divriği Turan Melek Darüşşifası (1228); Konya ve Aksaray Darüşşifaları; Çankırı Cemaleddin Ferruh Darüşşifası (1235); Kastamonu Ali b. Süleyman Darüşşifası (1272); Tokat Muinüddin Süleyman Darüşşifası (1255-1275); Amasya Darüşşifası (1220-1237) sayılabilir (Ünver, 1940).

Avrupa'da hastaların manastırda rahipler tarafından tedaviye çalışıldığı bir dönemde, Anadolu Selçuklu Devletinde darüşşifalar, devlete yük olmadan bir hayır kurumu olarak hiçbir ayırım yapmaksızın hastaları

tedavi ediyordu. Darüşşifalarda hasta tedavi etmenin yanı sıra haftada iki gün, pazartesi ve perşembe günleri poliklinik hizmeti veriliyor, dışardan gelen hasta yakınları dinleniyor ve uygun ilaç hazırlanıyordu. Bu hazırlanan ilaçlar ücretsiz veriliyor ve dışarda parayla satılması yasaklanıyordu. Bütün bunların yanı sıra darüşşifalarda tıp eğitimi de veriliyordu (Altıntaş, 2007; Yılmaz, 2006).

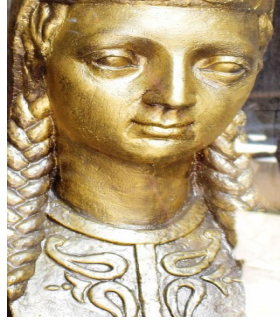
Türk-İslâm medeniyetlerinde, Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde inşa edilen darüşşifalarda hemen hemen aynı mimari yapı görülmektedir. Bunlar eyvanlı avluya sahip dikdörtgen planlı, ortadaki avluya revaklarla açılan ve bunların gerisinde odalar olan binalardır. Ortadaki avluda ufak bir havuz bulunur. Bu avlunun dört tarafı kubbeli eyvanlarla çevrilidir. Darüşşifalarda hastalar için bir hamam ve ilaçların hazırlandığı bir oda bulunur. Darüşşifalar bütün fonksiyonları yerine getirecek şekilde planlanır ve mimari açıdan kendi içinde bir bütünlük sağlar (Altıntaş, 2009, s.125).

Tıp fakültesi ve hastaneyi aynı binada birleştirerek dünyada bir ilki teşkil eden, Anadolu Selçuklu hükümdarlarından meşhur II. Kılıç Arslan'ın kızı ve I. Gıyaseddin Keyhüsrev'in kız kardeşi olan Gevher Nesibe Sultan'ın adına yaptırılan Gevher Nesibe Darüşşifası, Anadolu' da yapılmış Selçuklu darüşşifaları ve medreseleri içinde en seçkin olanıdır. Bu darüşşifa halk arasında genellikle Gevher Nesibe Hatun Darüşşifası, Çifte veya İkiz Medreseler adıyla; ayrıca Kayseri Darüşşifası, Şifa Hatun Medresesi, Kayseri Tıbbiyesi, Gevher Nesibe Hastanesi, Darüşşifa Medresesi gibi farklı isimlerle de anılmaktadır (Sipahioğlu, 1981). Yapı batıda şifahane ve doğuda medrese olmak üzere yan yana yapılmış iki blok halindedir. Şifahane kısmının batı tarafında akıl hastalıkları bölümü yer alırken, medrese kısmının kuzeydoğu köşesinde Gevher Nesibe'nin kümbeti yer alır. İki kapı üzerinde de kitabe bulunmaktayken bunlardan yalnızca şifahanenin üzerinde bulunan kitabe günümüze kadar gelmiştir (Yılmaz, 2006; Köker, 1991).

Rivayete göre şifahanenin yapılış öyküsü şöyledir: Gevher Nesibe Sultan'ın ağabeyi olan I. Gıyaseddin Keyhüsrev, Gevher Nesibe Sultan'ın (Resim 4) gönül verdiği Selçuklu süvari komutanı ile evlenmelerine izin vermeyip komutanı savaşa gönderir. Komutan kısa süre sonra savaşta şehit düşer. Bunu öğrenen Gevher Nesibe Sultan üzüntüler içinde yemez içmez olur ve sonunda o zamanların tıbbi imkanlarıyla tedavi edilemeyen ince hastalığa (tüberküloz) yakalanır. Ölüm döşeğindeyken kendisinden özür dileyen ağabeyinden son isteği ise kendi mal varlığı kullanılmak kaydıyla bir şifahane inşa ettirilmesidir. Gevher Nesibe Sultan bu şifahaneye gelen hastalardan ücret alınmamasını; ayrıca burada hekim ve cerrah



yetiştirilmesini de istemiştir (Sipahioğlu, 1981).



Resim 4: Gevher Nesibe Sultan.

Otuz dokuz yaşına gelmeden hayata gözlerini kapattığı söylenen (Anabritannica Ansiklopedisi, 1992, s.31). Gevher Nesibe Hatun'un son arzusunu yerine getirmek için ağabeyi I. Gıyaseddin Keyhüsrev, 1204 yılında hastane kısmının ve ardından medrese kısmının inşasını başlatır ve inşaat 2 yılda tamamlanarak 1206 yılında hizmete açılır (Ünver, 1940).

#### **B. Gevher Nesibe Darüşşifasının Mimari Özelliği**

Batıdaki bölümü şifahane, doğudaki bölümü tıp medresesi olan 68×42 metre ebadında, 2800 m<sup>2</sup>'lik bir alanı kapsayan bu yapı, açık avlulu iki birimden oluşur. Darüşşifa ve medrese binaları 1,5×11 metrelik dar bir koridorla birbirine bağlanır (Resim 5).



Resim 5: Darüşşifa ve Medrese kısımlarını ayıran dar koridor.



Her iki binanın da kapıları ayırır. Hem darüşşifa binasının hem de medrese binasının ortasında havuzu olan avlu mevcuttur. Darüşşifa binasındaki avlu (Resim 6), medrese binasındaki avluya (Resim 7) göre daha büyüktür.



Resim 6: Darüşşifa binasındaki revaklarla çevrili büyük avlu.



Resim 7: Medrese binasındaki revaklarla çevrili dar avlu.

Bu avluların dört tarafı revaklarla çevrilidir. Revaklara açılan odaların kapılarının hepsi küçüktür. Selçuklu dönemindeki yapılan abidelerde eyvan ve tonozları meydana getiren yontma taşlar üzerinde taşçı işaretleri ve Türk damgaları bulunmaktadır. Bunlar Gevher Nesibe Darüşşifasında da dikkatleri çekmiştir (Köker, 1991).

*Taç Kapı:* XIII. yüzyıl Anadolu mimarisi taç kapılarının tipik bir örneği Gevher Nesibe darüşşifasının şifahane kapısında görülmektedir (Bostan, 2001, s. 97) (Resim 8).



Resim 8: Şifahane taç kapısı.

Medrese kısmında yer alan kapı, şifahane taç kapısı kadar sanatlı olmamakla beraber tamamen orijinalliğini kaybetmiştir (Kılıç, 2015). Şifahane kapısında kitabe yer almakta ve kapı üzerinde orijinal Selçuklu motifleri görülmektedir. Kapıda en üstte ortada çift yılan kabartması ve iki yılanın ortasında dönen Selçuklu motifi vardır; ancak orijinal hali günümüze kadar korunamamıştır (Köker, 1991) (Resim 9).



Resim 9: Şifahane taç kapısı kitabe ve semboller.

Kapının dış çevresi birbirine geçmeli Selçuklu motifleriyle çevrilidir ve girişin sağ ve sol yanında küçük oyuklar vardır. Sağdaki oyuğun üstünde Kılıçaslan'a işaret eden bir arslan kabartması sembolü vardır. Kapı giriş oyuğunun üst kısmı yedi kademeli mukarnaslarla (sarkaç) bezelidir (Köker, 1991).

Burada yılan sembolüne değinecek olursak, tıpta yılanın bir sembol olarak kullanılmasının başlangıcı bilinmemektedir. Günümüzde de halâ tıp, eczacılık ve diğer sağlıkla ilgili alanlarda yılan sembolü kullanılmaktadır. İnsanlık tarihine bakacak olursak yılan, hiçbir zaman basit ve sürüngen bir hayvan olmamış, yılanı çeşitli güçler ve kimlikler yüklenerek kutsal sayılmıştır. İlkel dönemlerde bile yılan dinsel ve mitolojik bir sembol olmuştur. Yılanı bu denli anlam yüklenmesinin sebepleri arasında; diğer hayvanlardan farklı olarak sürünerek çok hızlı hareket etmesi, deri değiştiriyor olması ve zehri gösterilmiştir (Görkey, 1999). Ayrıca yılan bilgeliğin sembolü olarak birçok toplumda kabul görmüştür (Crow, 2002, s.107). Yılanlı sembollere Selçuklu Döneminde de rastlanmış, Kayseri Gevher Nesibe Darüşşifasından (Resim 10) başka diğer darüşşifalarda da kullanıldığı dikkatleri çekmiştir (Ünver, 1972, s.19).





Resim 10: Gevher Nesibe Darüşşifasında taç kapıda yer alan yılan sembolü.

*Medrese Kısmı:* Dikdörtgen şeklindeki yapının güney cephesinden medrese kısmının giriş mekanına geçilir. Giriş mekanının iki yanında birer oda bulunur. Ortasında küçük bir havuzu bulunan avlunun dört yanı revaklarla çevrilidir. Medrese kısmının batı tarafının ortasında bir eyvan bulunur. Bu eyvanın her iki yanında birer hücre yer alır. Medresenin kuzeyinde ise Gevher Nesibe Hatun' un kümbeti yer almaktadır (Kuru, 1998, s.96).

*Şifahane Kısmı:* Medrese kısmıyla dar bir koridorla birleşen şifahane kısmı, 42,3×41,4 metre ölçüsünde bir alanı kapsamaktadır (Cantay, 1992, s.1-2). Şifahanenin asıl girişi abidevi bir taç kapı ile gerçekleşmektedir. Medrese kısmı ortasında havuzu bulunan bir avluya sahiptir (Kuru, 1998, s.96). Şifahane kısmının batı kanadından bir koridor uzanmaktadır ve bu koridorun sonunda akıl hastalarının tedavi edildiği düşünülen "bimarhane" olarak adlandırılan bir bölüme geçilmektedir (Ünver, 1940).

*Kümbet (türbe) Kısmı:* Gevher Nesibe Sultan' a ait olduğu anlaşılan kümbet kısmı medresenin içerisinde yer almaktadır. Üçer basamaklı iki taraflı merdivenle kümbetin üst katına çıkılmaktadır (Önkal, 1996, s.379) (Resim 11).



Resim 11: Kumbetin alt kısmı.

Darüşşifanın diğer bölümleriyle kıyaslandığında daha iyi muhafaza edilmiş olan bu yapı 1944 yılında önemli bir tadilat geçirmiştir. Üst kat 2,07×2,25 metre uzunluğunda olup yaklaşık 24 m<sup>2</sup>'lik bir alanı kaplamaktadır (Önkal, 1996, s.379). İçte ve dışta sivri bir külahla örtülü olan kumbetin alt katı 5,3×3,8 metre ölçülerinde ve yaklaşık 20 m<sup>2</sup>'lik bir dikdörtgen şeklindedir (Kuru, 1998, s.96). Kumbetin altındaki mezarın harap durumda olması sebebiyle 1980 yılında yapılan tadilatta buraya bir genç kız mezarı şeklinde bir mezar yaptırılmıştır (Resim 9). Sekizgen yapıda olan türbe pek çok Selçuklu türbesinden farklılık gösterir (Önkal, 1996, s.379). Kesme taşlarla kaplı olan iç mekân dört pencere ile aydınlanır (Köker, 1991) (Resim 12).



Resim 12: Kumbetin dört pencereli sekizgen yapısının iç kısım görünümü.

Dış kısmında türbeye ayrı bir orijinallik kazandıran kuleler ilk defa bu eserde görülmekle beraber türbe penceresinin kemer yüzeyi de lotus-palet dizisiyle kaplıdır (Cantay, 1992, s.1-2) (Resim 13).



Resim 13: Kümbet kısmının dış görünümü.

*Bimarhane (akıl hastalıkları bölümü):* Şifahanenin batı kanadında bulunan bimarhane 9×41 metre boyutlarındadır. Bu kısma şifahane avlusundan dar bir koridorla girilmektedir. Bimarhane; solda 9, sağda 8 odadan oluşmaktadır. Hasta odalarının eyvan kavislerinde karşılıklı ikişer delik bulunmaktadır. Bu deliklerin uygulanan musiki veya telkin tedavisi amacıyla yapılmış olabileceği düşünülmektedir. Koridorlarda tedavi amacıyla oluşan bu ses dünyanın ilk primitif hoparlörleri gibidir. Odaların tonozlarında ışık ve havalandırma için oluşturulmuş açıklıklar görülür. O dönemlerde batı dünyasında akıl hastaları, toplumdan uzaklaştırılır ve son derece kötü şartlara sahip binalarda bırakılırken; bu bimarhanede akıl hastalarının tedavisi yapıldı (Köker, 1991) (Resim 14).



Resim 14: Bimarhane.



*Hamam:* Üstü kubbe ile örtülü, tuğladan yapılmış kare planlı hamama, bimarhane koridorunun soldaki ilk odasından girilmektedir. Aralıklarla dört adet yuvarlak tipik Selçuklu hamam penceresi bulunmaktadır. Hamamın; hastalara, tıp öğrencilerine ve çalışanlara hizmet verdiği düşünülmektedir (Köker, 1991) (Resim 15).



Resim 15: Bimarhane kısmındaki hamam.

*Darüşşifada Isıtma Sistemi:* 1980 yılında yapılan tadilat aşamasında toprak altından fazla miktarda spiralli künkler meydana çıkmıştır ve bunun şifaiyeye suyu getiren ve dağıtan su tesisatı olduğu düşünülmüştür (Köker, 1991). Bu künklerin, darüşşifanın yakınlarında bulunan bir kaplıca ya da hamamdan sıcak suyu yapıya taşıyarak “merkezi ısıtma” amacıyla kullanılmış olma ihtimali büyüktür. Yapılan kazılar neticesinde ısınmaya yarayacak başka bir tesisatın bulunamamış olması da bu görüşü destekler niteliktedir (Ünver, 1966, s.7). Darüşşifanın kuzeyinde yedigen kaideli yapı bulunmaktadır (Köker, 1991) (Resim 16).

Bu yapı üzerinde yapılan kazı çalışmalarında, yapının içerisinden çok sayıda pişmiş toprak künk çıkmış; böylelikle yapının darüşşifa suyu getiren ve dağıtan su tesisatı olduğu anlaşılmıştır. Künkle ısıtmanın dışında zemine halı serilmesi suretiyle ısının muhafaza edilmiş olması da bir diğer ihtimal olarak düşünülmektedir (Atçeken, 2004, s.79).



Resim 16: Yedigen kaideli yapı.

*Darüşşifa' da Tıp ve Eczacılık:* Darüşşifada hastane kısmının yanı sıra medresenin de bulunması, buranın temel amaçlarından birinin de tıp eğitimi vererek yeni hekimlerin yetişmesinin sağlanması olduğunu düşündürmektedir. Medreselerde okutulan dersler genellikle ihtisas konularına göre hadis, fıkıh ve tıp gibi konulardır (Ünver, 1972, s.19). Gevher Nesibe Darüşşifası aynı dönemdeki diğer darüşşifalarda olduğu gibi tedavi metotları yönünden İslâm-Arap etkisi altında kalmıştır. Bu dönemde Biruni ve İbn Sina'nın tedavi yöntemleri kullanılmıştır. Özellikle bitkisel kökenli ilaçlardan yararlanılmıştır (Asil, 1979).

*Yapının Yeniden Ayağa Kaldırılması:* 1942 yılında şifahanenin kapı onarımı Milli Eğitim Bakanlığı tarafından yapılmıştır. Çeşitli araştırmacıların katkılarıyla 1955-1956 yıllarında esaslı bir tadilat geçirmiştir. Bu tamirde bimarhanenin temelleri bulunmuş ve sonrasında orijinal şekliyle yeniden yapılmıştır. Yapılan bu onarım sırasında yapının uzaktan gelen su ile ısıtıldığı ortaya çıkarılmıştır. 1955 yılında yapılan çalışmalar Gevher Nesibe Darüşşifasının ilk tıp okulu olarak seçimi ve tıp bayramının buradan başlatılması için yazışmalar yapılmıştır (İnan, 1969). 1969 yılına gelindiğinde bina Hacettepe Üniversitesine bağlı olarak hizmete açılmıştır. 1980 yılında yapı yeniden onarılmıştır. Bu onarım sonunda 1982 yılında tıp tarihi müzesi olarak düzenlenmiş ve hizmete açılmıştır. Yapı son yıllarda yeniden restore edilerek kullanım hakkı Kayseri Belediyesine verilmiştir ve halen Gevher Nesibe Tıp Tarihi Müzesi olarak işlevine devam etmektedir (Tekiner, 2006, s.91).

### **Sonuç**

Farklı isimlerle de bilinen ama en yaygın Gevher Nesibe Tıp Medresesi ve Darüşşifası olarak anılan yapı Selçuklular zamanında yaptırılan en seçkin medreseler arasında yer almaktadır. Gevher Nesibe Tıp Medresesi ve



Darüşşifası gerek mimari yapısı, gerek o dönemdeki hizmet ve eğitim anlayışı, gerekse de tarihteki yeri olarak son derece önemlidir. Eğitim süresinin ne kadar ve eğitim içeriğinin ne olduğuna dair kesin bir bilgi bulunamasa da hem teorik hem de darüşşifa kısmında uygulamalı olarak eğitim verildiği bilinmektedir. Tarihte birçok hastane ve tıp okulu örneklerine rastlanmaktadır; ancak aynı binada hem tıp eğitimi verilen hem de hastane hizmetinde bulunan bir yapıya rastlanmamaktadır. Gevher Nesibe Tıp Medresesi ve Darüşşifası'nda yıllarca çok iyi hekimler yetiştirilmiş aynı zamanda vakıf görevi üstlenerek hasta tedavileri yapılmıştır. Bünyesinde hem tıp eğitimi veren bir binayı hem de hastaneyi beraber barındırmasından dolayı dünyada bir ilki teşkil eden Gevher Nesibe Tıp Medresesi ve Darüşşifası geçmişten bugüne önemini korumaktadır.



#### KAYNAKÇA

- ACKERKNECHT, E. (1982). *A Short History of Medicine*. Baltimore.
- AKSOY, Ş. (2001). Eski Hint ve Çin Tıp Yeminleri ve Hekimlik Kurallarının Karşılaştırılması. *Yeni Tıp Tarihi Araştırmaları*, 65-76.
- ALTINTAŞ, A. (2007). Darüşşifalar Hakkında İstanbul Şifahaneleri. *İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Tarih Araştırmaları Serisi, IV*. 125-141.
- ALTINTAŞ, A. (2007). *Selçuklu Tıbbı, Tıp Tarihi ve Tıp Etiği Ders Kitabı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Yayınları.
- AMMAR, S. (1984). *Médecins et Médecine de L'Islam I*. Paris.
- Anadolu Selçukluları. (1992). *Anabritannica Ansiklopedisi* (Cilt. 2). İstanbul: Ana Yayıncılık.
- ARSLAN, M. (2016). Examples of The Traditional Treatment Systems From The World: A General Overview. *Mersin Üniversitesi Tıp Fakültesi Lokman Hekim Tıp Tarihi ve Folklorik Tıp Dergisi*, 100-105.
- ASİL, E. (1979). Anadolu Selçukluları Devri Tıp ve Eczacılık Kurumu. (Yayımlanmamış doktora tezi). Ankara Üniversitesi/Eczacılık Fakültesi, Ankara.
- ATÇEKEN, Z., BEDİRHAN, Y. (2004). *Selçuklu Müesseseleri ve Medeniyet Tarihi*. Konya: Eğitim Kitabevi.
- AYDIN, E. (1996). Anadoludaki Ticaret Yolları ve Selçuklu Sağlık Hizmetleri. *Yeni Tıp Tarihi Araştırmaları*, 164-75.
- AYDIN, E. (2006). *Dünya ve Türk Tıp Tarihi*. Ankara: Güneş Tıp Kitabevi.
- BAYAT, A. H. (1996). Türk İslam Dünyasında Hastaneler. *Türk Kültürü*, 477-

486.

- BONNARD, A. (2004). *Antik Yunan Uygarlığı I-II-III*. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- BOSTAN, S. (2001). Gevher Nesibe Darüşşifa Taç Kapısı Üzerine Bir Yorum. *Sanat Yazıları*, 97.
- BRAY, F. (1993). *Companion Encyclopedia of The History Of Medicine Vol. I*. London and New York: Routledge.
- CANTAY, G. (1992). *Anadolu Selçukluları ve Osmanlı Darüşşifaları*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- CASTIGLIONI, A. (1958). *A History of Medicine*. New York.
- CROW, W. (2002). *Büyünün, Cadılığın ve Okültizmin Tarihi*. Fulya Yavuz (Çev.). İstanbul: Drahma Yayınları.
- ELIADE, M. (2002). *Babil Simyası ve Kozmolojisi*. Mehmet Emin Özcan (Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- ERHAT, A. (1989). *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- GÖRKEY, Ş. (1999). *Asklepios Kültü ve Anadolu'dan Bazı Örnekler*. (III. Türk Tıp Tarihi Kongresinde Sunulan Bildiri). Türk Tarih Kurumu, Ankara.
- HERODOTUS. (1991). *Herodot Tarihi*. Müntekim Ökmen (Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- İNAN, A. (1969). *Kayseri Gevher Nesibe Şifaiyesi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- JACKSON, R. (1999). *Roma İmparatorluğunda Doktorlar ve Hastalıklar*. Şenol Mumcu (Çev.). İstanbul: Homer Kitabevi.
- KÂHYA, E. (1995). *Cabir b. Hayyam*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- KÂHYA, E. (1999). *Hint'te Bilim*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- KÂHYA, E. (2002). *Türkiye Selçuklularında Bilimsel Çalışmalar*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- KILIÇ, A. (2015). *Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Şefkat Abideleri: Şifahaneler*. İstanbul: Bilnet Matbaacılık.
- KILIÇ, A. (2007). *Kayseri Gevher Nesibe Şifahanesi ve Tıp Medresesi*. Kayseri: MedicalPark Hastanesi Kültür Hizmetleri.
- KÖKER, A.H. (1991). *Selçuklu Gevher Nesibe Sultan Tıp Fakültesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları.
- KÖKER, A.H. (1991). *Kayseri Gevher Nesibe Tıbbiyesinde Türk Damgaları ve Taşçı İşaretleri*. (Gevher Nesibe Sultan Tıp Fakültesi Kongresinde
-

- Sunulan Bildiri). Erciyes Üniversitesi, Kayseri.
- KÖKER, A.H. (1991). *Kayseri Gevher Nesibe Tıbbiyesinin Mimarisi*. (Gevher Nesibe Sultan Tıp Fakültesi Kongresinde Sunulan Bildiri). Erciyes Üniversitesi, Kayseri.
- KURU, Ç. A. (1998). *Fetih'ten Osmanlı Dönemine Kadar Kayseri'de Türk Devri Mimarisi*. Ankara: İlköz Matbaası.
- LEWIS, P. (1998). *Tıp Tarihi*. Nilgün Güdücü (Çev.). İstanbul: Khalkedon Yayınları.
- LYONS, A., Joseph, R. (1978). *Medicine: An Illustrated History*. New York.
- MAKDISI, G. (2004). *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim, İslam Dünyası ve Hıristiyan Batı*. Ali Hakan Çavuşoğlu ve Tuncay Başoğlu (Çev.). İstanbul: Gelenek Yayınevi.
- MESSADIE, G. (1999). *Şeytanın Genel Tarihi*. Işık Ergüden (Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- NECİPOĞLU, N. (2005). Türklerin ve Bizanslıların Orta Çağda Anadolu'da Birliktelikleri. *Cogito Düşünce Dergisi*, 89.
- ÖNKAL, H. (1996). *Anadolu Selçuklu Türbeleri*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- ÖZDOĞAN, K. (1948). *Kayseri Tarihi*. Kayseri: Erciyes Matbaası.
- ÖZGÜÇ, T. (2005). *Kültepe*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- RAHMAN, F. (1997). *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- SATOĞLU, A. (2002). *Kayseri Ansiklopedisi*. Ankara: Başbakanlık Basımevi.
- SAYILI, A. (1987). *İslam'da Hastane Kurma Faaliyetinin Erken Evrelerine Orta Asya Katkıları*. Ahmet Cevizci (Çev.). Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları.
- SAYILI, A. (1966). *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- SİPAHİOĞLU, H. (1981). *Kayseri Gevher Nesibe Sultan Tıp Sitesi*. Kayseri: Akın Matbaası.
- ŞEŞEN, R. (1996). Tıp Mesleğinin İlk Zamanları Hakkında Bazı Bilgiler. *Yeni Tıp Tarihi Araştırmaları*, 1, 10-11.
- TEKİNER, H. (2006). *Gevher Nesibe Darüşşifası: Orta Çağda Öncü Bir Tıp Kurumu*. Ankara: Kalkan Matbaacılık.
- TURAN, O. (1971). *Selçuklular Zamanında Türkiye*. İstanbul: Turan Neşriyat
-

Yurdu.

ÜNAL, A. (1980). Hitit Tıbbının Ana Hatları. *Belleten Dergisi*, XLIV, 95-475.

ÜNVER, A.S. (1972). *Anadolu Selçuklularında Sağlık Hizmetleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

ÜNVER, A.S. (1966). *Kayseri Tıp Sitemiz 760 Yaşında*. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası.

ÜNVER, A.S. (1940). *Selçuk Tababeti*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

ÜNVER, A.S. (1943). *Tıp Tarihi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.

WUJASTYK, D. (1993). *Companion Encyclopedia of The History of Medicine* Vol. I. London and New York: Routledge.

YILMAZ, C., NECDET Y. (2006). *Osmanlı Hastane Yönetmelikleri: Vakfiyelerde Osmanlı Darüşşifaları, Osmanlılarda Sağlık*. İstanbul: Biofarma Yayınları.

YILMAZ, G. (2003). *Türk Tarihi ve Kültürü*. İstanbul: Alfa Kitabevi.



## **THE BIRTH OF MEDICINE IN ANATOLIA, THE FIRST MEDICAL SCHOOL WORLDWIDE: GEVHER NESIBE MADRASAH**

✉ Munis DÜNDAR<sup>a</sup>

✉ Rabia EMEKLİ<sup>b</sup>

✉ Elif ŞENER<sup>c</sup>

### **Extended Abstract**

Since the existence of humanity, various treatment methods have been sought to fight with diseases. The people who lived in the ancient time tried to cure themselves by observing the diseases and herbal ways. For centuries, the healing of plants has been replaced by prayer and magic to the gods, and as a result, medical science has been carried out by the clergy for many years. All the civilizations who lived have determined their own method of treatment. Anatolian lands had the priority on pioneering on modern civilization. Undoubtedly, one of the most important branches that science pioneered is medicine. The history of medicine in Anatolia can be categorized as Mesopotamia and Egypt, Hittite, Chinese, Indian, Greek Civilizations, Roman Empire and Turkish-Islamic Civilizations. According to the religious belief in Mesopotamia, the diseases were caused by demons, evil spirits and the like. The priests were also involved in the healing of the diseases. The priests believed that prayer was the most important cure for disease treatment, and they approached the patients in this direction. Although the medical science in Egyptian Civilization in 4000 BC was seen as a treatment concept carried out by the priests, it is seen that the medicine was a little more developed than Mesopotamia. It is remarkable that most of the information about medicine written in the papyrus from the Egyptian Civilization is still valid today. In the 2000 BC, the Hittite civilization established a new culture in Anatolia and tried to treat the diseases with magic and various herbal medicine. In short, when we look at Mesopotamia,

---

<sup>a</sup> Prof., Erciyes University, [dundar@erciyes.edu.tr](mailto:dundar@erciyes.edu.tr)

<sup>b</sup> [rabiaemekli\\_1990@hotmail.com](mailto:rabiaemekli_1990@hotmail.com)

<sup>c</sup> [efefunda@yahoo.com](mailto:efefunda@yahoo.com)

Egypt and Hittite civilizations, it is seen that the priests played an important role in medicine and performed the treatments with magic and prayer. A new perspective in medicine has developed in Chinese civilization. Diseases are defined by a philosophical approach with Yin-Yang theory. A person's illness is proportional to the deterioration in body balance. Before treatment, the patient's whole body is observed and the treatment method is determined accordingly. Acupuncture is the most remarkable treatment method in Chinese civilization. In Indian Civilization, the approaches adopted in Chinese medicine are also seen. In Indian civilization, a good observation was very prominent for the diagnosis of the disease. Surgical procedures had developed in Indian medicine. It is considerable in Indian civilization, special institutions have been built for the patients' treatment. The most important period in Greek Civilization, where medicine is divided into three branches is the scientific period. In this period, medicine was separated from magic and religious symbols and the first steps of medicine were taken in scientific sense. The pioneer physicians such as Hippocrates were raised in this period. Knidos, the first medical school in history, was opened in ancient Greece in 700 BC before the scientific period of medicine. In the 5th century BC, Hippocrates established the school of medicine in ancient Greece on the island of Kos, separating philosophy from medicine and providing a scientific approach. In Roman Empire, there was no development or progress in the field of medicine, and it was observed that only the current medical knowledge could be transferred to the next generations. In general, the influence of advanced medicine in Islamic civilizations is seen in the Middle Ages. The works of Muslim scientists were translated into Latin and spread throughout Europe of the Middle Ages. The advancement of medicine, which laid the foundations of full-fledged hospitals and set a model for other civilizations, was experienced in Turkish-Islamic civilizations. The medicine, which was developed in the Turkish-Islamic Civilizations with the guidance of the Holy Quran, gained a scientific meaning. In Islamic Civilizations, the buildings were built where medical education was given and the patients' treated. The buildings named as hospitals now were known as darussifa, darussihha and sifaiye in Islamic Civilizations. The young people who wanted to be educated in medical science were educated here. It is very difficult to distinguish the medical science in the Seljuk State, which settled in Anatolia and expanded to the borders of Byzantium, from Islamic Civilizations. Seljuk State, which were given great importance to all kinds of science has also developed in the field of medicine. The books, which were authored by well-educated scientists, were translated and had tried to be applied in Europe.

---

Darussifas built in Islamic Civilizations were also built in Anatolian Seljuks. The patients were treated free of charge in these darussifas. The Darussifas were opened all over the country and provided important services. The most prominent of these darussifa is Gevher Nesibe Medical Madrasah and Darussifa, which is the first health institution built by Anatolian Seljuks. This darussifa is takes an important place in history because of being the first medical school in the world that also provides hospital services. Gevher Nesibe Medical Madrasah and Darussifa was built by Gıyaseddin Keyhusrev I, one of the Seljuk sultans, in memory of his sister in 1206. This building, which has undergone many restorations from past to present, now serves as the Gevher Nesibe Medical History Museum in Kayseri. In this review, we tried to give detailed information about Gevher Nesibe Medical Madrasah and Darussifa.

**Keywords:** History of Turkish-Islamic Arts, Medical Genetics, Medicine, History, Medical School, Gevher Nesibe.







## İSLÂM TARİHİNDE RASATHANELER

Ali BAKKAL<sup>a</sup>

### Öz

Bu makalenin amacı İslâm tarihinde kurulan rasathaneleri kronolojik olarak tespit etmek ve bu müesseseleri temel özellikleri itibariyle tanıtmaktır. Bilindiği gibi İslâm'dan önceki dönemlerde rasathane yoktu. Astronomik gözlemler genellikle nakledilebilir aletlerle yapılırdı. Müslümanlar, başlangıçta kabul ettikleri Batlamyus (ö. 168 yılı civarı) astronomi sisteminin bazı hatalar verdiğini görünce, bunları düzeltmek için uzun süre gözlem yapılması gerektiğine karar verdiler ve bunu gerçekleştirmek için rasathane kurdular. İslâm tarihinde ilk rasathanenin Emevîler döneminde Şam'da kurulduğuna dair bazı bilgiler varsa da, genel olarak araştırmacılar ilk rasathanenin Me'mun tarafından Bağdat'ta kurulan Şemmâsiye Rasathanesi olduğunu kabul ederler. Me'mun bir yıl sonra burada yapılan gözlemlerin sağlamlasını yapmak için Şam'da Kâsiyûn dağında ikinci bir rasathane kurdu. Bundan sonra rasathane kurmak İslâm devletlerinin geleneği haline gelmiş olup, Osmanlılar'ın sonuna kadar İslâm dünyasında elliye yakın rasathane kurulmuştur.

İslâm tarihinde kurulan rasathanelerin en önemlileri Fahrüddeve (Rey) (994), Melikşâh (İsfahan) (1075), Merâğa (1259), Semerkant (1408-1424 arası) ve İstanbul (1575-1580) rasathaneleridir. İslâm bilimi bu müesseselerde yapılan gözlemler sonucunda gelişti ve Batı'da Rönesans'ın temellerini oluşturdu. Ancak 1580 yılında İstanbul Rasathanesi'nin yıkılmasıyla, müslümanlar astronomide duraklama dönemine girerken, Avrupalılar teleskopun da icadıyla astronomiyi gün geçtikçe geliştirdiler. Rasathane-i Âmire'nin kurulmasıyla yeni bir başlangıç yapılmak istendiyse de bunda pek başarılı olunamadı. Bu makalede Emevîler'den Osmanlılar'ın yıkılışına kadar İslâm tarihinde kurulan rasathaneler tespit edilmiş ve bunlar hakkında kısa bilgi verilmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Astronomi, Rasathane, Merâğa Rasathanesi, Semerkant Rasathanesi, İstanbul Rasathanesi.



### OBSERVATORIES IN HISTORY OF ISLAM

The aim of this article is to determine the observations established in Islamic

<sup>a</sup> Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi, alibakkal52@gmail.com

history chronologically and to introduce these institutions in terms of their basic features. As it is known, there was no observatory in the periods before Islam. Astronomical observations were usually done with transportable instruments. When the Muslims saw that the Ptolemy astronomy system they initially accepted had made some mistakes, they decided that it was necessary to observe for a long time to correct them and set up an observatory to realize this. Although there is some information that the first observatory in Islamic history was established in Damascus during the Umayyad period, researchers generally accepted that the first observatory was the Semmâseiyeh Observatory established in Baghdad by *Me'mûn*. A year later, *Me'mun* had built a second observatory in Damascus on Mount Kasiyun to make observations. After that, establishing observatories became the tradition of Islamic states, and close to fifty observatories were established in the Islamic world until the end of the Ottomans.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



### Giriş

Başlangıçta Batlamyus'un (Ptoleme; M. S. 168 civarı) astronomik sistemini kabul etmekle birlikte, göksel hareketleri bütün ayrıntılarıyla bilmek isteyen İslâm astronomları bir süre sonra, sistemin tümünü benimsemekte zorlanmışlar, yeni gezegen tablolarına (zîc) ihtiyaç duymaya başlamışlardır. Bu yüzden, İslâm Dünyası'nda pek çok rasathane kurulmuş ve bu rasathanelerde yapılan gözlemlerle elde edilen değerler Batlamyus'un değerleri ile karşılaştırılarak düzeltilmesi gereken hususlar düzeltilmiş ve bu arada pek çok katalog (zîc) hazırlanmıştır. Rasathaneler ilk olarak İslâm Dünyası'nda ortaya çıkmış önemli araştırma kurumlarıdır. İslâm Dünyası'ndan önce İskenderiye'de bir rasathanenin varlığından söz edilmekle birlikte, bu rasathane organize bir kurum değildi. Organize bir kurum olarak rasathaneler ilk defa İslâm Dünyası'nda karşımıza çıkmaktadır.<sup>1</sup>

İslâm'dan önce rasathane "kurumunun" olası varlığının izleri hakkında yaklaşık iki yüz yıldır dile getirilen soruyu, 1931 yılında ünlü astronomi tarihçisi Ernst Zinner şöyle cevaplandırmıştı:

"Babilliler'de olduğu gibi, rasathaneler ya hiç olmadı, ya da çok kısa bir zaman için var oldu. Yunanlarda ise yüzlerce yıl boyunca bütün

<sup>1</sup> Yavuz Unat, "Battânî ve Zîc-i Sâbî Adlı Astronomi Eseri", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu (UHOS)* içinde (Şanlıurfa 2006), 1: 354-355.

gökyüzü olaylarını gözleme zorunluluğu gibi bir koşul mevcut değildi. Burada söz konusu olan, tek tek bireylerin tutkuları doğrultusunda şu ya da bu gökyüzü olayını gözlemlemeye önem vermeleri faaliyetiydi. Eudoxos'un (Platon'un öğrencisi), görüldüğü kadarıyla Mısırlılar'dan etkilenerek, Heliopolis yakınlarında, daha sonra ise Knidos'ta bir rasathanesi olduğu söylenmektedir. İskenderiye'deki kare holde bir ekvator halkası yüzlerce yıl boyunca görebilir durumda bulunmuş ve derslerde kullanılmıştı. Ama bunlardan, bir rasathane anlamı çıkarılamaz. Hipparkos (M.Ö.120), gözlemlerini taşınır araç-gereçlerle yapabiliyordu. Ptoleme'nin (Batlamyus) gözlemleri için de sabit araç-gereçlerin bir rasathanenin varlığı kabul edilemez."<sup>2</sup>

Yunanlılar dahil olmak üzere değişik kültürlerde binlerce yıldır yürütülen astronomi çalışmaları çok önemli bir seviyeye ulaşmakla birlikte, henüz bir rasathane kurma zorunluluğunu hissettirecek bir düzeye gelmemişti. Me'mûn'un (ö.833) dahi uzunca bir süre rasathane fikrine sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak, gittikçe yoğunlaşan astronomi çalışmaları ve bu alanda çalışan astronomi bilginlerinin sayısının artması, ölçüm ve gözlem için büyük aletlerin gerekliliği gibi hususlar bu iş için geniş kapsamlı bir binanın hazırlanmasını mecbur kılmıştır.<sup>3</sup> Daha sonra rasathane kurmak, astronomi çalışmaları için bir zorunluluk olarak görülmüş ve İslâm dünyasının çeşitli yerlerinde devlet destekli veya özel olmak üzere birçok rasathane kurulmuştur.

İslam tarihinde ilk rasathanenin Muâviye'nin (661-680) saltanatı döneminde Şam'da inşa edilmiş olduğuna dair bazı rivayetler vardır.<sup>4</sup> Ancak Muammer Dizer bu rivayetlerin emin kaynaklara dayanmadığını belirtir.<sup>5</sup> 9. yüzyılın başlarında Ahmed b. Muhammed en-Nihâvendî'nin (ö. 8. yüzyılın ikinci yarısı ile 9. yüzyılın ilk yarısı) Cündişâpûr'da yaptığı gözlemler sonucunda günümüze ulaşmayan *ez-Zîcû'l-müştemil* adlı bir zîc hazırladığı da bilinmektedir.<sup>6</sup> Ancak hiç kimse Nihâvendî'nin bu çalışmasını bir rasathanede yaptığından söz etmemiştir. Öyle anlaşılıyor ki Nihâvendî bu

<sup>2</sup> Fuat Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, çev. Abdurrahman Aliy, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA) ve T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı ortak yayını 2007, 2: 19.

<sup>3</sup> Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 2:19.

<sup>4</sup> İsmail Yiğit, "Emevîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 11 (İstanbul: TDV Yay., 1995), 100 (Yûsuf el-Uş, *ed-Devletü'l-Ümeviyye*, Dımaşk: 1985, s. 348'den naklen).

<sup>5</sup> Muammer Dizer, *Kandilli Rasathanesi*, (İstanbul: M.E.B. Kandilli Rasathanesi 50. Yıl Yayınları, 1973), 2.

<sup>6</sup> Dizer, *Kandilli Rasathanesi*, 2: Salim Ayduz, "Rasathâne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 34 (İstanbul: TDV Yay., 2007), 456.

çalışmasını uzun süreli ve sistemli gözlemlere değil, bazı seyyar astronomi aletleriyle yaptığı gözlemlere dayandırmıştı. Gözlemleri de uzun süreli değildi. Başta Fuat Sezgin olmak üzere araştırmacılar İslam tarihinde ilk kurulan gözlemevlerinin Me'mûn tarafından kurulan Şemmâsiye ve Kâsiyûn rasathaneleri olduğunu kabul ederler. Bu rasathanelerin kurulmasıyla birlikte sistemli ve uzun süreli gözlemler başlamıştır. En uzun süreli gözlemlerin yapıldığı rasathaneler, hükümdarlar tarafından tesis edilmiş olanlarıydı. Özel olsun devlet destekli olsun İslâm tarihinde kurulan rasathaneleri kronolojik olarak şu şekilde sıralayabiliriz:

### 1. Şemmâsiye Rasathanesi (827)

Abbasi Halifesi Me'mûn (198-218/813-833) bir astronomlar heyeti oluşturarak onlardan Batlamyus'un keşiflerini tahkik etmelerini, yeni astronomi tabloları hazırlamalarını ve güneş lekelerini incelemelerini istemişti.<sup>7</sup> Böyle bir talep yeni bir rasathane kurulmasını gerektiriyordu. Bu rasathane, 827 yılında Bağdat'ın Şemmâsiye semtinde kurulmuştur. Şemmâsiye'de daha çok Güneş gözlemlerinin yapıldığı anlaşılmaktadır. Yahyâ b. Mansûr'un rehberliğinde Şemmâsiye'deki gözlemlere Me'mun'un çoğu astronomları katılmış olmakla birlikte isimleri geçen kişiler Muhammed b. Musâ ile Sind (Sened) b. Ali'dir.<sup>8</sup>

### 2. Kâsiyûn Rasathânesi (828)

Halife Me'mûn, Şemmâsiye'nin kuruluşundan kısa bir süre sonra, Şam'ın kuzeyinde yer alan Kâsiyûn dağı üzerindeki Deyrimurrân Manastırı'nda ikinci bir rasathane kurdurdu. Kuruluş yerine nisbetle buna Kâsiyûn Rasathanesi adı verilmiştir. Burada 5 m. yüksekliğinde bir güneş saati ile iç yarıçapı 5 m. olan bir mermer duvar kadranı bulunmaktaydı. Kâsiyûn, Şemmâsiye'de elde edilen bilgilerin sağlamasını yapmak ve orada başlamış olan çalışmaları tamamlamak üzere kurulmuştu. Kâsiyûn'da daha çok güneş ve ayla ilgili gözlemler yapılmış, bunun yanı sıra gezegenlere ve sabit yıldızlara dair birtakım araştırmalar yapılarak bazı yıldızların bulunduğu konumlar tespit edilmiştir.<sup>9</sup>

Kâsiyûn Rasathânesi'nin çalışanları, Şemmâsiye'nin de çalışanlarıydı. Ancak bunlara rasathane için alet yapan Ahmed b. el-Buhturî, Alî b. 'Îsâ el-

<sup>7</sup> Will Durant, *İslâm Medeniyeti*, çev. Orhan Bahaeddin, (İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, ts.), 99.

<sup>8</sup> Unat, "Battânî ve Zîc-i Sâbî Adlı Astronomi Eseri", 1: 356; Mehmet Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 98.

<sup>9</sup> Aydüz, "Rasathâne", 457.

Usturlâbî ve İbn İshâk b. Kusûf'u da eklemek gerekir.<sup>10</sup>

Yahyâ b. Ebû Mansûr, Şemmasiye ve Kâsiyûn Rasathanelerinde yapılan gözlemleri arkadaşlarıyla birlikte değerlendirmiş ve *ez-Zîcû'l-Mümtehan* adıyla kitaplaştırmıştır.<sup>11</sup> Bu zîcte yer alan astronomi cetvelleri 200 yıl boyunca elden ele dolaşmış,<sup>12</sup> ve bu rasathanelerde yapılan gözlem türleri Batı'da ancak XVI. yüzyılda ilk defa Tycho Brahe (1546-1601) ile başlamıştır.<sup>13</sup>

Şemmâsiye Rasathanesi ile Kâsiyûn gözlemevi birbirlerini tamamlamaktaydı ve biri diğerinin yerini almak üzere kurulmuştu. Bu rasathanelerde, özenle hazırlanmış aletler, özel bir çalışma yeri, belirli bir faaliyet programını oluşturmak için birbirleri ile iş birliği yapan bilim adamlarından oluşan bir bilimsel heyet ve nihayet bilime büyük değer veren bir halife olan Me'mûn'un himaye ve yakın ilgisi gibi şartların hepsini bir arada bulmaktayız. Şemmâsiye'de yapılan güneş gözlemleri tatmin edici değildi. Bu yüzden çalışmalar Kâsiyûn Rasathanesi'ne taşındı. Kâsiyûn Rasathânesi sadece Ay ve Güneş'e ilişkin bir yıllık gözlem programı için kurulmuştu. Yavuz Unat, Bîrûnî'nin bu gözlemlerin 831-832 yıllarında yapıldığını fakat tamamlanmadığını söylediğini nakletmektedir.<sup>14</sup>

Ölçümlerin tamamlanamamasının ana sebebi güneş saatinin yetersizliği olmalıdır. Habeş el-Hâsib'in anlattığına göre Halife Me'mûn Hâlid b. Abdülmelik el-Merverrûzî'yi mümkün olan en iyi aletlerle gök cisimlerini bir yıl boyunca gözlemlemekle görevlendirmişti. Bîrûnî'nin anlattığına göre Me'mûn bu ölçümlerde kullanılmak üzere Deyrimurrân'a 5 m. uzunluğunda demir bir güneş saati çubuğu diktirmişti. Bu madenî çubuğu gündüz ayarlatmış, gece yeniden ölçtürmüş ve sıcaklık farkından dolayı demir çubuğun bir arpa tanesi kadar kısaldığını tespit etmiştir. Bu durumun ortaya çıkması üzerine Halife, güneş saati çubuğunun yılın tam uzunluğunu ölçmede kullanılmaya uygun olmadığı sonucuna vararak, hayal kırıklığına uğramıştı.<sup>15</sup>

Bu rasathanelerde yapılan en önemli çalışmalardan biri ekliptiğin<sup>16</sup>

<sup>10</sup> Unat, "Battânî ve Zîc-i Zâbî Adlı Astronomi Eseri", 1: 355.

<sup>11</sup> Aydüz, "Rasathâne", 457.

<sup>12</sup> Dizer, *Kandilli Rasathanesi*, 2.

<sup>13</sup> Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 99.

<sup>14</sup> Unat, "Battânî ve Zîc-i Zâbî Adlı Astronomi Eseri", 1: 355.

<sup>15</sup> Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, 2: 20.

<sup>16</sup> Yer'in Güneş çevresinde izlediği yörüngenin içinde bulunduğu düzleme ekliptik (tutulum) denir. Yörüngenin düzlemi, aslında Yer-Ay sisteminin kütleler merkezinin Güneş etrafındaki hareketi ile tanımlanmakla beraber ekliptik, sadece Yer dikkate alınarak belirlenir ve Ay'ın kütesinden dolayı eklenen hata ihmal edilir (Vikipedi).

eğiminin hesaplanması olmuştur. Yunanlılar bu eğimi  $23^{\circ} 51' 20''$  olarak bulmuşlardı. Me'mûn'un zamanında yapılan çalışmalarla bu eğim  $23^{\circ} 33'$  olarak bulunmuştur (830 yılı). Bu değer uzun süre, astronomların kabul ettikleri temel verilerden biri olarak kalmıştır.<sup>17</sup>

### 3. Benî Mûsâ'nın Özel Rasathanesi (840)

Özel rasathanelerin en eskisi Benî Mûsâ (Musaoğulları) olarak bilinen Muhammed, Ahmed ve Hasan kardeşlerin Bağdat'ta köprünün tak kapısına bitişik olan tarafında kendi evlerinde kurdukları rasathanedir. Benî Mûsâ 840-869 yılları arasında, gözlemlerini bu özel rasathanede sürdürmüşlerdir.<sup>18</sup>

### 4. Samerra Rasathanesi

Benû Mûsâ Samerra'da da bir rasathane kurmuşlardı. Rasathanenin önünde küre şeklinde bir aletleri vardı. Su ile çalışan bu aletle zodyakların<sup>19</sup> sinyalleriyle yıldız resimleri tesbit ediyordu. Gökte bir yıldız batınca, aynı anda resmi de cihazın içinde ufku gösteren dairenin altına doğru batarak kayboluyordu. Aynı yıldız tekrar doğunca, altta ufuk çizgisinin üzerinde resmi görünmeye başlıyordu.<sup>20</sup> Régis Morelon da Samerra'da özel bir rasathanenin kurulduğunu kabul eder.<sup>21</sup>

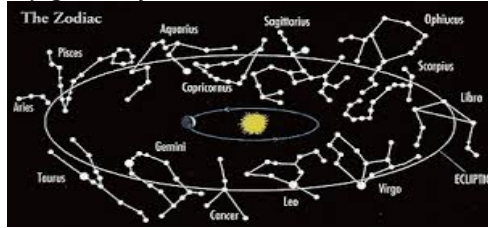
### 5. Mâhânî'nin Özel Rasathânesi (267/880 öncesi)

Ebû Abdullah Muhammed b. İsâ el-Mâhânî de özel rasathanesi olan astronomlardan biridir.<sup>22</sup> Özellikle ilm-i kırânâtla ilgilenen ve 239-252 (853-866) yılları arasında kıran (kavuşum, konjonksiyon), ay ve güneş tutulmaları

<sup>17</sup> Unat, "Battânî ve Zîc-i Zâbî Adlı Astronomi Eseri", 1:355.

<sup>18</sup> Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev. Zeki Megâmiz, (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1976), 3: 393-394; Dizer, *Kandilli Rasathanesi*, 2.

<sup>19</sup> Ekliptiğin iki yanında, aşağı yukarı 10 derece genişliğinde, içinde Güneş'in ve gezegenlerin döndüğü ve üzerinde on iki burcun eşit aralıklarla yer aldığı kuşak gökkubbe kuşağına Zodyak denir.



Zodyak Kuşağı

<sup>20</sup> Sigrid Hunke, *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi*, çev. Servet Sezgin, (İstanbul: Bedir Yayınevi 1975), 99.

<sup>21</sup> Régis Morelon, "İslam Astronomisinin Genel Bir İncelemesi", *İslam Bilim Tarihi*, Ed. Rüşdi Râşid, çev. Habip Türker ve Cemile İpar (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 26.

<sup>22</sup> Aydüz, "Rasathâne", 457.

üzerine rasatlar yapan ve resmi bir rasathanede çalışmamış olan Mâhânî'nin bu gözlemlerini kendisinin kurduğu özel rasathanesinde yapmış olduğu düşünülmektedir.

### 6. İbn Firnâs'ın Özel Rasathânesi (274/887öncesi)

İslam tarihinde ilk uçan kişi olarak bilinen Abbâs b. Firnâs, Kurtuba'daki evinde, içinde yıldızların, bulutların ve hatta gökte çakan şimşeklerin bile seyredilebileceği bir çeşit uzay laboratuvarı geliştirdi, uzayı temsil eden bir gök küresi yaptı.<sup>23</sup> Bu gökküresi bir nevi rasathane işlevini görüyordu.

### 7. Ebû Hanîfe ed-Dîneverî'nin Özel Rasathânesi (ö. 282/895)

Ebû Hanîfe ed-Dîneverî evinin çatısına kurduğu bir düzenekle astronomik gözlemler yapmış ve araştırmalarının sonucunu *Kitâbü'l-Envâ'* adlı eserinde açıklamıştır. Abdurrahman es-Sûfî 335/946 yılında Dîneverî'yi ziyaret ettiği zaman bu evin ayakta olduğunu ve kendisinin de bir süre bu evde kaldığını anlatmaktadır. Abdurrahman es-Sûfî, Dîneverî'nin ortaya koyduğu astronomi cedvellerine karşı bazı itirazlarda bulunmuştur. Bununla birlikte Birûnî, Dîneverî'ye çok güvendiğini söyleyerek *el-Âsârü'l-bâkiye*'sinde bu cedvellere yer vermiştir.<sup>24</sup>

### 8. Battânî'nin Özel Rasathânesi

Ünlü astronom Battânî (887-918) gözlem ihtiyacını karşılamak üzere Rakka'da kendi imkânlarıyla özel bir rasathane kurmuş olup, 887-918 yılları arasındaki gözlemlerini bu rasathanede yapmıştır. Régis Morelon'un anlatısına göre Battânî'nin kullandığı rasat araçları, tüpler içeren taşınabilir veya bir yerde yapılabilir ve kullanmaya devam etmek için başka bir yere nakledilebilir cinsten bakırdan yapılmış âletlerdi.<sup>25</sup> Battânî'nin kullandığı âletler arasında usturlab, gnomon, yatay ve düşey güneş saati, kürre, paralaktik cetveller, yarıçapı bir metreden büyük bir de duvar kuadranı gibi gözlem âletleri vardı.<sup>26</sup>

Battânî, rasathanesinde yaptığı gözlemleri *Zîc-i Sâbî* adlı astronomi katalogunda topladı. 911/912 yılından itibaren düzenlenen bu zîc, bu konuda yazılmış en geniş ve kapsamlı eserdir. Battânî, yaptığı gözlemler

<sup>23</sup> Kasım Kırbıyık, "Abbas b. Firnâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 1 (İstanbul: TDV Yay., 1988), 24; Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları - İlim ve Kültür Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 72.

<sup>24</sup> Muhammed Hamîdullah, "Dîneverî, Ebû Hanîfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 9 (İstanbul: TDV Yay., 1994), 356-358.

<sup>25</sup> Morelon, "İslam Astronomisinin Genel Bir İncelemesi", 29.

<sup>26</sup> Dizer, *Kandilli Rasathanesi*, 3.

sonucunda ekliptiğin eğimini dakik olarak belirlemeyi başardı. Güneş yılını 365 gün 5 saat 46 dakika 24 saniye olarak tespit etti. Güneş'in apojesinin boylamının Batlamyus'un gözlemlerinden bu yana  $16^0 47'$  arttığını ortaya koydu. Bu da, apoje ve periye noktalarının hareketli olduğu anlamına geliyordu. 880–881 yılları için bir sabit yıldızlar cedveli hazırladı. Presesyonun yıllık değerini  $54.5''$  ve ekliptiğin eğimini  $23^0 35'$  olarak belirledi.<sup>27</sup>

### 9. İbn Emâcûr'un Özel Rasathânesi (4./10. yüzyılın ilk yarısı)

Literatürde İbn Emâcûr künyesi, aslen Türkistan'ın Fergana bölgesinden olan Ebü'l-Kâsım Abdullah ile oğlu Ebü'l-Hasan Ali'yi ve onun azatlı kölesi Müflih b. Yûsuf için kullanılır. Ferruh Müftüoğlu "kaynaklarda İbn Emâcûrlar'ın çalıştığı herhangi bir rasathaneden bahsedilmediğini"<sup>28</sup> belirtmekle birlikte, Salim Aydüz, İbn Emâcûr'u özel rasathâne kuranlar<sup>29</sup> arasında zikreder. Doğrusu 272-321 (885-933) yılları arasında çok geniş gözlemler yapan ve birçok astronomi tablosu hazırlayan İbn Emâcûrlar, yaklaşık elli yıl süren bu gözlem ve ölçümlerini, rasathane denilebilecek tam teşekküllü mekânlarda yapmış olmalıdırlar. Nitekim kendi ifadelerinden çalıştıkları yerde yüksek bir platform üzerinde "târuma" veya "târüm" denilen gözlem yapmaya elverişli bir binanın mevcut olduğu anlaşıl-maktadır.<sup>30</sup>

### 10. Rey Rasathanesi (959)

Büveyhîler zamanında Ebü'l-Fazl İbnü'l-Amîd Rey'de bir rasathane kurmuş ve burada Ebü'l-Fazl el-Herevî ile Hâzin'in 12 Rebûlâhir 348'de (22 Haziran 959) güneşin irtifasını rasat etmişlerdir. Ayrıca bu bilgi, Herevî ve Hâzin'in yönetimleri altında bir grup astronomun çalıştığını ve bu rasathanede düzenli rasat faaliyetlerinde bulduklarını göstermektedir.<sup>31</sup>

### 11. Rüküddevle Rasathanesi (947-977 yılları arası)

Büveyhîler'in Cibâl kolu hükümdarlarından Rüküddevle (335-366/947-977) adına Rey'de bir rasathane yaptırıldığı bilinmektedir.<sup>32</sup> Bu rasathanenin Rey Rasathanesi'nden farklı bir rasathane olup olmadığını

<sup>27</sup> Unat, "Battânî ve Zîc-i Zâbî Adlı Astronomi Eseri", 1: 355.

<sup>28</sup> Ferruh Müftüoğlu, "İbn Emâcûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 19 (İstanbul: TDV Yay., 1999), 476.

<sup>29</sup> Aydüz, "Rasathâne", 457.

<sup>30</sup> Müftüoğlu, "İbn Emâcûr", 476.

<sup>31</sup> İhsan Fazlıoğlu, "Hâzin, Ebû Ca'fer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 17 (İstanbul: TDV Yay., 1998), 128.

<sup>32</sup> Lütüfî Göker, *Fen Bilimleri Tarihi ve Türk-İslâm Âlimlerinin Yeri* (Ankara: Elif Matbaacılık, 1981), 167.



bilmiyoruz. İkisi, aynı rasathane olabileceği gibi; Rüküddevle Rasathanesi, Rey Rasathanesi'nin yıkılmasından sonra onun yerine kurulmuş ikinci bir rasathane de olabilir.

### 12. Şîraz Rasathânesi (978-983 arası)

Büveyhî Hanedanının reisi İmâdüddeve Ali'nin erkek evlât bırakmadan vefat etmesi üzerine (949), Fars bölgesine Rüküddevle'nin oğlu Adudüddeve (338-372/949-983) hâkim olduğu gibi, 976'dan sonra Muizzüddeve'nin oğlu Bahtiyâr'ı bertaraf ederek Irak bölgesine de hakim oldu. Büveyhîler'in en güçlü hükümdarlarından biri olan Adudüddeve ilim adamlarına değer verir, her vesileyle onları mükâfatlandırır. Büyük astronomi bilginlerinden Abdurrahman es-Sûfi ile müneccim Ebü'l-Kâsım Ubeydullah, Adudüddeve'nin önde gelen hocaları arasında yer alıyorlardı.<sup>33</sup>

Adudüddeve Bağdat'ta kendi adına bir hastane kurdu gibi, Şîraz'da da bir rasathane kurmuş ve başına da Abdurrahman es-Sûfi'yi getirtmiştir. Sûfi burada arkadaşlarıyla birlikte uzun süreli gözlemlerde bulunmuş ve hesaplama çalışmaları yapmıştır.<sup>34</sup>

### 13. Bağdat (Şerefüddeve) Rasathanesi (988)

Kurucusuna izafeten bu rasathaneye *Şerefüddeve Rasathanesi* de denilmektedir. Büveyhîler'in Irak Kolu hükümdarlarından Şerefüddeve Ebü'l-Fevâris Şîrdîl (372-379/983-989) 378/988 yılında Bağdat'taki sarayının bahçesine büyük ölçekli gözlem âletlerinin kullanıldığı büyük bir rasathane yaptırdı. Tanınmış astronomi bilgini Ebû Sehl Vescân b. Rüstem el-Kûhî'yi bu rasathanenin başına getirdi. Rasathanenin binasının üstünde yaklaşık 12.5 m.lik (25 zira) bir kubbe vardı ve bu kubbenin ortasında güneş ışığının geçmesi için bir açıklık bulunuyordu. Bu rasathanede Kûhî'nin yanı sıra Abdurrahman es-Sûfi, Ebû Hâmid Ahmed es-Sâgânî ve Ebü'l-Vefâ Muhammed el-Bûzcânî gibi meşhur matematikçi ve astronomların gözlem yaptıkları tahmin edilmektedir. Kendine has bir binaya sahip olması ve büyük gözlem aletlerinin kullanılması sebebiyle bu rasathanenin Me'mûn tarafından kurulan rasathanelere karşı üstünlük sağladığı belirtilmektedir.<sup>35</sup> Ebû Sehl el-Kûhî bu rasathanede yedi yıldızı rasat etmişti.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Erdoğan Merçil, "Büveyhiler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 6 (İstanbul: TDV Yay., 1992), 497-499.

<sup>34</sup> Göker, *Fen Bilimleri Tarihi*, 167.

<sup>35</sup> Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, 2: 20; Dizer, *Kandilli Rasathanesi*, 3: Aydüz, "Rasathâne", 457; Merçil, "Büveyhiler", 499; Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 99.

<sup>36</sup> Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev. Zeki Megâmiz (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1976), 3: 394.

#### 14. Kâs Rasathanesi (Bîrûnî'nin Özel Rasathânesi)

Bîrûnî (380-385/990-995), on yedi yaşından yirmi iki yaşına kadar Kâs'ta çeşitli gözlemler yapmıştır. Daha on yedi yaşında iken 380/990 yılında yarıçapı 8 m. olan ve yarım derecelik bölümlere ayrılmış bir astronomik çember vasıtası ile Kâs boylamından güneşin yüksekliğini ölçerek şehrin enlem derecesini hesaplamayı başarmıştır. Bu âletin dışında onun gözlem ve ölçüm için kullandığı başka araç-geçerleri de vardı. Bu rasatlar sırasında Bîrûnî'nin gözleri rahatsızlanmış, bununla birlikte gözlemlerini terk etmeyerek gözlem için başka bir yol bulmuştur. Nitekim o, bundan sonraki gözlemlerini güneşin sudaki aksine bakarak devam ettirmiştir.<sup>37</sup>Kaynaklarda rasathane olarak adlandırılmasa da 16 metre çapında sabit bir astronomi aracının bulunduğu bu mekanı biz rasathane olarak değerlendiriyoruz.

#### 15. Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî'nin Özel Rasathânesi

Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî (940-998) çalışmalarını iki farklı rasathanede yürütmüştür. Bunlardan birisi Bağdat'ta Şerefüddeve ve diğeri ise kendi özel rasathanesidir. Bu ikincisinde onun büyük boyutlu aletler yaparak dakik gözlemlerde bulunduğu söylenmektedir.<sup>38</sup>

#### 16. Endülüs'te Özel Rasathaneler

Kaynaklarda Mecrîtî,<sup>39</sup> İbnü'l-Gurbâlî (ö. 403/1013),<sup>40</sup>İbnü'z-Zerkâle (ö.493/1100),<sup>41</sup> Câbir b. Eflah (12. yüzyılın ilk yarısı)<sup>42</sup> ve Bitrûcî (13. yüzyıl başı)<sup>43</sup> gibi Endülüslü astronomların gözlem yaptıkları belirtilmektedir. Ancak aynı kaynaklar gözlem konusunda ayrıntılı bilgi vermemekte, sadece Câbir b. Eflah'ın 1184-1196 yılları arasında İşbiliye (Sevilla) Ulu Câmii'nin minaresini bir rasathanenin gözlem kulesi gibi kullandığını kaydetmektedir. Bu bilgiyi veren Sâlim Aydüz, Mağrib ve Endülüs'te rasathane faaliyetlerine

<sup>37</sup> Güney Tümer, "Bîrûnî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 6 (İstanbul: TDV Yay., 1992), 207.

<sup>38</sup> Régis Morelon, "Doğu İslam Dünyasında 8. ve 11 Yüzyıllar Arasında Astronomi", *İslam Bilim Tarihi*. Ed. Rüşdi Râşid. çev. Habip Türker – Cemile İpar. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 80.

<sup>39</sup> Ömer Mahir Alper, "Mecrîtî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 28 (İstanbul: TDV Yay., 2003), 278-279.

<sup>40</sup> Ömer Mahir Alper, "İbnü'l-Gurbâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 21 (İstanbul: TDV Yay., 2000), 50.

<sup>41</sup> Muammer Dizer, "İbnü'z-Zerkâle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 21 (İstanbul: TDV Yay., 2002), 243-245.

<sup>42</sup> Muammer Dizer, "Câbir b. Eflah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 6 (İstanbul: TDV Yay., 1992), 532-533.

<sup>43</sup> Mahmut Kaya, "Bitrûcî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 6 (İstanbul: TDV Yay., 1992), 229-230.

pek rastlanmadığını da ifade etmektedir.<sup>44</sup> Fuat Sezgin de İslâm dünyasında kurulan rasathanelerin yerini gösterdiği haritada Endülüs'te herhangi bir yer işaretlememiş;<sup>45</sup> ayrıca "Mağrib ülkeleri ve Müslüman İspanya, İslâm dünyasının doğusunda ulaşılan rasathane gelişimini kavrayıp benimsememiş ve en iyi şartlarda Me'mûn dönemi seviyesinde kalmıştır"<sup>46</sup> değerlendirmesinde bulunmuştur.

Bu bilgiler doğrultusunda Endülüs'te devlet eliyle kurulmuş bir rasathanenin bulunduğunu söyleyemeyiz. Ancak birçok astronomi bilgininin gözlem yaptığı dikkate alındığında bunlardan bazılarının küçük çaplı da olsa özel bir rasathane kurmuş olduklarını söyleyebiliriz. Meselâ Sâid el-Endelüsî (ö.462/1070) Tuleytula'da bir rasathane kurmuş olup gözlem yaparken Müslüman ve Yahudi bilginlerin katkılarından yararlanmışır.<sup>47</sup> Diğer taraftan yeni icad edilen bazı astronomi aletleriyle yüksek yerlerden gözlem yapma imkânı da sağlanmış bulunuyordu.

### 17. Fahrüddeve (Rey) Rasathânesi (384/994)

İslâm tarihinde mutlak olarak Rey Rasathanesi denildiği zaman Fahrüddeve rasathanesi akla gelir. Bağdat Rasathânesi'nden en fazla altı yıl sonra Büveyhî hükümdarlarından Fahrüddeve Ebû'l-Hasan Ali b. Rûknüddeve (366-387/976-997), astronom Ebû Hâmid b. el-Hıdr el-Hucendî'nin arzusunu yerine getirmek üzere 384/994 yılında Tahran'ın 12 km. güneyinde bulunan Rey kentinde bir rasathane kurdu. Hucendî, bu rasathanede güneş'i gözlemek için karanlık oda ilkesine dayanarak çok geniş bir sekstant (südüs) tasarlayıp yaptı. Bu sekstanta kurucusuna nisbetle "Fahredden Sekstantı" adı verilmiştir. Binanın çatısında karanlık bir oda vardı ve bu odanın gökyüzüne bakan tarafında küçük bir delik bulunuyordu. Rasathanenin ana binası, genişliği 20 m., yüksekliği 10 m. civarında ve birbirine 3,5 m. mesafede olan iki paralel duvardan oluşmaktaydı. Rasathanenin en önemli unsuru 20 m. çapındaki sekstanttı. Bîrûnî bu rasathanede büyük ölçekli âletlerin varlığından bahseder. Hucendî, 914 yılında ekliptik düzlemin eğimini 23:32,19 ve Rey'in enlemini de 35:34,39 olarak hesaplamıştır. Ayrıca sekstantın yardımıyla ekliptik (tutulmuş) eğimin sürekli küçüldüğünü gözlemlemiştir.<sup>48</sup>

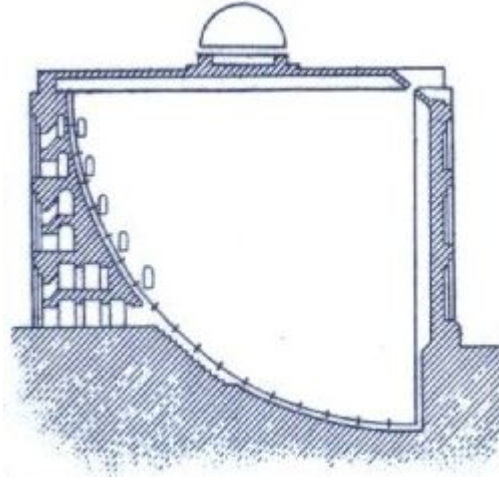
<sup>44</sup> Aydüz, "Rasathâne", 457.

<sup>45</sup> Bk. Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 2: 24.

<sup>46</sup> Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 2: 23.

<sup>47</sup> Mahmut Kaya, "Sâid el-Endelüsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 35 (İstanbul: TDV Yay., 2008), 556-557.

<sup>48</sup> Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 2: 25; Morelon, "İslam Astronomisinin Genel Bir İncelemesi", 28-29.



Şekil 1: Fahreddin (Fahrî) sekstantı

### 18. Mukattam Rasathânesi (Mısır) (365-386/975-996)

Ebü'l-Hasan İbn Yûnus'un (ö.399/1009) Kahire'de Fâtımî halîfeleri Aziz-Billâh (365-386/975-996) ve Hâkim Biemrillâh'ın (386-411/996-1021) desteğiyle kurduğu rasathanede küçük çaplı gözlem araçlarıyla çok sayıda gözlem yaptığı bilinmektedir. Mukattam dağında bulunan ve Dârülhikme'nin bir parçası olduğu bilinen rasathanenin devlete ait olduğu tahmin edilmektedir.<sup>49</sup>

Muammer Dizer'in tespitlerine göre bazı popüler eserlerde İbn Yûnus'un çok iyi donatılmış bir rasathanede çalıştığı belirtilmekteyse de, bilim tarihi verilerine göre o dönemde tam donanımlı bir rasathane mevcut değildi. Bununla birlikte klasik kaynaklar Hâkim'in Kahire yakınındaki Mukattam dağında bazı astronomi aletleriyle donatılmış bir kasrının bulunduğu ve İbn Yûnus'un da Zühre (Venüs) gezegenini gözlemek için buraya gittiğini<sup>50</sup> kaydetmektedir.

Corci Zeydan, bu rasathanenin 411/1011 yılında kurulduğunu yazar.<sup>51</sup> Ancak bu tarihte Hâkim Biemrillâh hayatta olmakla birlikte İbn Yunus vefat etmiş olduğundan bu bilginin doğru olmadığını söyleyebiliriz.

Öyle anlaşılıyor ki Mukattam'da Aziz-Billâh veya Hâkim Biemrillâh tarafından yaptırılıp rasat yapmaya elverişli bir mekân vardı ve İbn Yunus burada rasat yapmıştı. Ancak Hâkim Biemrillâh'ın sonradan daha geniş

<sup>49</sup> Dizer, *Kandilli Rasathanesi*, 3; Aydüz, "Rasathâne", 457.

<sup>50</sup> Muammer Dizer, "İbn Yûnus, Ebü'l-Hasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 20 (İstanbul: TDV Yay., 1999), 451.

<sup>51</sup> Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 3: 394.

kapsamlı bir rasathane kurma çabası içerisinde olduğu, fakat bu hususta başarılı olamadığı söylenebilir.

### 19. İbn Yunus'un Özel Rasathanesi (1009 öncesi)

Ebü'l-Hasan İbn Yunus'un (ö.399/1009) *ez-Zîcû'l-Hâkimî* adlı eseri, İslâm dünyasında hazırlanmış en kapsamlı astronomi cetvellerinden biridir. Ancak o, gözlem kayıtlarındaki titiz tutumuna rağmen kendi gözlemlerinde ne tür astronomi aletleri kullandığına dair yeterli açıklama yapmamıştır. Öyle anlaşılıyor ki İbn Yûnus, Fâtımî halifeleri Aziz-Billâh ve Hâkim Biemrillâh'ın kurdukları Birinci Mukattam Rasathanesi'nde bazı gözlemler yapmakla birlikte buradaki rasat aletleri yeterli olmadığından, kendisinin de ifade ettiği gibi Karâfe'deki İbn Hasr el-Mağribî Câmii ile Fustat yakınlarında yer alan büyük dedesi Yunus'a ait evi rasathane olarak kullanmıştır. Zîcinin Leiden nüshasına düşülmüş bir not da, gözlemlerini Birketü'l-Habeş mevkiinde yaptığını belirtmektedir<sup>52</sup> Bu durumda onun özel rasathane olarak iki ayrı yeri kullanmış olduğunu söyleyebiliriz.

### 20. Hemedan Rasathanesi (1023 civarı)

İbn Sînâ, İsfahan, Hemedan ve Yezd eyaletinin yerel idarecisi olan Alâüddeve b. Kâkûyâ'ya (398-434/1007-1041) eski astronomik gözlemlere dayanarak yapılmış olan geleneksel takvimlerin yanlışlarla dolu olduğunu söylemişti. Bunun üzerine Alâüddeve, Hemedan'da bir rasathane kurmuş, İbn Sînâ'yı da bu konuda gözlem yapmakla görevlendirmişti. Ayrıca Alâüddeve gerekli maddi desteği de veriyordu. İbn Sînâ gözlem işini, öğrencisi Ebû Ubeyd el-Cûzcanî ise alet yapım işini üzerlerine almıştı. Yapılan gözlemler özellikle Alâüddeve ile yapılan seyahatler sebebiyle zaman zaman kesilmişse de, elde edilen sonuçlar İbn Sînâ tarafından *Kitâbü'l-'Alâî (Dânişnâme-i 'Alâî)* adlı eserinde kaydedilmiştir.

Hemedan Rasathanesi hakkında elimizde kesin bilgiler bulunmamakla birlikte, rasathanenin kuruluş amacına uygun bir şekilde yapıldığı ve burada çeşitli gözlem âletlerinin olduğu anlaşılmaktadır. Hatta o döneme kadar hiç bilinmeyen bazı aletler bu rasathanede bulunuyordu.<sup>53</sup> Aletlerden biri mikrometreye benziyordu ve ilk defa bu rasathanede kullanılmıştı.<sup>54</sup> İbn Sînâ'nın anlattığı ve muhtemelen kendisinin bulduğu bu alet, önceki aletlerden dakika ve derecelerin okunmasını çok daha kesin ve bağımsız bir şekilde verip yeni görüş sistemi sağladığı için özel bir ilgiyi hak

<sup>52</sup> Dizer, "İbn Yûnus, Ebü'l-Hasan", 451.

<sup>53</sup> Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 2: 21.

<sup>54</sup> Bayraktar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 99. (Bu âlet hakkında bk. Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 2: 26-27.

etmektedir.”<sup>55</sup>

### 21. Benî A'lem Rasathânesi (425/1043)

Corci Zeydan'ın verdiği bilgiye göre, Benî A'lem olarak bilinen birkaç kardeş Bağdat'ta 425/1043 senesinde kendi adlarıyla bilinen bir rasathane kurmuşlardı.<sup>56</sup> Ancak bu rasathane hakkında daha fazla bilgiye sahip değiliz.

### 22. Yinânî Rasathânesi (Şam) (11. yüzyılın ortaları)

Yine Corci Zeydan, *Vefâtü'l-vefiyât* müellifinden Şam kıtası hududunda Yinânî adıyla anılan bir rasathane inşa edilmiş olduğunu nakletmektedir.<sup>57</sup> Bu rasathanenin 11. yüzyılın ortalarında kurulmuş olduğunu tahmin ediyoruz.

### 23. Melikşâh (İsfahan) Rasathanesi (1075)

Melikşah zamanında İran'da Yezdicerd takvimi kullanılıyordu. Bu takvim eski Mısır takviminden alınmıştı. Toplamda 365 tam günlük bir takvimdi. Her biri otuzar gün çektirilen on iki ay, artı beş gün eklemeli bir takvimdi. Bu takvim, 365,1/4 günlük İskender (Jülyen) takvimine göre yılda 1/4 gün hesabıyla dört yılda bir gün gerilemekteydi. Jülyen takviminin adı değiştirilmiş bir şekli olan İskender takvimi de bu ölçüde olmamakla birlikte o da hata veriyordu. Meselâ ilkbahar ılınımı 632 yılında 18 Mart'a gelirken 134 yılda bir gün gerileyerek Melikşah döneminde 15 Mart'a düşmüştü. Oysa devlet idarecilerinin ve astronomi bilginlerinin en çok istediği şey, yılbaşının binyıllar boyunca değişmeden kalmasıydı. Selçuklu Sultanı Celâleddin Melikşah (465-485/1072-1092), Ömer Hayyâm'dan takvimdeki bu hatanın düzeltilmesini istedi.<sup>58</sup> Bu düzeltmenin yapılabilmesi için. Melikşah büyük paralar harcayarak 467/1075 yılında Melikşah Rasathanesi veya İsfahan Rasathanesi adıyla bilinen rasathaneyi kurdu.

Bu rasathanede Ömer Hayyâm başkanlığında Ebü'l-Muzaffer el-İsfizârî, Meymûn b. en-Necîb el-Vâsîtî, Abdurrahman Haris ve Muhammed Hâzin gibi astronomi bilginleri çalıştı.<sup>59</sup> Bazıları bunlara Muhammed b. Ahmed el-Me'murî el-Beyhakî ve Ebü'l-Abbâs el-Levkerî gibi isimleri de ilave etmektedir. Bu rasathanede yapılan gözlem faaliyetleri Melikşah vefat edinceye kadar otuz yıl boyunca devam etmiştir.<sup>60</sup>

<sup>55</sup> Morelon, "İslam Astronomisinin Genel Bir İncelemesi", 29.

<sup>56</sup> Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 3: 394.

<sup>57</sup> Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 3: 394.

<sup>58</sup> A. Netaci Akgür, "Celâlî Takvimi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 7 (İstanbul: TDV Yay., 1993), 257-58.

<sup>59</sup> Dizer, *Kandilli Rasathanesi*, 3.

<sup>60</sup> Akgür, "Celâlî Takvimi", 257-58.

Ön çalışmalar tamamlanınca Yazdicerd takvimini düzeltmek yerine mevsimlere tam uyum gösterecek yeni bir takvim hazırlamanın daha doğru olacağına karar verildi. Uzun süreli gözlemler sonucunda güneş yılı uzunluğu 365.2424 (modern ölçümlere göre gerçek uzunluk 365.2422) gün olarak tesbit edildi ve Celâlî Takvimi hazırlandı. Bu takvimdeki hata payı 5000 yılda 1 gündür. Oysa günümüzde kullandığımız Gregorian 3330 yılda 1 günlük hata vermektedir.<sup>61</sup>

Ömer Hayyâm'ın otuz yıl boyunca gözlem yaptığı bu dönem tam bir Satürn (Zühal) devrimi dönemidir. Zira o devirde Satürn'ün Dünya'ya en uzak gezegen olduğu düşünülüyordu.

Melikşah Rasathanesi, çok iyi planlanmış bir yapıyla desteklenen, uzun süreli bir etkinliğe sahip resmî bir rasathanedir. 13. yüzyılın ikinci yarısında kurulmuş, iyi bir kayıt sistemine sahip olan ve İslâm astronomi tarihinin dönüm noktalarından birini oluşturan Merâğa Rasathanesi tamamen bu geleneğe dayalı olarak inşa edilmiştir.<sup>62</sup>

#### 24. Kahire Rasathanesi (1120-1125)

Fatımî Halîfesi Âmir-Biahkâmillâh Ebû Ali el-Mansûr (495-524/1101-1130) döneminde, vezîr el-Efdal Ebû Kâsım Şâhinşâh b. Emîr el-Cüyûş Bedr'in (ö.515/1121) emri ile bir rasathane kurulmaya başlanmış ve bu iş halefi Ebû Abdullah el-Me'mûn el-Batâihî'nin (519/1125) yardımlarıyla 1120-1125 yıllarında bitirilmiştir. Yine Mukattam dağında inşa edilmiş olan bu rasathane ne yazık ki uzun ömürlü olmamıştır.<sup>63</sup>

Vezir Efdal, kendisine Suriye'den getirilen takvimlerdeki bilgilerle kendi astronomlarının verdiği bilgiler arasında farklılık olduğunu görünce Kahire'de bir rasathane kurma kararı aldı. Bu işi gerçekleştirme görevi de hekim ve astronom Ebû Sa'îd İbn Karaka'ya verdi. Bu rasathanede Azimut'u dakikalara göre belirlemeye yarayacak 5 m. çapında bakırdan yapılmış büyük bir gözlem aleti vardı. Bu rasathane için yapılmış olan büyük boyutlu aletlerden birisi de, yaklaşık 2,5 m. (5 zira) çapındaki halkalı bir küre (zâtü'l-halak) idi. Başlangıçta bu kürenin Fil Câmii'nin terasına yerleştirilmesi düşünülmüştü. Ancak sonradan Cüyûşî Mescidi'nin terasına

<sup>61</sup> Yavuz Unat, "Ömer Hayyâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 34 (İstanbul: TDV Yay., 2007), 66-68; a.mlf. *İlk Çağlardan Günümüze Astronomi Tarihi*, Ankara 2001, s. 100; Hüseyin Gazi Topdemir - Yavuz Unat, *Bilim Tarihi*, Ankara 2008, s. 98-102; Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 99-100

<sup>62</sup> Morelon, "İslam Astronomisinin Genel Bir İncelemesi", 31.

<sup>63</sup> Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 2: 21; Dizer, Kandilli Rasathanesi, 4; Aydüz, "Rasathâne", 457.

yerleştirilmiştir.<sup>64</sup>

Endülüslü filozof, şair, müzisyen, tabip, tarihçi, astrolog ve mühendis Ebü's-Salt ed-Dânî'nin(ö. 529/1134), Halife Âmir-Biahkâmillâh döneminde (1101-1130) Kahire'ye giderek oraya yerleştiği ve Mısır'da iken Kahire dışında Karâfe yakınlarındaki bir vadide bulunan rasathanede gözlem yaptığı ifade edilmektedir.<sup>65</sup> Yüksek bir ihtimalle sözü edilen rasathane vezir Efdal'in kurmaya başladığı bu İkinci Mukattam Rasathanesi'dir.

### 25. Selçuklu Rasathanesi (524/1130)

524/1130 yılında Bağdat'ta Selçuklu sultanının sarayında Bedî' el-Usturlâbî idaresinde bazı astronomik rasatlar gerçekleştirilmiştir. Bu durum sarayda bir rasathane kurulduğu anlamına gelir. Bedî' el-Usturlâbî daha önce Hâmid b. Hıdır el-Hucendî tarafından tek bir enlemi ölçmek için yapılmış olan rasat aletleri üzerinde çalışarak onları geliştirmiş ve bu çalışmalar sonunda birkaç enlemi ölçmek mümkün olmuştur. İsfahan'dan gelip Bağdat'ta çeşitli gözlemlerde bulunan Bedî' el-Usturlâbî, Halife Müsterşid-Billâh'ın takdirlerine mazhar olmuş, hatta onun verdiği paralarla büyük bir servete kavuşmuştur.<sup>66</sup>

### 26. İşbîliye Rasathanesi (591/1195-6)

Endülü's'te rasathane kurulması konusundaki şüpheler biraz da İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinde böyle bir kayda rastlanmamasından kaynaklanmaktadır. Muvahhidîn meliklerinden Sultan Yakûb el-Mansûr, hicrî 591 yılında Endülü's'e gelerek Arake Savaşı'nı kazanınca bu zaferin bir şükran nişanesi olarak İşbîliye'de bir cami inşa ettirdi. Ebü'l-Leys es-Sıkkilî tarafından da yanına ikiyüz ayak yüksekliğinde bir rasathane inşâ edildi. Bu rasathanede elli sene süren gözyüzü gözlemlerinden sonra bir takvim hazırlanmıştı. Kral Fernando şehri istila edince rasat aletlerini kaldırtıp kulenin tepesine çan ve haç astırdı. Bu rivayet bütün Frenk tarihlerinde bulunmaktadır ve onlardan tercüme edilmiştir.<sup>67</sup>

### 27. Merâga Rasathânesi (657/1259)

İslâm tarihinde tam teşkilatlı ilk büyük gözlemevi Merâga Rasathanesidir. İlhanlı hükümdarı Hülâgû bu rasathaneyi, Bağdat'ı aldıktan

<sup>64</sup> Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 2: 21-22.

<sup>65</sup> Cemil Akpınar, "Ebü's-Salt ed-Dânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 10 (İstanbul: TDV Yay., 1994), 340-342.

<sup>66</sup> Ferruh Müftüoğlu, "Bedî' el-Usturlâbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 15 (İstanbul: TDV Yay., 1992), 322; Dizer, *Kandilli Rasathanesi*, 4.

<sup>67</sup> Ziya Paşa, *Endülü's Tarihi*, Sadeleştiren: Yasemin Çiçek (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012), 501.



bir sene sonra, İran toprakları içindeki Merâğa şehrinde Nasîrüddîn-i Tûsî'ye kurdurmuştur.<sup>68</sup> Rasathanenin inşasına 1259 yılında başlanmış olmakla birlikte, 1270 yılı civarında Hülâgû'nun ölümünden (1265) birkaç yıl sonra tamamlandığı anlaşılmaktadır. Bu kurum, gözlem aletlerinin zenginliği ve rasathanede çalışan bilim adamlarının sayısı ve seçkinliği bakımından daha önce kurulmuş olan rasathanelerden çok ileriydi.<sup>69</sup>

Tebriz'in yaklaşık 80 km. güneyinde Urmiye Gölü'nün 29 km. doğusunda Rasad Dağı olarak adlandırılan ve 512 m. uzunluğunda, 220 m. eninde, 110 m. yüksekliğindeki tepe üzerinde inşâ edilen rasathane kompleksinde şu yapılar mevcuttur:

Doğu-batı ve kuzey-güney duvarları,  
Rasathanenin merkez kulesi,  
Beş dairesel bölüm,  
Dörtgen salon,  
Kütüphane,  
Konferans salonu,  
Atölye,  
Eyvanlı merkez yapı,  
Taş kaldırım,

Rasathanenin harap olmasından sonraki dönemden kalan taşra yerleşim yeri.

Tepe, 139 m. uzunluğunda, 1.10 m. genişliğinde bir duvar ile iki bölüme ayrılmıştır. Bütün binaları ve gözlem aletleri için öngörülen mekanları içeren güney bölümü 280 x 220 metrelik bir yüzeye sahiptir. Kuzey bölümü de yaklaşık 220 m. uzunluğunda olup eni kuzeye doğru azalmakta ve 220 m. ile 50 m. arasında değişmektedir. Merkezî kule 28 m. çapındadır. Kule içerisinde kurulmuş sekstanttan ve karşılıklı yayılmış merdivenden sadece 5.55 metrelik bir bölüm geriye kalmıştır. Bu kalıntı kısım, Fahrüddeve (Rey) ve Semerkant rasathanelerinin aksine, sekstantın yer altına yerleştirilmediğini göstermektedir. Bu sekstantın yarıçapı muhtemelen 10 ilâ 12 metre arasında bir büyüklüğe sahipti. Merkezî kulede sekstantın her iki yanında bulunan yerler muhtemelen çalışma odaları ve bilim adamlarının barındıkları meskenlerdir. Daire biçimindeki beş temel,

<sup>68</sup> Dizer, *Kandilli Rasathanesi*, 4.

<sup>69</sup> Hüseyin Gazi Topdemir ve Yavuz Unat, *Bilim Tarihi* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2008), 114-115.

astronomik gözlemlerin halkalı küre, duvar kadranı, gündönümü halkası veya ekinoksal halka gibi özel büyük aletlerle yapıldığı silindirik kulelerin kalıntılarından ibarettir. Aynı zamanda idarecilik görevi bulunan Nasfduddin-i Tusî'nin yanı sıra bu rasathanede birisi Çinli olmak üzere on beş astronomi ve matematik bilgini çalışmıştır. Müeyyedüddîn el-Urdî, Muhyiddîn b. Ebü's-Şükr el-Mağribî, Kutbüddîn-i Şîrâzî, Esîrüddîn el-Ebherî, Necmeddîn Debîrân, Fahreddîn el-Ahlâtî, Rükneddîn b. Şerefeddîn el-Âmulî ve Ali b. Ömer el-Kazvînî burada çalışan bilginler arasında yer almaktadır.<sup>70</sup>

Merâga Rasathânesi'nin aletleri genellikle Müeyyedüddîn el-Urdî ile oğlu Muhammed tarafından yapılmıştır. Daha Şam'dayken astronomi aletlerinin imal edilmesi konusunda adını duyurmuş olan Müeyyedüddîn el-Urdî'nin rasathaneye kazandırılması büyük şans olmuştur. Merâga Rasathânesi için imal edilen aletlerden Muhammed el-Urdî tarafından imal edilen gök küresi<sup>71</sup> dışında günümüze herhangi bir şey intikal etmemiştir. Ancak, Müeyyedüddîn'in burada kullanılan aletleri iyice tasvir etmiş olması, bunların yeniden zihinde canlandırılmalarına ve rekonstrüksiyonlarının yapılmasına imkân sağlamıştır.<sup>72</sup>

Müeyyedüddîn eserinde on tane aleti tanıtmış ve bunlardan üçünün kendi buluşu olduğunu vurgulamıştır. Bunlar Çift kadranlı alet, Çift bacaklı alet ve Mükemmel alet'tir. Rasathanede kullanılan diğer aletler şunlardır: Duvar kadranı, Çemberli küre, Gündönümü halkası, Ekinoksal çember, Hareket edebilir nişangâhlı alet, Yükseklik ve azimut ölçme aleti, Dikey ölçek üzerinden sinüs belirleme aleti, Gök küresi. Bu aletlerden, yarıçap uzunluğu yaklaşık 2,5 metre civarında olan duvar kadranı, güneşin yüksekliğini, ekliptik eğimi ve gözlem yerinin enlemine belirlemeye yaramaktaydı. Gündönümü halkasıyla, kutup yıldızı dolayındaki yıldızların görünürdeki yörüngelerinin en alt ve en üst tepe noktalarının gözlemlenmesi yoluyla kutup yükseliği bulunabiliyordu. Bu tarzda sonradan Avrupa'da Yakup Sopası olarak tanınan bir aletle kutup yükseliğini tespit etme, Hind Okyanusu'nda denizcilik biliminin temel yöntemi olmuştu. Hareket edebilir nişangâhlı alet, güneş ve ayın görünürdeki çaplarını belirlemeye ve onları gözlemlemeye yaramaktaydı. Çift kadranlı alet ile yıldızların yükseklikleri ve azimutları bulunuyordu. Çift bacaklı alet, gök cisimlerinin meridyen dairesindeki yüksekliklerini (evc) bulmaya hizmet etmekteydi. Yükseklik ve

<sup>70</sup> Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 2: 28-33.

<sup>71</sup> Bu kürenin orijinali 1562 yılından önce Avrupa'ya ulaşmış ve o zamandan beri Dresden'de matematik-fizik salonunda muhafaza edilmektedir (Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 2: 33, 52).

<sup>72</sup> Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 2: 33.

azimut ölçme aleti ile Dikey ölçek üzerinden sinüs belirleme aletleri, ismiyle müsemma olan araçlardandı. Mükemmel alet, bir yıldızın yüksekliğini ve azimutunu belirleme işine bağlı olarak, bir dizi astronomi probleminin çözümüne yardımcı olmaktadır.<sup>73</sup>

Bu aletlerden bazıları, Tycho Brahe'nin üç yüzyıl sonra Hven adasındaki rasathanesi (1576-1597) için inşâ ettiği aletlere model olarak karşımıza çıkmaktadır. Merâğa Rasathanesi bilginlerin burada kullandıkları astronomik âletlerin, 16. ve 17. yüzyıllarda Avrupa rasathanelerinde kullanılan âletlerle bile mukayese edilebilir şekilde mükemmel oluşu, ayrıca dikkate değer bir husustur.

Yeni gözlemler yaparak bir zîc hazırlamak için kurulan rasathanedeki gözlem ve hesap faaliyetleri on iki yıl devam etmiş ve 670/1271 yılında *Zîc-i İlhânî* meydana getirilmiştir. Bu zîc, uzun süre astronomların elinden düşmemiş ve bir başvuru kitabı olarak kullanılmıştır. Çalışan âlimler yanında içindeki gözlem aletlerinin büyüklüğü ve hassaslığı, yapılan gözlemlerin dakikliği, Merâğa Rasathanesi'ni İslâm medeniyetinde en önemli gelişmelerin kaydedildiği rasathane konumuna getirmiştir. 703/1304 yılı civarında yapılan gözlemlerle *Zîc-i İlhânî*'nin bazı hataları düzeltilmiş ve rasathanenin faaliyeti 1339 yılına kadar devam etmiştir. Bu rasathanede ayrıca Jüpiter'in (Müşteri) dönüşü periyodu da hazırlanmıştır. Bu haliyle Merâğa Rasathanesi, İslâm dünyasında uzun ömürlü olan rasathanelerden birisi olmuştur. Merâğa Rasathanesi, sadece bir gözlemevi niteliğinde değildi; içerisinde başta astronomi ve matematik derslerinin verildiği bir bilim akademisi ve bir üniversite özelliğine de sahipti. İçinde sayısı dört yüz bin cilt civarında kitap içeren zengin bir kütüphanesi vardı. Bu kitaplar Suriye, Irak ve İran'da çeşitli şehirlerin yağmalanması sırasında toplanıp buraya getirilen kitaplardı. Burada çalışan hizmetlilerin ve akademik personel ile diğer giderlerin büyük bir kısmı vakıf gelirleriyle karşılanmaktaydı. Bildiğimiz kadarıyla, vakıf gelirleriyle desteklenen ilk rasathane, Merâğa Rasathanesidir. Merâğa Rasathanesi'nin başka bir özelliği de, milletlararası bir kurum haline gelmiş olmasıdır. Müslüman talebelere başka, orada öğrenim için gelmiş yabancılar da vardı. Müslümanlarca Ebü'l-Ferec olarak bilinen Hıristiyan Süryanî Bar Hebracus ve Çinli Fao-Munji bunlardandır. Bunlar Merâğa'da ders de vermişlerdir.<sup>74</sup>

<sup>73</sup> Bu aletlerin orijinal çizimleri ve bu çizimlere uygun olarak yapılmış olan modelleri hakkında geniş bilgi için bk. Sezgin *İslam'da Bilim ve Teknik*, 2: 38-52.

<sup>74</sup> Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 2: 28-33, 38-52; Ayduz, "Rasathane", 457; Morelon, "İslam Astronomisinin Genel Bir İncelemesi", 31-32; Göker, *Fen Bilimleri Tarihi*, 166-67; Bayraktar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 100-101.

### 28. Caca Bey (Kırşehir) Rasathanesi (1272)

Gıyâsüddîn Keyhusrev b. Kılıç Arslan zamanında Kırşehir valisi Nureddin Cibril b. Caca tarafından Kırşehir’de yaptırılmış olan Cacabey Medresesi’nin bir rasathane olduğu yolunda halk tarafından genel kabul gören bir bilginin bulunması sebebiyle 1947 yılında Walter Ruben ve Aydın Sayılı bu medresede kazı çalışması yapmışlardır ve neticede buradaki kuyunun rasat kuyusu olabileceğini ifade etmişler; ancak bu konuda kesin bir şey söylemenin de mümkün olmadığını vurgulamışlardır. Bazı araştırmacılar Vakfiyenâmede rasatla ilgili bir maddenin bulunmadığına dikkat çekerek burasının normal bir medrese olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak kuyunun normal bir kuyu olmaması, kuyuya inip çıkmak için taşlardan yapılmış çıkıntılarının bulunması, ayrıca kuyunun su toplama ihtimali karşısında suyu boşaltma mekanizmalarının da mevcut olması gibi durumlar dikkate alındığında burasının bir rasat kuyusu olma ihtimali güç kazanmaktadır.<sup>75</sup>Bu rasathane yaklaşık 12.5 metre genişliğindeki kubbesinin orta noktasında güneş ışığının geçmesi için bir açıklık bulunan Bağdat rasathanesine çok benzemektedir.

### 29. Tebriz Rasathanesi (1300)

İlhanlı hükümdarı Gâzân Hân’ın (1295-1304) 1300 yılında Tebriz’de yaptırdığı rasathane *Tebriz Rasathanesi* veya *Gâzân Han Rasathanesi* ismiyle anılır. 717/1317 tarihine kadar faaliyetlerine devam eden bu rasathane de Merâğa Rasathanesi gibi vakıf gelirleriyle destekleniyordu.<sup>76</sup>

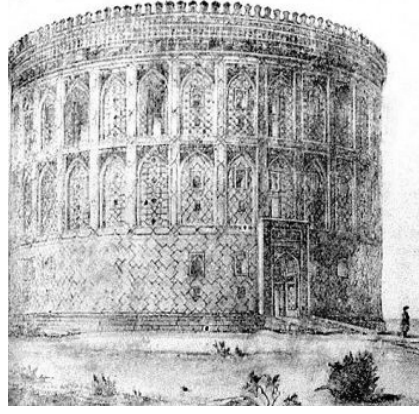
### 30. Semerkant Rasathanesi (1408-1424 arası)

Semerkant Rasathanesi, Timur’un torunlarından Uluğ (Bey) Gürgân (796-853/1394-1449) tarafından kurulmuştur. Yapılan kazılar, rasathanenin 46 metre çapında dairesel bir temel üzerine oturduğunu ortaya çıkarmıştır. Silindir biçimindeki binanın yerden yüksekliği yaklaşık 30 metre olduğu tahmin edilmektedir. Çinili tuğlalardan yapılmış olan bu yuvarlak bina üç katlı idi.<sup>77</sup>

<sup>75</sup> Geniş bilgi için bk. Aydın Sayılı ve Walter Ruben, “Türk Tarih Kurumu Adına Kırşehir’de Cacabey Medresesinde Yapılan Araştırmanın İlk Kısa Raporu”, *Belleten* 11, (Ankara 1947), 673-681; Ali Bakkal, “İslâm Tarihinde Rasathaneler ve Caca Bey Medresesi”, *I. Uluslararası Ahilik Kültürü ve Kırşehir Sempozyumu* (15-17 Ekim 2008 Kırşehir), 3: 1291-1323.

<sup>76</sup> Dizer, *Kandilli Rasathanesi*, 4; Göker, *Fen Bilimleri Tarihi*, 167; Aydüz, “Rasathane”, 457.

<sup>77</sup> Sezgin, *İslam’da Bilim ve Teknik*, 2: 69-70.



Şekil 2: Semerkant rasathanesinin temsili resmi

Uluğ Bey, çalışmalarında kullandığı *Zîc-i İlhânî*'de bazı hata ve eksiklikler tespit etmiştir. O bu hataları yeni gözlem sonuçlarıyla düzeltmek istemiş ve rasathaneyi de bu maksatla kurmuştur. Rasathanenin kurulmasında Uluğ Bey'in hocası Kadızâde-i Rûmî'nin büyük etkisi olduğu söylenmektedir. Uluğ Bey, ölünceye kadar rasathanenin idaresini elinde tuttu. Rasat işlerinin başına getirdiği kişiler ise sırasıyla Gıyâseddin Cemşîd el-Kâşî, Kadızâde-i Rûmî ve Ali Kuşçu'dur. Rasathanede idarî personelin ve astronomların yanı sıra matematikçiler, alet yapımcıları ve teknisyenler de bulunuyordu. 1408-1410 yıllarında başladığını bilinen rasat faaliyetleri, Uluğ Bey'in 1449 yılında vefatından sonra da bir müddet devam etmiştir.<sup>78</sup>



Resim 1: Semerkant Rasathanesinin yer altındaki kısmından bir görüntü

Rasathanede gezegenlerin ve yıldızların hassas gözlemlerini yapmak üzere hazırlanmış çok sayıda gözlem aracı bulunuyordu. Bu araçlar

<sup>78</sup> Salim Aydüz, "Semerkant Rasathânesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 36 (İstanbul: TDV Yay., 2009), 486.

öncekilere nazaran farklılıklar bir hayli farklıydı. Bu aletlerin tamamı özel olarak tasarlanmış ve önemli bir kısmı Cemşîd el-Kâşî tarafından icat edilmişti. Kompleksin tahmini olarak bilinen yatay izdüşümü, Semerkant Rasathanesi'nin büyük boyutlu bir rasathane olduğunu göstermektedir. Rasathanede hepsi de büyük boyutlu olmak üzere şu aletler vardı: İki bacaklı alet, Çemberli alet, Ekvatoriyal çember, İki çember, Sûdüs-i Fahrî (Fahrî sekstantı), Azimut ve yükseklik belirleme aleti, Sinüs ve ters sinüsü belirleyen alet ve Küçük çemberli alet. Bunlardan Sûdüs-i Fahrî, 40.4 m, yarıçapında taştan yapılmış bir meridyen yayı idi. Bu alet, yaklaşık 60 metre çapındaki Üçüncü Rey (Fahrüddevle) Rasathânesi'nin sekstantının ileri seviyede geliştirilmiş şekliyle ibaretti. 1908 yılında yapılan kazılarda bir kısmı ortaya çıkarılan alet (duvar kadranı), astronomi tarihinin en büyük meridyen yayıdır. Rasathâne'nin yapılmış olduğu Kühek Tepesi'nin yüksekliğini de ölçmek için kullanılmış olan bu araç, eldeki bilgilere göre, İstanbul'daki Ayasofya Camii'nin yüksekliğine eşit idi. Bu kadran, rasathânenin bir parçası gibi yapılmıştı. 60 derecelik üst kısmı toprak üzerinde bulunuyor, 30 derecelik alt kısmı ise kayanın içine yerleştirilmişti.<sup>79</sup>

Rasathanede bulunan diğer gözlem araçları şunlardı:

"1 zirâ çapında bir usturlap; harita ve planlar; su saati; üzerinde derece, dakika, saniye ve saliselerle yedi gezegen ve sabit yıldızların belirtildiği on adet gök küresi ve kıtaları, dağları ovaları, çöl ve nehirleri gösteren bir yer küresi. Bu aletlerin bir kısmı metalden, bir kısmı ağaçtan imal edilmiştir. Yıldızlar ve gezegenlerle ilgili hassas ölçümlerin yapılabilmesi için büyük boyutlu aletler kullanılmasından dolayı küçük ölçüm aletlerinden bahsedilmemektedir."<sup>80</sup>

Rasathanenin faaliyet süresi boyunca düzenli gözlemler yapıldı ve sonuçta *Zîc-i Gürgânî*, *Zîc-i Hâkânî*, *Zîc-i Cedîd-i Sultânî* ve *Zîc-i Uluğ Bey* adlarıyla bilinen astronomi tabloları hazırlandı. Bu tablolar uzun yıllar hem İslâm dünyasında hem Avrupa'da temel kaynak olarak kullanıldı. Arapça, Türkçe ve Farsça olarak hazırlanan *Zîc-i Uluğ Bey*, eski astronomi ile yeni astronomi arasında bir *ara halka* özelliğini taşıyordu. Bu *Zîc* aynı zamanda bir *astronomi ansiklopedisi* hüviyetini taşıyordu. Diğer taraftan yine bu *Zîc*, 17. yüzyıla kadar yazılmış olan astronomi kataloglarının en mükemmeliydi ve bu yüzyıla kadar konumsal astronominin temel kitabı olarak

<sup>79</sup> Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 2: 70-71; Topdemir ve Unat, *Bilim Tarihi*, 120.

<sup>80</sup> Aydüz, "Semerkant Rasathânesi", 486.

kullanılmıştır.<sup>81</sup>

Ayrıca bu rasathanede, belirli bir program dahilinde uzmanlaşmış astronomlar tarafından güneş, gezegen ve kuyruklu yıldız rasatları yapılmıştır.

Semerkant Rasathanesi, astronomik gözlemler için inşa edilmiş özel binası, içindeki büyük boyutlu ölçüm araçları ve dikkatli bir şekilde düzenlenmiş ünlü zîciyle dünya astronomi tarihinde çok önemli bir yere sahiptir. Rasathane'nin faaliyetleri ve gözlem araçları, başta İstanbul Rasathanesi ile II. Jai Singh'in (ö.1740) Hindistan'da açtığı rasathaneler olmak üzere gerek Doğu'da gerekse Batı'da açılan modern rasathaneleri doğrudan veya dolaylı biçimde etkilemiştir. Burada yürütülen çalışmalar bilim adamları tarafından şaşırtıcı biçimde modern bulunmaktadır. Yapılan pek çok ölçümde günümüz ölçümlerine çok yakın neticeler alınmıştır; meselâ ekliptiğin eğimi, 32 saniye farkla  $23^{\circ} 30' 17''$  olarak ölçülmüştür.<sup>82</sup>

### 31. Vâcidiye (Kütahya) Rasathanesi (15. yüzyılın ilk yarısı)

Aydın Sayılı ve M. Çetin Varlık, Germiyanoğlu Süleyman Şah zamanında (1368-1367) Horasan bölgesinden Anadolu'ya gelip Kütahya'ya yerleşen Abdülvâcid b. Muhammed (ö. 838/1435'ten sonra) adına kurulan Vâcidiye Medresesi'nde müderris Abdülvâcid'in astronomik gözlemler yaptığını da ifade etmektedirler.<sup>83</sup> Tefsir, şiir, tıp ve astronomiye dair birçok eseri bulunan Ahmed-i Dâ'î'nin (824/1421'den sonra) de burada rasat yapmış olma ihtimali bir hayli yüksektir.<sup>84</sup>

### 32. Bayezid Rasathânesi (1447-1512)

Kaynaklarda bu isimde bir rasathaneden söz edilmez. Vâcidiye Rasathânesi, Germiyanoğulları zamanında inşa edilmiştir. Öyle anlaşılıyor ki Osmanlı döneminde kurulan ilk rasathâne Sultan II. Bayezid (1447-1512) zamanında İstanbul'da inşa edilmiştir. Buna göre Osmanlı devletinde gözleme dayalı astronomi çalışmaları sadece Takıyyüddîn er-Râsîd'in kurduğu İstanbul Rasathânesi ile sınırlı değildir.

İhsan Fazlıoğlu kaynaklarda Sultan II. Bayezid (1447-1512) zamanında İstanbul'da Güneş rasadı yapıldığına dair kayıtlar olduğunu

<sup>81</sup> Aydüz, "Semerkant Rasathânesi", 487; Topdemir ve Unat, *Bilim Tarihi*, 153.

<sup>82</sup> Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 2: 69-71; Aydüz, "Semerkant Rasathânesi", 487, a.mlf, "Rasathâne", 457; Topdemir ve Unat, *Bilim Tarihi*, 117-20; Göker, *Fen Bilimleri Tarihi*, 167-68.

<sup>83</sup> Ekmeleddin İhsanoğlu ve dğr., *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, I-II., (İstanbul: IRCICA Yayınları, 1997), 1: 22.22-24.

<sup>84</sup> İhsanoğlu ve dğr., *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, 1: 2-5.

belirtmektedir.<sup>85</sup> Muvakkithâne üzerine çalışanlar dahi İstanbul'da inşa edilen, Fatih Sultan Mehmed'in Fatih Câmii'nin avlusunda yaptırdığı Fâtih Câmii Muvakkithânesi olduğunu ifade etmektedirler. Buna göre II. Bayezid zamanında gözlem yapılan yer bir muvakkithâne değildi. Dolayısıyla biz, II. Bayezid zamanında Güneş rasatı yapılan mekanı Osmanlı'nın ilk rasathânesi olarak kabul ediyoruz ve ona Beyazid Rasathânesi ismini uygun buluyoruz.

### 33. Trabzon Rasathanesi

Abdül'alî Bircendî (ö. 935/1528'de sağ) Trabzon'da küçük çaplı bir rasathane kurarak gözlemlerde bulunduğunu, bizzat kendisi tarafından kaleme alınan eserde ayrıntılı bir biçimde anlatılmıştır.<sup>86</sup> Bu rasathaneyi Trabzon Rasathânesi adıyla anmayı uygun buluyoruz.

### 34. İstanbul Rasathanesi (1575-1580)

İstanbul Rasathanesi, Merâğa Rasathanesi'nin kuruluşundan yaklaşık 300 yıl sonra, Avrupa'da astronomi biliminin beş yüz yıllık bir resepsiyon ve özümseme evresinin ardından yaratıcılık aşamasına eriştiği bir zamanda Şeyhülislâm Hoca Sadeddin ve Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa'nın teşvik ve yardımlarıyla Takıyyüddîn er-Râsîd tarafından kuruldu (983/1575-76).<sup>87</sup> Tophane sırtlarında inşa edilen rasathane bünyesinde bir de rasat kuyusu bulunuyordu. İnşaatın tamamlanmasından sonra astronomi sahasında önemli kitaplar ve aletler bu rasathanede toplandı.

Bazı özellikleri itibarıyla bu rasathane önemli bir gözlemeviydi. Her şeyden önce bu rasathane 16. yüzyılın en mükemmel gözlem araçlarını içinde barındırıyordu. Bu araçlar aynı dönemde Tycho Brahe tarafından 1576 yılında kurulan rasathanede yapılan gözlem araçlarıyla tam bir paralellik arz ediyordu. Diğer taraftan Takıyyüddîn saati bir gözlem aracı olarak kullanma başarısını göstermişti. Batı'da sâniyeyi gösterebilen saatlerin yapılması ve bunun Tycho Brahe'nin rasathanesinde kullanılması ise İstanbul Rasathanesi'nde kullanılmasından çok sonradır.<sup>88</sup>

<sup>85</sup> İhsan Fazlıoğlu, *Osmanlılarda Astronomi*, erişim: 24 Mayıs 2019, [www.ihsanfazlioglu.net](http://www.ihsanfazlioglu.net)

<sup>86</sup> İhsan Fazlıoğlu, *Osmanlılarda Astronomi*; Ali Bakkal, "Osmanlı Devleti'nin İlk Gözlemevlerinden Trabzon Rasathanesi", *I. Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dini Hayat Sempozyumu*, (8-10 Ekim 2015 Trabzon), 2: 1073-1082.

<sup>87</sup> Dizer, *Kandilli Rasathanesi*, 6; Şerafettin Turan, "Hoca Sadeddin Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 18 (İstanbul: TDV Yay., 1998), 196-198.

<sup>88</sup> Topdemir ve Unat, *Bilim Tarihi*, 157.





Resim 2: İstanbul Rasathanesi Çalışanları



Resim 3: Takıyyüddîn'in bir dersi

Takiyyüddin'in yeni bir rasathane kurma arzusu, eskimiş astronomik gözlemlerin verilerini yeni gözlemler yardımıyla güncelleme düşüncesinden kaynaklanıyordu. Eski gözlemlere nisbetle daha doğru sonuçlar alabilmek için rasathânedeki büyük boyutlu yeni aletler kullanmak istiyordu. Burada kullanılan aletlerin çoğu günümüze intikal etmemiş olmakla birlikte Fuat Sezgin bunların tasvirlerine dayanarak birçok aletin modelini yapmıştır.<sup>89</sup>

İstanbul Rasathânesi'nde kullanılan başlıca aletler şunlardı:

*Halkalı küre.* Taşıyıcı vazifesi gören ufuk halkasının en az 4 metre olduğu ifade edilmektedir. Bu aracı çalıştırmak için beş kişi gerekiyordu.

*Duvar kadranı.* 7 x 7 metre büyüklüğünde olup, güneşin ve gezegenlerin enlem çizgisine varış yüksekliklerini bulmaya yarıyordu.

*Yıldızların yüksekliklerini ve azimutlarını belirlemeye yarayan alet.* Çapı bildirilmemiş olan bu aletin yüksekliği 6 metreydi. Bu aletle, Merkür ve Venüs'ün problemleri konuları gözlenmiştir.

*Çift bacaklı alet.* Bir benzeri Merâğa Rasathanesi'nde de bulunan bu düzenek, güneş ve ayın yüksekliklerini belirleme ve paralakslarının ölçümleri bir yana, gece-gündüz yıldızların konumlarını gökyüzünün bütün yönlerinde gözlemeleme imkânı sağlıyordu.

*Ahşap kadran.* Çapı yaklaşık 4,5 metre olan bir kadrandı. Meridyen yönünde bulunmayan yıldızların da yüksekliğini belirlemeye yarıyordu.

*Paralaks cetveli.* Biri altı, diğeri on iki metre uzunluğundaki iki cetveldi kolaylıkla batı ve doğuya döndürülebilir olanı, sadece meridyendeki ay paralaksının ölçümüne değil, aynı zamanda bunun da ötesinde uzun bacaklarıyla gök cisimleri yüksekliğinin olabildiğince doğru ölçümüne yaramaktaydı.

*Kirişli alet.* Yaklaşık 3 metre uzunluğa, 2,5 metre genişliğe ve 3,5 metre yüksekliğe sahip bir aletti.

*Yıldızlar arasındaki mesafeyi ölçmeye yarayan alet.* Mûcidinin Takiyyüddin olma ihtimali yüksek olan bu alet Venüs'ün yarıçapını bulmak için yapılmıştı.<sup>90</sup>

<sup>89</sup> İstanbul Rasathanesi'nde kullanılan bazı aletlerin orijinal çizimleri ve modelleri hakkında bk. Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 2: 53-61.

<sup>90</sup> İstanbul Rasathânesi'nde kullanılan aletler ile bundan bir yıl sonra 1576 yılında Tycho Brahe (1546-1602) tarafından bugün İsveç'te bulunan Hven (Ven) adasında kurulan Uranienburg Rasathânesi'nde kullanılan aletlerin modelleri için bk. Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 2: 53-61, 53-68. Bu aletlerin mukayeseli bir incelemesi için bk. Sevim Tekeli, "Nasirüddin, Takiyyüddin ve Tycho Brahe'nin Rasat Aletlerinin Mukayesesi", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi* (Ankara: 1958). sy. 16: 301-393.

İstanbul Rasathanesi'nde kaç kişinin çalıştığı kesin olarak bilinmemekle birlikte, burada mevcut aletlerden sadece birisinin çalıştırılması için en üç beş kişi gerektiğine göre, rasathanede 20 dolayında insan çalışıyor olmalıdır. Takıyyüddîn'in çalışma ekibinin resmedildiği *Şemâilnâme* adlı eserdeki minyatürde on altı kişiye yer verilmiştir.

Takıyyüddîn çalışmaları sırasında *Uluğ Bey Zîci*'ndeki bazı eksik kısımları tespit etmiş, yeni bir zîc meydana getirmeye karar vermişti. İstanbul Rasathanesi'nin tesisi ile bu konudaki çalışmalarını tamamlama imkânı buldu. Fakat, Osmanlı ilim tarihinde önemli bir yeri olan bu çalışmalar, Osmanlılarda bir çığır açamamıştır. Çünkü bu rasathane uzun ömürlü olamamış, siyasî çekişmeler, ulema arasındaki kıskançlıklar ve 1577 yılında görülen bir kuyruklu yıldızla ilgili talihsiz astrolojik yorum bahanesiyle toplumun bazı kesimlerinin gösterdiği tepkiler rasathanenin yıkılmasına sebep olmuştur (1580 yılı). Rasathanenin yıkılması, Osmanlılarda bilimsel çalışmaları olumsuz etkilemiş, bilimde duraklama devrine girilmiştir. Oysa Batı'da Kepler (1571/1630), Tycho Brahe'nin (1576-1597) rasathanesini kullanarak büyük bir başarı sağlamış, astronomi için yepyeni ufuklar açmıştır.<sup>91</sup>

### 35. Delhi, Jaipur, Benares, Ujain (Ujjain) ve Madura (Hindistan) Rasathaneleri

Çağatay Türklerinden Bâbü Şah 1526'de Panipat Meydan Savaşı'nı kazanarak Lûdî Sultanlığı'nı ortadan kaldırdı ve Bâbürlü Devleti'ni kurdu. 18. yüzyılın ortalarına kadar Bâbürlüler hakimiyetlerini Pencap, Sind, Dûâb, Kuz, Orissa, Bengal, Gucerât, Dekken ve Keşmir eyaletlerini içine alacak şekilde genişlettiler. 18. yüzyılın sonlarından itibaren İngilizlerin Hindistan'ı işgal edip 1858 yılında Bâbürlü hükümdarı Bahadır Şâh'ı Birmanya'ya Rangun'a sürgün etmeleriyle Bâbürlü Devleti de son bulmuştur.

16. yüzyıl ortalarından itibaren Hindistan'da sürdürülen çalışmalar, Hindu bilgin ve devlet adamı Jai Sing Savâî'nin (1686-1743) yoğun ve heyecan verici gayretleriyle önemli bir noktaya gelmiştir. Büyük kompleksten oluşan Semerkand Rasathanesi'nin ününden etkilenerek Delhi, Jaipur, Benares, Ujain (Ujjain) ve Madura kentlerinde olağanüstü boyutlu aletlerle donatılmış büyük rasathaneler inşâ ettirmiştir. Bu rasathaneler 1722-1739 yılları arasında kurulmuş olup hepsinin ortak özelliği bu

<sup>91</sup> Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 2: 34-35; İhsanoğlu ve dğr., *Osmanlı Astronomi Tarihi Literatürü*, 1: 199-204; Topdemir ve Unat, *Bilim Tarihi*, 157-58; Ayduz, "Rasathâne", 457-58.

rasathanelerde kullanılan aletlerin büyük ölçekli olmasıdır.<sup>92</sup>

Kendi zamanındaki astronomi bilgilerini güncelleştirmeyi amaçlayan mihrace II. Jai Sing, bir taraftan rasathane çalışmalarını takip ederken, diğer taraftan bu alanda Sanskritçe, Farsça ve Arapça hazırlanmış zîclerle birlikte Avrupa'da basılmış olan eserleri de topluyordu. Sonuç olarak *Zic-i Uluğ Bey* tarzında Farsça bir zîc hazırlatmış ve adını *Zic-i Cedîd-i Muhammed Şahî* koymuştur. Bu zîci 1728 yılında Bâbürlü hükümdarı Nâsırüddîn Muhammed Şah'a sunmuştur. Hindistan'da kurulan bu rasathaneler modern astronomi anlayışında bir başlangıç olarak kabul edilen Paris Rasathanesi'nin kurulmasından yaklaşık bir asır sonra faaliyete geçmiştir ve bazıları bugün de ayakta durmaktadır. Bu rasathaneler, esas itibarıyla İslâmî rasathane geleneğini örnek almış olmakla birlikte onların gösterdiği başarıyı gösterememiştir.<sup>93</sup>

### 36. Yezd Rasathanesi

Bir ya da iki yüz yıl önce İran'ın Yezd kentinde gözlem kuleleri ve benzerî düzenekler vardı.<sup>94</sup>

### 37. Fez Rasathânesi

Bir veya iki yüzyıl önce Fas'ın Fez kentinde de gözlem kuleleri ve benzerî düzenekler vardı.<sup>95</sup>

### 38. Rasathane-i Âmire ve Kandilli Rasathanesi

1868 yılında Fransa hükümetinin tavsiyesiyle meteoroloji çalışmaları yapmak üzere *Rasathâne-i Âmire-i Alâimü'l-cev* adı altında bir müessesese kuruldu.<sup>96</sup> Kuruluş günlerinden kalan aletlere bakıldığında bu müessesenin sadece meteoroloji çalışmaları yapmak amacıyla değil astronomik gözlem yapma amacını da taşıdığı anlaşılmaktadır. *Rasathâne-i Âmire* kuruluşundan itibaren sık sık tahsisat sıkıntısı çekti ve nihayet 31 Mart Vak'ası'nda (12 Nisan 1909) tamamen tahrip edildi. Daha sonra sağlam kalan birkaç alet Kabataş Lisesi'nde koruma altına alındı. Bir müddet kapalı kalan rasathane yine meteoroloji faaliyetlerinde bulunmak üzere 1910 yılında Fatin Gökmen'in başkanlığında ikinci defa açıldı. Fatin Hoca rasathaneyi yeniden kurarken Belçika'daki Uccle Kraliyet Gözlemevi'ni örnek aldı. Görevine

<sup>92</sup> Jaipur ve Delhi rasathanelerinde kullanılan aletler hakkında geniş bilgi ve bunların modelleri için bk. Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 2: 72-77.

<sup>93</sup> Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, II, 72-77; Aydüz, "Rasathâne", 458.

<sup>94</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm ve Bilim*, çev. İlhan Kutluer, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), 114.

<sup>95</sup> Nasr, *İslâm ve Bilim*, s. 114.

<sup>96</sup> Abdullah Acar, "Kameri Ayların Tespitinde Hesap Metodunun Meşruiyeti ve Uluğbey Takvimi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy., 31 (Konya 2018), 448.

başlar başlamaz Rasathâne-i Âmire'nin Kabataş Lisesi'nde koruma altına alınan aletlerini devraldı. Daha sonra Almanya'dan çeşitli gözlem aletleri getirterek Rasathaneyi gözlem yapmaya müsait hale getirmeye çalıştı. Rasathâne-i Âmire'nin ismi 1928'den sonra değiştirilerek "Maarif Vekâleti Hey'et ve Fizikî Arzî İstanbul Rasathânesi" adını aldı. 1936 yılında ise ilk defa "Kandilli Rasathanesi" adıyla anılmaya başladı.<sup>97</sup>



Resim 4: Kandilli Rasathanesi

### 39. Medine Rasathanesi

Aslen Üsküplü bir Arnavut olan Hasan b. Hüseyin b. İbrahim el-Üskübî, Kandilli Rasathânesi'nin kurulduğu dönemde yerleştiği Medine-i Münevver'e'de evinin üstünde bir rasathane kurmuştur. Bu rasathaneyi Medine Rasathanesi adıyla anmayı uygun bulduk.

Hasan el-Üskübî, rasat için kullandığı aletleri Avrupa'dan getirmişti. Kimliği ve tahsili hayatı hakkında fazla bilgi sahibi olmadığımız Hasan el-Üskübî, evinin üstünde kurduğu rasathanede bir müddet rasat

<sup>97</sup> Dizer, *Kandilli Rasathanesi*, 8-18; Salim Aydüz, "Kandilli Rasathanesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 24 (İstanbul: TDV Yay., 2001), 301-303; Muammer Dizer, "Gökmen, Mehmet Fatin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 14 (İstanbul: TDV Yay., 1996), 142.

faaliyetlerinde bulundu ise de, bu rasathane uzun ömürlü olmamıştır. Bazı kişiler yaptığı işi, Hıristiyanların işine benzetmişler ve halkı aleyhine teşvik etmişlerdi. Halk da evine hücum edip rasathaneyi yıkmıştır. Buna çok üzülen Hasan el-Üskübî, kendi yalnızlık köşesine çekilmiş, bir müddet sonra da hastalanıp vefat etmiştir (1886).<sup>98</sup>

### Sonuç

İslâm'dan önce Araplar bilimsel bir astronomiye sahip olmamakla birlikte onların *Envâ'* adıyla anılan, yıldızların hareketiyle hava durumu ve iklimler arasında ilgi kuran, çeşitli takvimlere esas teşkil eden bir nevi "halk astronomi ve meteoroloji bilgisi" diyebileceğimiz bir bilgi türüne sahip bulunuyorlardı. Ancak onların astronomi bilgisi çıplak gözle gökyüzünü seyirden öte gitmiyordu. Gökyüzünü seyrederken de herhangi bir alet kullanmıyorlardı.

Babilliler astronomiye önem vermekle birlikte ünlü astronomi tarihçisi Ernt Zinner'in ifade ettiği gibi onlarda rasathaneler ya hiç olmadı ya da çok kısa bir zaman için var oldu. Yunanlılarda ise uzun yıllar bütün gökyüzü olaylarını gözlemlene zorunluluğu gibi bir düşünce yoktu. Hipparkos dahi, gözlemlerini taşınır araç-gereçlerle yapmıştı. Batlamyus'un gözlemleri için de sabit araç-gereçlerin ve bir rasathanenin varlığından söz edilememektedir.

Müslümanlar ilk iki asır içinde Süryani, Hind ve Yunan dünyasına ait temel astronomi eserlerini tercüme ederek sonuçta Batlamyus astronomi sistemini benimsemişlerdi. Gökte cereyan eden hareketleri bütün ayrıntılarıyla bilmek isteyen İslâm astronomi bilginleri bir süre sonra, sistemin tümünü benimsemekte zorlanmışlar, yeni bilgilere ve yeni gezegen tablolarına ihtiyaç duymaya başlamışlardır. Bu sebeple rasathane kurup uzun süreli gözlemler sonucunda elde edecekleri bilgileri Batlamyus'un değerleri ile karşılaştırarak daha sağlıklı bir sistem ortaya koyma çabası içine girmişler ve kısa zamanda pek çok rasathane kurmuşlardır.

Daha Emevîler döneminde bazı rasathanelerin kurulduğundan söz edilse de İslâm tarihinde ilk rasathane Halife Me'mûn'un güneş gözlemleri için Bağdat'ın Şemmâsiye semtinde kurdurduğu Şemmâsiye Rasathanesi'dir. İki sene sonra buradaki gözlemleri test etmek ve daha iyi gözlem yapmak için Şam'ın kuzeyinde yer alan Kâsiyûn dağında bu adla anılan ikinci bir rasathane kuruldu. Bu iki rasathanede yapılan gözlemler neticesinde *ez-Zicü'l-Mümtehan* adıyla anılan astronomi tabloları hazırlandı. Diğer taraftan

<sup>98</sup> İhsanoğlu ve dğr., *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi.*, 2: 645.

Me'mûn'nun coğrafyacıları Kûfe ve Sincar ovalarında yaptıkları ölçümler sonucunda dünyanın çevresini 48.400 km. olarak tespit etmeyi başardılar.

Şemmâsiye ve Kâsiyûn'dan sonra rasathane kurmak ve uzun süreli gözlemler yapmak müslümanlarda bir gelenek haline geldi. Yirminci asra gelinceye kadar İslâm dünyasının çeşitli yerlerinde elliye yakın rasathane kuruldu. Bunların en önemlileri Merâğa Rasathanesi ile Semerkant Rasathanesi'dir.

Batı'da rasathane kurma çalışmaları İslâm dünyasından beş yüz sene sonra başladı. Fakat 16. asra gelindiğinde Tycho Brahe'nin kurduğu Orenienburg Rasathanesi, Takiyyüddîn er-Râsîd'ın Tophane sırtlarında kurduğu İstanbul Rasathanesi ile yarışabilecek bir seviyeye gelmişti. 1775 yılında kurulmuş olan İstanbul Rasathanesi beş yıl sonra gereksiz bahanelerle yıkıldı ve yirminci asra gelinceye kadar bir daha bu seviyede bir rasathane kurulmadı. Oysa rasat olmadan astronomi gelişmez; astronomi gelişmeyince matematik gelişmez; matematik gelişmeyince de fen bilimleri gelişmez. İslâm dünyasının bir daha benzeri bir hata yapma hakkı yoktur. Bilim olmadan medeniyet, medeniyet olmadan da din ayakta kalmaz.



#### KAYNAKÇA

- ACAR, Abdullah. "Kameri Ayların Tespitinde Hesap Metodunun Meşruiyeti ve Uluğbey Takvimi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 31 (Konya 2018): 443-467.
- AKGÜR, A. Netaci. "Celâlî Takvimi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7:257-258. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- AKPINAR, Cemil. "Ebü's-Salt ed-Dânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 340-342. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- ALPER, Ömer Mahir. "İbnü'l-Gurbalî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 50. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- ALPER, Ömer Mahir. "Mecrîtî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 278-279. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- AYDÜZ, Salim. "Kandilli Rasathanesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 301-303. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- AYDÜZ, Salim. "Rasathâne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34: 456-458. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- AYDÜZ, Salim. "Semerkant Rasathânesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 486-487. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

- BAKKAL, Ali. "İslâm Tarihinde Rasathaneler ve Caca Bey Medresesi". *I. Uluslararası Ahilik Kültürü ve Kırşehir Sempozyumu* (15-17 Ekim 2008 Kırşehir). 3: 1291-1323.
- BAKKAL, Ali. "Osmanlı Devleti'nin İlk Gözlemevlerinden Trabzon Rasathanesi". *I. Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dini Hayat Sempozyumu*. (8-10 Ekim 2015 Trabzon). 2: 1073-1082.
- BAYRAKDAR, Mehmet. *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- CORCİ ZEYDAN. *İslâm Medeniyeti Tarihi*. I-III. çev. Zeki Megâmiz. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1976.
- DİZER, Muammer. "Câbir b. Eflah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 532-533. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- DİZER, Muammer. "Gökmen, Mehmet Fatin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 142. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- DİZER, Muammer. "İbnü'z-Zerkâle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 243-245. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- DİZER, Muammer. "İbn Yûnus, Ebü'l-Hasan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 450-452. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- DİZER, Muammer. *Kandilli Rasathanesi*. İstanbul: M.E.B. Kandilli Rasathanesi 50. Yıl Yayınları, 1973.
- DURANT, Will. *İslâm Medeniyeti*. çev. Orhan Bahaeddin. İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, ts.
- FAZLIOĞLU, İhsan. "Hâzin, Ebû Ca'fer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17: 126-129. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- FAZLIOĞLU, İhsan. *Osmanlılarda Astronomi*. erişim: 24 Mayıs 2019, [www.ihsanfazlioglu.net](http://www.ihsanfazlioglu.net)
- GÖKER, Lütfi. *Fen Bilimleri Tarihi ve Türk-İslâm Alimlerinin Yeri*. Ankara: Elif Matbaacılık, 1981.
- HAMÎDULLAH, Muhammed. "Dîneverî, Ebû Hanîfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9: 356-358. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- HUNKE, Sigrid. *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi*. çev. Servet Sezgin. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975.
- İHSANOĞLU, Ekmeleddin, Ramazan Şeşen, Cevat İzgi, Cemil Akpınar ve İhsan Fazlıoğlu. *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*. I-II. İstanbul: IRCICA Yayınları, 1997.
- KAYA, Mahmut. "Bitrûcî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 229-



230. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- KAYA, Mahmut. "Sâid el-Endelüsi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 556-557. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- KIRBIYIK, Kasım. "Abbas b. Firnâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 24. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- MERCİL, Erdoğan. "Büveyhîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 496-500. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- MORELON, Régis. "Doğu İslam Dünyasında 8. ve 11 Yüzyıllar Arasında Astronomi". *İslam Bilim Tarihi*. Ed. Rüşdi Râşid. çev. Habip Türker – Cemile İpar. 39-88. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- MORELON, Régis. "İslam Astronomisinin Genel Bir İncelemesi". *İslam Bilim Tarihi*. Ed. Rüşdi Râşid, çev. Habip Türker – Cemile İpar. 15-34. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- MÜFTÜOĞLU, Ferruh. "Bedî' el-Usturlâbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5: 322. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- MÜFTÜOĞLU, Ferruh. "İbn Emâcur". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 476. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- NASR, Seyyid Hüseyin. *İslâm ve Bilim*. çev. İlhan Kutluer, İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.
- ÖZDEMİR, Mehmet. *Endülüs Müslümanları - İlim ve Kültür Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- SAYILI, Aydın ve Walter Ruben. "Türk Tarih Kurumu Adına Kırşehir'de Cacabey Medresesinde Yapılan Araştırmanın İlk Kısa Raporu". *Belleten* c.11 (Ankara 1947): 673-681.
- SEZGİN, Fuat. *İslam'da Bilim ve Teknik*. çev. Abdurrahman Aliy. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA) ve T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı ortak yayını, 2007.
- TEKELİ, Sevim. "Nasirüddin, Takıyüddin ve Tycho Brahe'nin Rasat Aletlerinin Mukayesesi". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*. sy. 16 (Ankara 1958): 301-393.
- TURAN, Şerafettin. "Hoca Sadeddin Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 196-198. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- TOPDEMİR, Hüseyin Gazi ve Yavuz Unat, *Bilim Tarihi*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2008.
- TÜMER, Güney. "Bîrûnî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 207. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

UNAT, Yavuz. "Battânî ve Zîc-i Sâbî Adlı Astronomi Eseri". *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu (UHOS)*. c. 1 (Şanlıurfa 2006):349-369.

UNAT, Yavuz. *İlk Çağlardan Günümüze Astronomi Tarihi*, Ankara 2001.

UNAT, Yavuz. "Ömer Hayyâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34: 66-68. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

YILMAZ, İrfan. *Yitik Hazinesinin Kâşifi Fuat Sezgin*. İzmir: Yitik Hazine Yayınları, 2009.

YİĞİT, İsmail. "Emevîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 87-104. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

ZİYA PAŞA. *Endülüs Tarihi*. Sadeleştiren: Yasemin Çiçek. İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.



## **OBSERVATORIES IN THE HISTORY OF ISLAM**

Ali BAKKAL<sup>a</sup>

### **Extended Abstract**

Although Indians, Egyptians, Babylonians and Greeks had made astronomical observations before Islam, these were not long-term observations at observatories. Establishing an observatory and observing it for many years is a Muslim tradition. Along with the translation movements, Muslims who adopted Ptolemy astronomy soon felt that this system had significant errors, and they felt the need to make long-term observations and, consequently, to establish observatories.

Although there is some information in the history of Islam that the first observatory was established during the Umayyad period, this is not proven. According to the historians of science, the first observatory in Islamic history was the *Semmâsa* Observatory built in Baghdad by the Abbasid Caliph *Me'mun*. One year later, Me'mun had built the second observatory on the Qasiyûn Mountain in Damascus. After that, close to fifty observatories were established in each region of the Islamic geography with private and state support until the end of the Ottomans. The list of these observatories is as follows:

Semmâsa Observatory (827), Qasiyûn Observatory (828), Private Observatory of Benî Mûsâ (840), Samerra Observatory, Special Observatory of Mâhânî (before 880), İbn Firnâs Special Observatory (274/887 before), Abu Hanî ed. -Dînevenî's Private Observatory (895), Battânî's Private Observatory, Ibn Emâcûr's Private Observatory (10th century), Rey Observatory (959), Rûknüddevlé Observatory (947-977), Şîraz Observatory (978-998), Baghdad (Şerefüddevlé) Observatory (988), Kaş Observatory (Private Observatory of Bîrûnî) (990-995), Private Observatory of Abu'l-Wafa al-Buzcânî, Private Observatories in Andalusia, Fahrüddevlé (Rey) Observatory (994), Mukattam Observatory (Egypt) (975-996), Ibn Yunus'

---

<sup>a</sup> Prof., Akdeniz University, alibakkal52@gmail.com

Private Observatory (before 1009), Hemedan Observatory (around 1023), Benî A'lem Observatory (1043), Yinânî Observatory (Damascus) (11 century), Melikşah (Isfahan) Observatory (1075), Cairo R (1120-1125), Seljuk Observatory (1130), Isbîliye Observatory (1195), Merâga Observatory (1259), Caca Bey (Kırşehir) Observatory (1272), Tabriz Observatory (1300), Samarkand Observatory (1408-1424), Bayezid Observatory (1447-1512), Trabzon Observatory, Istanbul Observatory (1575-1580), Delhi, Jaipur, Benares, Ujain (Ujjain) and Madura (India) Observatories, Yazd Observatory, Fez Observatory, Amire Observatory and Kandilli Observatory, Medina Observatory

Semmâsa and Qasiyûn Observatories are of great importance since they are the first. More observations of the moon and the sun were made at these two observatories. Although each observatory has a special importance, in terms of its features and scientific results, the observatories of Fahrüdevle (Rey) (994), *Melikşâh* (İsfahan) (1075), Merâga (1259), Samarkand (1408-1424) and Istanbul (1575-1580) have a distinct importance.

The *Fahrüdevli* Observatory was a structure consisting of two parallel walls, 20 meters in width, 10 meters in height, 3,5 meters from each other. Inside this structure was a 20-meter-high sextant. With this sextant it was possible to calculate the height of the sun on the horizon, or how far away it was at its peak. *Hucendi*, who was the ruler of the observatory, also found that with the help of this sextant, the ecliptic (uptake) slope was continuously reduced.

The *Melikşah* (Isfahan) Observatory was established to identify the shortcomings of the Yazdicerd calendar used in Iran at that time and to prepare a more robust calendar. 6-8 scientists were working at this observatory under the chairmanship of *Omar Khayyam*. As a result of the observations, instead of correcting the Yazdicerd calendar, a new calendar called Jalali calendar was prepared. This calendar contains more accurate information than the Gregorian calendar used today. For example, the Gregorian calendar made a mistake one day in 3330 years, while the Jalali calendar made a mistake one day in 5000 years. In addition, as a result of observations made at the *Melikşah* Observatory, the delegation that prepared the Jalali calendar prepared astronomical tables called *Zîc-i Melikşâhî*.

*Merâga* Observatory is the first fully organized observatory in Islamic history. This observatory, built by the ruler of *Ilhan Hülâgû* in the city of *Merâga* to *Nasîrüddîn-i Tûsî*, was built on the basis of the *Melikşah* Observatory tradition. The observatory had a central tower with a diameter of 28 meters and had a large sextant with a radius of 10 to 12 meters. Outside

the central tower, the observatory had five circular sections, a rectangular hall, library, conference room, workshop and many study rooms. At the observatory there were about fifteen mathematical and astronomical scholars, headed by *Nasîdüddin-i Tûsî*. At the observatory there were at least ten different observation instruments. It is noteworthy that the instruments used in the *Merâga* Observatory were excellent in comparison with the instruments used in European observatories in the 16th and 17th centuries. As a result of the observations made in this observatory, astronomical tables called *Zîc-i İlhânî* were prepared in 1271. The library within the observatory contained around four hundred thousand volumes of books. At first, the Astronomical Observatory, where astronomy and mathematics were taught, was a science academy and a university.

The Samarkand Observatory was established by *Uluğ Bey* to correct the mistakes and deficiencies in *Zîc-i İlhânî*. The cylindrical building had a height of about 30 meters from the ground and a width of 46 meters. The studies carried out under the supervision of *Giyâseddin Cemşîd al-Qaşî*, *Kadızâde-i Rûmî* and *Ali Kuşçu* scholars continued uninterruptedly for more than fifty years. As a result of the observations, astronomical tables called *Zîc-i Uluğ* were prepared. *Zîc-i Uluğ Bey* is an intermediate ring between the old astronomy and the new astronomy and is also an astronomy encyclopedia. In addition, solar, planet and comet observations were performed at this observatory by astronomers specialized in a specific program. The Samarkand Observatory has a very important place in the history of world astronomy with its special building built for astronomical observations, its large measuring instruments and its carefully arranged famous *zic*.

The Istanbul Observatory, founded by *Takıyyüddîn er-Râsîd*, is almost the only observatory of the Ottoman Empire. At the same time, the instruments at the observatory, where twenty experts worked, were in full parallel with the observation tools at the Uranienburg Observatory (1576), which Tycho Brahe had established on the island of Hven in Sweden. After four to five years of activity, it collapsed. The demolition of the observatory had a negative impact on scientific studies in the Ottomans and the period of science was suspended.

**Keywords:** Astronomy, Observatory, Merâga Observatory, Samarkand Observatory, Istanbul Observatory.







*bilimname XXXIX, 2019/3, 143-164*  
Geliş Tarihi: 12.09.2019, Kabul Tarihi: 11.12.2019, Yayın Tarihi: 23.12.2019  
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.619391>

## ORTA ASYA'NIN KADİM MEDENİYET KANDİLİ: KUTADGU BİLİĞ

© Şefaettin SEVERCAN<sup>a</sup>

### Öz

Yusuf Has Hâcib hem İslâm öncesi hem de ilk İslâmî dönem Türk kültürünün günümüze ulaşmasını sağlayan seçkin birkaç Türk bilim insanından biridir. Kutadgu Bilig, insanı merkeze koyarak, Allah-insan, dünya-insan ve ölüm-insan ilişkilerini özelde bir siyaset felsefesi, genelde de bir hayat felsefesi bakışıyla ele alan özgün bir eserdir. Bu bağlamda dönemine ve medeniyetine kandil olan çok önemli bir kaynaktır. Kutadgu Bilig, İslâm öncesi Türk kültür kodlarını barındırmakla birlikte daha çok İslâmlaşma dönemi Türk düşüncesini sunması bakımından da çok özeldir.

Her dönemde, kendi hayat anlayışları çerçevesinde, devrin ihtiyaçlarına uygun, halkın durumunu dile getiren, hükümdarlara, vezirlere ve diğer üst düzey devlet erkânına, halkın dertleriyle ilgilenmelerini ve özellikle de âdil davranmalarını öğütleyen, uyarıcı ve yol gösterici hem ilmî hem de popüler eserler hep yazıla gelmiştir. Bu eserlere ilim tarihimizde “siyasetnâme” adı verilmiştir. Bu eserlerde temel olarak iki ekol göze çarpar. Bunlardan biri Eflatun ve Aristo'nun fikirlerinin ağırlıkta olduğu Batı ekolüdür. Diğeri ise, İbn Mukaffa'nın Edebü'l-Kebîr ve Edebü's-sagîr ve Risâletü's-sahâbe adlı eserleri, Cahız'ın Kitabü't-Tâc fî ahlâki'l-mülûk, Keykavus b. İskender'in oğlu Gilan Şah için yazdığı Kâbusnâme ve Nizamü'l-Mülk'ün Siyasetnâme'sinin etkilerini hissettirdiği Doğu (İran-Hint) ekolüdür. Bu bağlamda Kutadgu Bilig Doğu (İran-Hint) ekolü seçkin ve önemli bir siyasetnamedir. Kutadgu Bilig, bütün diğer ilmî kimlikleri bir tarafa bırakılsa bile, Eflatun'un Devlet'inden daha hayatın içinde; Niccola Machiavelli'nin Prens'inden daha insânî ve daha ahlaklı; Jean Jacques Rousseau'nun Toplum Sözleşmesi ve Tommaso Campanella'nın Güneş Ülkesi Filozofça Bir Devlet Tasarısı'ndan daha gerçekçi; Abdülhamid el-Kâtib'in Doğunun Hükümdarı'ndan; Nizâmü'l-Mülk ve Necmeddin Dâye'nin Siyasetname'lerinden hayatta daha iç içe ve daha klasik bir siyasetnamedir.

Kutadgu Bilig sadece siyasetname özelliği ile sınırlanamaz Siyasetin nasıl olması gerektiğini hem siyasal olan şeylerin hem de doğru ya da iyi siyasal düzenin doğasını bilmek isteği ve bunu bütün muhataplarına aktarma girişimiyle bir

---

<sup>a</sup> Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, severcan@erciyes.edu.tr

siyaset felsefesidir. Bu özelliği ile İslam dünyasında kaleme alınmış olan Siyaset felsefelerinin ilklerinden olan Kutadgu Bilig devlet yönetiminin bir bütün olarak genel ilkelerini konu edinerek devlet-din veya siyaset-din ilişkilerini ele alır. Bu ilişkiler bir taraftan Kur'ân-ı Kerim âyetleri ve Hadislerle ilmek ilmek dokunurken diğer taraftan bu dokumalar mevcut sultana kaftan olarak giydirilir, kılıç olarak kuşatılır. Hedef kitlesi için de medeniyet kandili olarak parlar.

**Anahtar kelimeler:** İslam Tarihi, Kutadgu Bilig, Medeniyet, Orta Asya.



### THE ANCIENT CIVILISATION CANDLE OF CENTRAL ASIA: KUTADGU BILIG

Yusuf Has Hajib is one of the few distinguished Turkish scientists who have brought the pre-Islamic and early Islamic Turkish culture to the present day. Kutadgu Bilig is an original work that focuses on people, focusing on the relations between God and man, the world and man, and death and human in particular with a political philosophy and a philosophy of life in general. In this context, it is a very important resource that sheds light on its period and civilization. Although Kutadgu Bilig contains pre-Islamic Turkish cultural codes, it is also of special importance in that it presents Turkish during the period of Islamization.

Various scholars have always written both scientific and popular works, which warn the rulers, viziers and other high-level statesmen to deal with the problems of the people and especially to act fairly, in accordance with the needs of the era in line with their own life understanding. These works have been called "book of policy-siyasetname" in our scientific history. In these works, there are basically two schools. One of them is the Western school, where the ideas of Plato and Aristotle predominate. The other one is the East (Iran-Indian) school in which the influence of Siyasetnâme of Nizamü'l-Mulk is felt as well as Ibn Mukaffa's works named Edebü'l-Kebir and Edebü's-sagir and Risâletü's-sahâbe, Cahız's "Kitabü't-Tâc fiî Ahlâki'l-mülûk", Keykavus b. Iskender's book he wrote for his son Gilan Shah, Kabusnâme.

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



### Giriş

Modern bilimsel kabullere göre, medenî hayat milattan önce dört bininci yıllarda şehir hayatı ile ortaya çıkmıştır. Bundan önce insan gayrı medenî bir varlık kabul edilmiştir. Aslında bu yaklaşım, materyalist ve pozitivist bilim adamlarının kendi düşüncelerine uygun bir yaratılış ve uygarlık tarihi oluşturmak için bilime zorla giydirdikleri ideoloji gömleğidir. Oysa, ilâhî dinlere ve kitaplara göre insan medenî bir varlık olarak yaratılmıştır. Medenî hayat da aynı zamanda ilk peygamber de olan, ilk



insanla birlikte başlamıştır. Çünkü Allah insanı yeryüzünün halifesi olarak yaratmış, onu yeryüzünün sahibi kılmış ve ona yeryüzüne hükümlan olma imkân ve yeteneği bahşetmiştir. İnsan, Allah'ın hükümlanlığının yeryüzündeki temsilcisidir. Bu temsil görevinin öncelediği hedeflerden biri de hiç şüphesiz medenî hayattır, medeniyettir. İnsanın medenî olması, yaşadığı hayatı ve dünyayı medenîleştirmesi Allah'ı temsil görevidir. Bunun için ihtiyaç duyduğu her yetenek, yaratılış donanımına yerleştirilmiştir. Allah'ın yeryüzünde en iyi temsil edilebildiği coğrafya en medenî coğrafya, Allah'ı en iyi temsil edilebilen toplum da en medenî toplumdur. Bu bağlamda bütün ilâhî dinler bir din olduğu kadar da birer medeniyettir.

İslâm medeniyeti hakkında yazılmış eserlerde konuların genellikle iki şekilde ele alındığını görürüz. Batılı yazarlar coğrafyaya dayalı bir sınıflandırma tarzını, Müslüman yazarlar da kronolojiye dayanan bir sınıflandırma tarzını tercih etmişlerdir. Yani biri mekân, diğeri zaman boyutunu esas almıştır. Bu iki tarz da İslâm medeniyetinin özünü, ruhunu ve temel amacını ana unsur olarak ele almayı göz ardı etmiştir. İslâm medeniyeti adına bu can yakıcı bir ihmaldir. Çünkü bir medeniyeti doğuran ve yaşatan onun özüdür, ruhudur, amacıdır. İşte Yusuf Has Hâcib bu iki tarzın da dışında kalarak medeniyet anlayışını, onun özünü, ruhunu ve amacını, İslâm'ın temel inançları ve ilkeleri etrafında şekillendirmiş olan bir Türk düşünürüdür. O insanı, her şeyden evvel, Allah'ın yeryüzündeki hükümlanlığının temsilcisi olarak görür.

Bu makalemiz ile Kutadgu Bilig bağlamında özelde Yusuf Has Hâcib'in genelde de döneminin medeniyet anlayışını, makale sınırlılığı içinde, bilim dünyası ile paylaşmaya çalışacağız.

### A. Yusuf Has Hâcib ve Kutadgu Bilig

Uluğ Has Hâcib ve Balasagunlu Yusuf olarak da anılan Yusuf Has Hâcib hakkında bildiklerimiz büyük ölçüde Kutadgu Bilig'den elde edilen bilgilerle sınırlıdır. Bu bilgilere göre, 1017-1019 yılları arasında Balasagun'da doğmuş olan Yusuf, asil ve kültürlü bir Müslüman aileden gelmiştir. İyi bir tahsil gördüğü, Arapça ve Farsça'yı iyi bildiği, Arap ve Fars edebiyatlarına ve zamanının önde gelen diğeri ilimlerine vâkıf olduğu anlaşılmaktadır. Âlimliği yanında erdem ve takva sahibi biri olduğu, bu sebeple de halkının itibar ve saygısına mazhar olduğu görülmektedir.

Kendisini çok iyi yetiştirmiş olan Yusuf, 1069-1070 yıllarında elli yaşlarında iken Kaşgar'a gelerek Kutadgu Bilig'i Karahanlı hakanı Süleyman Aslan Hakan'ın oğlu Tavgaç Uluğ Buğra Han'a sunmuştur. Eserinin hakan tarafından dikkatle dinlenmesi ve beğenilmesinden sonra en yüksek

Karahanlı devlet memuriyetlerinden biri olan ve kendisinin “görevlerin en fazla dikkat isteyen” şeklinde ifade ettiği “has hâcib”lik (baş mâbeyincilik: Hükümdarın iç sarayında görev yapanların başı.) mansıbı ile taltif edilmiştir. Vefatına kadar bu görevde hakanına hizmete eden Yusuf Has Hâcib’in ne zaman öldüğü kesin olarak bilinmemekle beraber 1077 veya 1085 tarihlerinde vefat etmiş olabileceği tahminleri yapılmaktadır. Türbesi Kaşgar’dadır.

Yusuf Has Hâcib, eserinin adını, “saâdet/mutluluk bilgisi” veya “kutlu bilgi”, “kutlu olma bilgisi” ya da “siyaset bilgisi”, “siyasî hâkimiyet bilgisi” anlamına gelen Kutadgu Bilig koyduğunu ve bu adı tercihinin sebebini şöyle açıklar:

350. Kitab atı urdım kutadgu bilig kutadsu okıgıka tutsu elig

**Kutadgu Bilig koydum kitabın adını, Kutlu olsun okuyana, tutsun elini.**

351. Sözüm sözledim men bitidim bitig sunup iki ajunni tutgu elig

**Sözümü söyledim, yazdım kitabı, Tutacak eldir o, iki cihani.**

352. Kişi iki ajunni tutsa kutun kutadmiş bolur bu sözüm çın bütün<sup>1</sup>

**Kişi iki cihani tutsa bahtla, Mes'ut olur. Sözüm gerçektir, anla.<sup>2</sup>**

Kutadgu Bilig, en yaygın tanımlamasıyla siyasetname olarak takdim edilir. Doğrusu bu sınırlandırıcı tanımlama, Kutadgu Bilig’in Türk düşünce tarihindeki kıymetini, etki güç ve alanını belirlemede de sınırlayıcı olmuştur. Bu sınırlayıcılık Karahanlı sınırlarını da aşarak, “Çinlilerin “Edebü'l-Mülûk”, Maçinlilerin “Âyinü'l-Memleke”, Maşrıklıkların “Zînetü'l-Ümerâ”, İranlıların “Şâhnâme-i Türkî” veya “Pendnâme-i Mülûk”, Turanlıların ise “Kutadgu Bilig” adını vererek bu klasiği “siyasetname” kimliği altına yerleştirmeleri ile sonuçlanmıştır.<sup>3</sup> Oysa döneminin Türk-İslâm tefekkürünün Allah-Evren-İnsan anlamlandırmaları yelpazesinde Kutadgu Bilig’e bakıldığında onun sadece bir siyasetname olmadığı; Allah, evren ve insanın, insan hayatı merkeze alınarak tahlil edildiği çok yönlü, kadîm bir klasik olduğu açıkça görülebilmektedir.

Kutadgu Bilig’in hemen başında, sonradan eklenmiş, Yusuf Has Hâcib’e ait olmayan bir mensur bir de 77 beyitlik manzum olmak üzere iki

<sup>1</sup> Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig I*, haz. Reşid Rahmeti Arat (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları 1979), 49-50.

<sup>2</sup> Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig II*, çev. Reşid Rahmeti Arat (Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu 1988), 36.

<sup>3</sup> Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig II*, çev. Reşid Rahmeti Arat, 1-4.

mukaddime bulunur. Orijinal eser mesnevi tarzında 6645 beyit olarak yazılmış ve dört ana unsuru temsil eden dört sembolik şahsiyet üzerine kurulmuştur. Bunlar:

1. Kün-Toğdı: Hükümdar. Doğru kanunu, adâleti temsil eder. (Koni toru);
2. Ay-Toldı: Vezir. Saadeti, mutluluğu temsil eder. (Kut);
3. Ögdülmiş: Bilge. Akıl ve Bilgiyi temsil eder. (Ukuş);
4. Odğürmiş: Derviş, zâhid. Hayatın sonunu temsil eder. (Âkibet)

Kutadgu Bilig, İslâmî geleneğe uyarak Allah'a hamd, Hz. Muhammed (s.)'e dua ve selam ve Hulefâ-i Raşidîn (ilk dört halife)'e övgü ile başlar. Giriş niteliğinde kabul edilebilecek bölümle, baharın güzelliklerini tasvir, kitabın adı ve bunun anlamı, bilgi, dil ve iyilik konularıyla okuyucu asıl konuya hazırlanır. Asıl konunun merkezinde "insan" yer almakla birlikte hedeflenen, "ideal insan" dır. İdeal insanın niteliklerini Kutadgu Bilig'de Medeniyet Unsurları başlığı altında ele alacağız. Kutadgu Bilig'deki dinî, siyâsî, hukukî, sosyal ve ahlâkî fikirler hem eski Türk devlet anlayışı hem de İslâmî gelenek ile şekillenmiştir. Oldukça etkili ve güçlü bir Türk-İslâm sentezi olan bu yeni formun Türk töresi ayağını Orhun Âbideleri'nde, İslâm geleneği ayağını da dönemin Abbasî anlayışında açıkça görebiliriz.

Yazıldıktan sonra etkilerinin ne olduğu, daha çok kimlere hitap ettiği ve nasıl karşılandığını pek bilemediğimiz Kutadgu Bilig'in müellif nüshasına veya ondan istinsah edilmiş nüshasına sahip değiliz. Bugün elimizde bulunan üç nüsha da birbirinin aynısı olup manzûm ve mensur iki mukaddime ilavesiyle daha sonra istinsah edilmiş olan nüshalardan yazılmıştır. Bunlar:

1. Herat Nüshası veya Viyana nüshası: Uygur harfleriyle 1439'da Herat'ta istinsah edilmiştir. Kutadgu Bilig'in ilk defa bulunan ve dolayısıyla bu eser üzerindeki çalışmalara esas olan nüshasıdır. 1942 yılında Türk Dil Kurumu tarafından tıpkıbasım olarak yayımlanmıştır. 1474'de, Fatih Sultan Mehmet döneminde, İstanbul'a getirilmiş olan bu nüsha, 1839 yılında İstanbul'da Avusturya elçiliği müsteşarı ünlü Türkolog ve tarihçi Von Hammer tarafından ele geçirilmiş, Viyana İmparator Sarayı Kütüphanesi'ne hediye edilmiştir. 1910 yılında Radloff, transkripsiyonunu ve Almanca tercümesini neşretmiştir. Türkiye'de de 1942'de Türk Dil Kurumu tarafından tıpkıbasım halinde basılmıştır.

2. Kahire nüshası: İstinsah tarihi bilinmeyen ve Arap harfleriyle yazılmış olan bu nüsha, 1896'da Kahire'de, Hidiv Kütüphanesi'nin müdürü Alman bilim insanı Moritz tarafından bulunmuştur. Türkiye'de önce Türk Dil

Kurumu tarafından Kutadgu Bilig Tıpkı-basım III, Mısır Nüshası, daha sonra da Kültür Bakanlığı tarafından Kutadgu Bilig, Yusuf Has Hacib, adlarıyla tıpkıbasım olarak yayımlanmıştır.

3. Fergana Nüshası: 1914 yılında Fergana’da Zeki Velidi Togan tarafından bulunan nüs-ha, Kutadgu Bilig’in ele geçen nüshaları arasında en önemlisidir. Arap harfleriyle yazılmış olan bu nüsha diğer nüshalara göre daha itinalı istinsah edilmiştir. Maâlesef başından birkaç yaprak eksiktir. Hacim itiba-riyle Kahire nüshasından daha hacimli olan bu nüsha da Türk Dil Kurumu tarafından Kutadgu Bilig Tıpkıbasım II, Fergana Nüshası, adıyla tıpkı-basım olarak yayımlanmıştır.

Eserin bu üç nüshası karşılaştırılarak tenkitli metni Reşit Rahmeti Arat tarafından ya-yımlanmıştır.<sup>4</sup> Yine Reşit Rahmeti Arat tarafından hazırlanan indeksi ise Kemal Eraslan, Osman F. Sertkaya ve Nuri Yüce tarafından yayımlanmıştır.<sup>5</sup> Fikri Silahtaroglu, eseri Türkiye Türkçesine manzum olarak uyarlamıştır.<sup>6</sup> Agop Dilaçar, eserin yazıldığı dönem ile şairini tanıtip mesneviyi değerlendirmiştir.<sup>7</sup> Zeki Kaymaz, “Kutadgu Bilig Hakkında Türkiye’de Yapılan Yayınlar Üzerine Bir Deneme” adlı çalışmasında, 10 adet yüksek lisans tezi, 2 adet doktora tezi, 23 kitap, 105 makale, 13 bildiri ve 7 adet kitap bölümü tespit etmiştir.<sup>8</sup>

1825 yılında Pierre Amedee Emilien Probe Jaubert’in Kutadgu Bilig’i ilk kez bilim çevresine tanıttmasından bugüne kadar geçen müddet içinde: 1870 yılında Hermann Vâmbery tarafından; 1890 yılında W. Radloff tarafından; 1897-1901 yılları arasında V. Thomsen tarafından yapılmış olan yayınlar, Kutadgu Bilig çalışmalarının ilk örneklerini teşkil ederler. Kutadgu Bilig’in, 1983’te Pekin’de Doğu Türkçesi’ne; 1990’da Taşkent’te Özbek Türkçesi’ne; 1993’de Moskova’da Kırgız Türkçesi’ne çevirileri yapılarak neşredilmiştir.<sup>9</sup>

<sup>4</sup> Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig II*, çev. Reşit Rahmeti Arat (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1979),

<sup>5</sup> Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig III*, haz. Kemal Eraslan, Osman F. Sertkaya, Nuri Yüce (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1979).

<sup>6</sup> Fikri Silahtaroglu, *Günümüz Türkçesi ile Kutadgu Bilig Uyarlaması*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996).

<sup>7</sup> Agop Dilaçar, *Kutadgu Bilig İncelemesi*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1995)

<sup>8</sup> Zeki Kaymaz, “Kutadgu Bilig Hakkında Türkiye’de Yapılan Yayınlar Üzerine Bir Deneme”, *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 4/3, (Spring 2009), 1408-1422.

<sup>9</sup> DİA, “Kutadgu Bilig”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/478-480.

## B. Medeniyet

Arapça bir kelime olan "medeniyet", "medîne" sözcüğünden türemiştir. Medine ise, bir yerleşim birimi olan "şehir" anlamındadır ve bir yerde ikamet etmek, yerleşmek anlamına gelen "me-de-ne" kökünden gelmektedir. Kentleşme ile yakın ilgisi vardır.<sup>10</sup> "Medenî" şehirli, şehre âit, şehre özgü, "medeniyet" ise şehirlilik, yerleşik hayat, iyi yaşama demektir.<sup>11</sup>

İlk olarak 1757 yılında Fransa'da, bundan on yıl sonra da İngiltere'de kullanılmaya başlayan medeniyet, Batı dillerinde şehir ve şehirlilik anlamlarını ifade eden "civilisation" sözcüğünden türetilmiştir. Civilisation sözcüğü de Latince'de "şehirli" anlamına gelen "civilis" kelimesinden türetilmiştir. Osmanlı aydını da medeniyet kelimesini bu anlamıyla kullanmıştır. Günümüz Türkçesinde medeniyet yerine daha çok "uygarlık" kelimesi kullanılmaya başlanmıştır. Uygurluk kelimesi de belirli yasalara uyarak şehirde yaşayan ve şehirli anlamına gelen "uygur" kelimesinden türemiştir. Uygarlığın, Türk devletleri içinde şehirli hayata ilk geçen Uygur'lara atfen kullanıldığı da söylenmektedir.<sup>12</sup>

Medeniyet, terim anlamı itibariyle de bir neslin kendisinden sonraki nesillere miras bıraktığı, dinî, siyasî, sosyal ve iktisadî kurumlar, faaliyetler, icatlar, teknolojiler gibi maddî unsurların, anlayış, düşünce ve değerler gibi manevî unsurların toplamıdır. Medeniyet kavramının diğer bazı tanımlarını şu şekilde belirtebiliriz: Medeniyet; insanî eserler ve tasarruflar, insanın maddî ve mânevî eserlerinin bütünüdür. Bunlar, doğada basit haliyle bulunmayıp, insanın yaptığı, katkıda bulunduğu şeyler demektir ve insan, hayat ve kâinat arasındaki etkileşimin semeresidir. Medeniyet; hayat tarzı demektir. Hayatın, bütün maddî ve manevî boyutlarını içine almaktadır, insanın, hayatın her kesiminde gerçekleştirdiği aklî, ahlâkî, maddî, rûhî, dînî ve dünyevî değerler manzumesinin adıdır. Medeniyet teriminin düşünce tarihi boyunca kazandığı anlamların ortak noktası, şehir hayatının insana sunduğu her türlü birikimi, düzey ve fırsatları ifade etmesidir.<sup>13</sup>

Medeniyet kavramı on sekizinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı'da kullanılmaya başladı. Fransızlar, İngilizler daha sonraları da diğerleri bu kavrama, kendilerinin daha önceki dönemlerinden ve çağdaşı olan diğer

<sup>10</sup> İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sadır 1968), 9/83.

<sup>11</sup> Geniş bilgi için bkz. Erdoğan Pazarbaşı, *Kuran ve Medeniyet*, (İstanbul: Pınar Yayınları 1996), 15-67.

<sup>12</sup> İbrahim Sarıçam & Seyfettin Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 1.

<sup>13</sup> İlhan Kutluer, "Medeniyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 2003), 28/296-297.

milletlerden farklı ve ileri olduğunu ileri sürdüğü hayat tarzı anlamını yüklediler. Bir başka ifadeyle, Batılı kendi hayat anlayışına, kendi yaşam biçimine ve kendi değer sistemine medeniyet adını verdi. Böylece medeniyetin referansı Batı'nın hayat tarzı, medenî olmanın kriteri de o hayat tarzını benimseme ve yaşama oldu. Bu anlayış on dokuzuncu yüzyılın pek çok düşünürünün de temel tercihi haline geldi.

Batı dünyası medeniyet ile ayrıca, yüksek teknolojisini, üstün tekniğini, bilimsel bilgisini, güçlü kurumsal yapısını ve kurumlarını, dünya görüşünü ve değerlerini de ifade etti. Bu çerçevedeki geldiği yeri, elde ettiği gücü kemal noktası ve medeniyet odağı olarak gördü. Bunun dışında kalan her anlayışı, her değeri, her dünya görüşünü Batı'nın gerisinde gören bir tavır benimsedi. Bunu da medeniyetin belirleyici özelliği haline getirdi. Böylece Batı medeniyeti mensuplarının, dünyayı medenîleştirme görev, hak ve yetkileri Batı medeniyetinin belirleyici anlamlarından biri oldu. Nihayet Batı'nın dışında kalan dünyanın sömürgeleştirilmesi böyle bir medenîleştirme gayretinin adı olarak tarihe geçti.<sup>14</sup> Batı medeniyeti mensubu devletlerin kendilerince dünyayı medenîleştirme görev, hak ve yetkileri günümüzde de aynı gayretle devam etmektedir.

### C. Medeniyet Kandili Olarak Kutadgu Bilig

Medeniyeti, insanın, hayatın her noktasında gerçekleştirdiği aklî, ahlâkî, maddî, rûhî, dînî ve dünyevî değerler manzumesinin adı olarak ele aldığımızda veya medeniyeti bir hayat tarzı olarak gördüğümüzde, Kutadgu Bilig'i tam anlamıyla bir medeniyet kandili olarak buluruz. Her şeyden önce bu esere "Kutadgu Bilig" adının verilmesi bir medeniyet projesi tercihidir. "Kutadgu" tabiri etimolojik olarak "kut-ad-gu/kutlu olma" demektir. Vabéry, Radloff, V. Thomsen ve M. F. Köprülü "kut" kelimesinin "saadet" anlamında olduğunu söylerken W. Bardhold, "kut"un "haşmetmeâb" anlamında olduğunu ifade eder.<sup>15</sup> İbrahim Kafesoğlu ise "kut"un, "siyasal iktidar" anlamına geldiğini söyler.<sup>16</sup> Reşid Rahmetî Arat, "kut" kavramına bazen "devlet" bazen de "saadet, talih, mutluluk" gibi anlamlarını verir.

"Kut" hakimiyet olarak anlaşılırsa, "semâvî hâkimiyet" anlamına gelir. Hükümdar, Türkler'de "Tanrı Kutu"dur.<sup>17</sup> Ebü'l-Gâzi, "Şecere'de, "idi kut"u

<sup>14</sup> Arnold Joseph Toynbee, *Medeniyet Yargılanıyor*, çev. U. Uyan (İstanbul: Yeryüzü Yayınları, 1980).

<sup>15</sup> İbrahim Kafesoğlu, *Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri* (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980), 11.

<sup>16</sup> Kafesoğlu, *Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri*, 26.

<sup>17</sup> Mübahat Türker Küyel, "Kut, Fârâbî ve İbn Sina'daki el-Akl el-Fa'âl

“kut veren” anlamında açıklar. Hâs Hâcib'in dilinde “idi kut” herhalde “kutadgu”ya dönüşmüş olsa gerektir. Buna göre hükümdar, Tanrı'dan almış olduğu kutu idaresi altındakilere vermektedir. Böylece, kut, Tanrı'dan hükümdara, ondan da onun aracılığı ile halkına doğru bir “akı” (canını veren) işlemine girmektedir.<sup>18</sup>Buna göre, “Kutadgu Bilig”de “Kut Veren Bilgi” dir. Tanrı, kut hakkındaki bilinci Yusuf Has Hâcib aracılığı ile hükümdarda parlatmaktadır. Has Hâcib kutu hükümdarına bu Kutadgu Bilig kitabı olarak, Hükümdar da kutu halkına adalet olarak, geçirmektedir”.<sup>19</sup> Bir başka ifadeyle, Kutadgu Bilig, “Kut'un Kut'tan çıkıp, yani Tanrı'dan çıkıp Evren-Toplum-İnsan'ı dolaştıktan sonra, tekrar Kut'a dönüş hareketini, kut lanma hareketini anlatmaktadır.” Kut lanma, bir varlığın kemale ulaşmasıdır. Bu durumda “kut”, olgunlaştırıcı sebeptir”.<sup>20</sup>

Kutadgu Bilig'te “kut”, hakkın ve hakikatin birliğinin sembolüdür. Kutadgu Bilig kut lanma hareketini anlatan bir eserdir. Ama nedir kut? Tanrı mı? Gönülleri dönüştüren Tanrı kelamı mı? Kut, Tanrı olarak hakikate; ideal sınırına ulaşmış herhangi bir varlık olarak ise hakka tekabül eder.” “Kut”, gönle çalınan mayadır. Gönlü birlik esasında mayalayandır. Gönlün mayalanması insanın kut lanmasıdır. Ancak insanın kut lanabilmesi için öncelikle gönül sahibi olması gerekir. Gönül sahibi olmak için ise insanın önce kişi, ardından da bilge olması zorunludur.” “Kündogdı ile temsil edilen töre, ilahi nizamdır. Tanrı'nın koyduğu düzendir. Tanrı, düzenine uyana kut bahşetmektedir. Öyle ki, töreye uyan hükümdarlar, kut olmakta ve herkes de bu kuttan hisse almaktadır.”<sup>21</sup>

Kut, birlik esasında dönüştürücüdür. Dönüşen ise insandır. Yalnguk olan insan, gönül, göz, akıl ve bilgi ile kişi olacaktır. Sonrası ise bilgeliktir. Gönlü pişmiş ve ök (ög) kazanmış bilge ise, töre koyabildir. Töre, beşeriyete kut kazandıran, insanları kendi hakikatlerine ulaştırıcı ilkeler yekûnudur. Hakikate ulaşmak, bizzat kut olmaktır. Birlikteliklerin zahirde olduğunu fark edip birliğe ulaşabilmektir. Kut esasında birliğin tesisi ise, bütün insanlık için geçerli olan bir idealdir.

Kutadgu Bilig, “kut” ile ilgili bu yaklaşımlar merkezinde ele alınıp bir

İçin Bir Temel Oluşturabilir mi?”, *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, düz. Aydın Sayılı (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1984), 490.

<sup>18</sup> Türker Küyel, “Kut, Fârâbî ve İbn Sina'daki el-Akl” 492.

<sup>19</sup> Türker Küyel, “Kut, Fârâbî ve İbn Sina'daki el-Akl” 493.

<sup>20</sup> Mübahat Türker Küyel, “Kutadgu Bilig ve Farabi” *Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri* (Ankara, 9-12 Eylül, 1985), (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990), 220.

<sup>21</sup> Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig I*, haz. Reşid Rahmeti Arat, 347, beyit no: 3461; Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig II*, çev. Reşid Rahmeti Arat, 253.

tual üzerine bir nehir gibi resmedilse, aynı şekilde Yusuf Has Hâcib'in tercih ettiği medeniyet dairesinin değerleri ve anlayışları bir başka tual üzerine bir diğer nehir gibi resmedilse onlara bakan sanatkar: Kuvvetle muhtemeldir ki, her iki nehrin de kaynaklarının, akışlarının ve hedeflerinin büyük ölçüde aynı olduğunu düşünecektir.

Yusuf Has Hâcib'in tercih ettiği medeniyetin özü, genel anlamda "İslâm"dır. Özel anlamda da İslâm'ın da özü olan "tevhid"dir. Bunda hiç tereddüt yoktur. Bunu bir başka ifade ile söylersek: İslâm dininin olduğu gibi İslâm medeniyetinin de bilinebilir ve analiz edilebilir veya tarif edilebilir özü tevhid'dir. Çünkü tevhid hem İslâm dininin hem de İslâm medeniyetinin ilk belirleyici prensibidir. Ahenkli bütününe medeniyet adını verdiğimiz her unsur, bir şekilde tevhide yönelik bir anlam ve bir simge taşır. Çünkü İslâm inancında, kendisinden başka hiçbir ilah olmayan Allah'ı hoşnut etmeye yönelik her girişim ve davranış ibadet olarak kabul edilmiştir.

İslâm medeniyetinin özünün tevhid olmasını daha açık ve somut bir biçimde şöyle dile getirebiliriz. Tevhid, Allah'tan başka ilah olmadığına inanmak, kabul etmek ve buna tanıklık etmektir. Kendisinden başka ilah olmayan Allah'ın, her şeyin tek yaratıcısı, her şeyin ilki ve sonu, yani ezelî ve ebedî olduğunu, her şeyin O'ndan geldiğini ve sonunda yine O'na döneceğini kabul etmek demektir. Bütün tabiat kanunlarının, bütün nedenselliklerin, bütün sebep-sonuç zincirlerinin ve bütün diğer kanunların O'na bağlı olduğuna inanıp tanıklık etmek demektir. İlk Müslümanlar kurdukları medeniyete bu özü yerleştirmişler, ya da medeniyetlerini bu öz etrafında oluşturmuşlardır. Yusuf Has Hâcib de Kutadgu Bilig'ine bu öz ile yani Allah'ın birliğinin ve yüceliğinin ifadesi olan tevhid ile başlamış ve eserin bütününe bu özü nakış nakış dokumuştur. Bu nakışların ilki, Tengri azze ve celle ögdisidir / Allah azze ve celle övgüsüdür.

Bismi'llâhi'r-rahmâni'r-rahim

TENGRİ AZZE VE CELLE ÖGDİSİN AYUR

**TANRI AZZE VE CELLE ÖVGÜSÜNÜ SÖYLER**

1. Bayat atı birle sözüg başladım törütgen igidgen keçürgen idim

**Tanrı adı ile söze başladım Yaratan, besleyen, bağışlayan Rabbim.**

2. Öküş ögdi birle tümen ming sena ugan bir bayatka angar yok fena

**Pek çok övgü ile binlerce sena, Kadir ve bir Tanrı'ya yoktur fena.**

3. Yağız yir yaşıl kök kün ay birle tün törütti halayık öd ödle bu kün

**Kara yer, mavi gök, güneş, ay, gece, O yarattı varlık, gündüz, zamane.**



4. Tiledi törütti bu bolmış kamug bir ök bol tidi boldı kolmış kamug  
**Diledi, yarattı kamu mevcudu, Her dilediği "ol" deyince oldu.**

5. Kamug barca munglug törütülmiş mungı yok idi bir angar yok işi  
**Tamamiyle muhtaçtı yaratılmış, İhtiyaçsız Tanrı'dır, ona yok eş.**

6. Ay erklig ugan mengü mungsuz bayat yaramaz seningdin admka bu  
at

**Ey güçlü, kaadir, sonsuz, ihtiyaçsız Rabbim! Yakışmaz senden başkasına bu isim.**

7. Ulugluk sanga ol bedüklük sanga seningdin adın yok sanga tuş tenge  
**Ululuk senindir, büyüklük senin Senden başka yok senin eşin, dengin.**

8. Aya bir birikmez sanga bir adın kamug aşnuda sen sen öngdün kidin  
**Ey bir Tanrı, sana şerik koşulmaz, Senden önce ve sonra hiçbir şey olmaz.**

9. Sakışka katılmaz sening birliking tözü nengke yetti bu erkligliking  
**Sayıya gelemmez senin birliğin, Her şeye yeter senin güçlülüğün.**

10. Siziksiz bir ök sen ay mengü açu katılmaz karılmaz sakışka saçu  
**Şüphesiz birsin sen ey sonsuz Tanrı Katılamaz, gelmez sayıya, ayrı.**

11. Ay iç taş biligli ay hakkı l-yakin közümde yırak sen köngülke yakın  
**Ey içi dışı bilen, ey hakkul-yakîn! Gözümde ıraksın, gönüle yakın.**

12. Barıng belgölüg sen kün ay teg yaruk neteglikke yetgü köngül ögde  
yok

**Varlığın belli, sen gün, ay gibi parlak; Mâhiyetine erecek gönül, akıl yok!**

13. Ne ersedin ermez sening birliking ne erselerig sen törüttüng sening  
**Varlıkla ilgisiz senin birliğin, Varlığı sen yarattın; onlar senin.**

14. Kamug sen törüttüng ne erselerig yokadur ne erse sen ök sen tirig  
**Sen yarattın bütün bu varlıkları, Yok olur varlık, yalnız sensin diri.**

15. Törütgen barınga törütmiş tanuk törümiş iki bir tanukı anuk  
**Yaratan varlığa, yaratılar şahit, Yaratılmış iki, birin tanığı elbet.**

16. Anmg okşağı yok azu mengzeği neteglikke yetmez halayık ögi

**Onun ne eşi var, ne de menendi, Akıl ile bilinmez mâhiyeti.**

17. Yorımaz ne yatmaz udımaz odung ne mengzeg ne yangzag  
kötürmez bodug

**Yürümez, yatmaz, uyumaz; uyanıktır; Benzersiz, eşsiz; götürmez tasavvur.**

18. Kidin öngdün ermez ne soldın ongun ne astm ne üstün ne otru orun

**Arkada, önde olmaz, solda sağda, Ne altta, ne üstte, ne de ortada.**

19. Orun ol törütti orun yok angar anmgsız orun yok bütün bol mungar

**Yeri o yarattı, mekân yok ona, Onsuz mekân olmaz, inan sen buna.<sup>22</sup>**

33. Sini erdüküng teg ögümez özüm sini senmet öggil kesildi sözüm

**Seni olduğunca övemez özüm, Seni sen öv, kesildi benim sözüm.<sup>23</sup>**

Evrenin ve evrendeki bütün varlıkların yaratılmasının evrensel bir amacı vardır. Evrenin sahibi bu amacı, peygamberleri aracılığı ile gönderdiği kitapları ve dinleri vasıtasıyla bize bildirmiştir. Bunlara göre, dünya kesinlikle bir rastlantı sonucu var olmuş değildir. Boş yere oyun ve eğlence olsun diye de yaratılmamıştır. (Kur'ân-ı Kerim, Âl-i İmrân, 3/191; Mü'minûn, 23/15-16) Dünyanın her unsuru ile gerçek ve değişmez bir düzeni vardır. İnsanın dışındaki bütün varlıklar Allah'ın kendilerini yarattığı evrensel gayeye zorunlu olarak hizmet ederler. Sâdece insan bu konuda zorunlu tutulmamış özgür bırakılmıştır. İnsan yaratılış gayesine hizmet etmeye davet edilmekle yetinilmiştir, o isterse yaratılış gayesine, isterse başka bir gayeye hizmet eder. Hiçbir gayesi olmadan da yaşayabilir. İşte insanın dâvet edildiği hizmetin gerçekleşme boyutunun öncelikli zemini medeniyettir.

İslâm, insanlığın en büyük medeniyet projesidir. Hz. Peygamber bu projeyi uygulamaya risâlet göreviyle birlikte başlamıştır. O öncelikle zihinleri ve kalpleri medenîleştirmeyi hedeflemiştir. Hicretle beraber Yesrib'in adını Medine'ye çevirmek suretiyle de İslâm'ın medeniyet yürüyüşünü başlatmıştır. Bu yürüyüş yaklaşık bin beş yüz yıldır Orta Asya'dan Atlas Okyanusu'na, Avrupa'dan Afrika'ya bütün yeryüzünde sayısız ve benzersiz eserler vücuda getirmiştir. Bu eserlerin her unsurunda ilâhî çağrıya uyum gözlemlenebilir. İşte bu uyum da İslâm medeniyetinin özüdür ve aynı zamanda da misyonudur. İslâm medeniyetinin temellerini atan ilk

<sup>22</sup> Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig I*, haz. Reşid Rahmeti Arat, 4-5; Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig II*, çev. Reşid Rahmeti Arat, 12-13.

<sup>23</sup> Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig I*, haz. Reşid Rahmeti Arat, 6; Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig II*, çev. Reşid Rahmeti Arat, 14.

Müslümanlar bütün yapıp-ettiklerinde bu uyumu çok açıkça ortaya koymuşlardır. Onlar medeniyetlerine tevhidden aldıkları bir misyon yüklemişler ve bu misyon aynı zamanda İslâm medeniyetinin ruhu olmuştur. Böylece tanıklık ettiği zamana ve mekana ruh vermiştir. İşte bunun için bazı tarihî dönemlerin, bazı medeniyetlerin, bazı şehirlerin ve bazı kitapların ruhu bulunmaktadır.

Yusuf Has Hâcib, insanın yaratılış gayesini gerçekleştirme zemininin medeniyet, bu bağlamda İslâm'ın da en büyük medeniyet projesi ve bu projenin ilk uygulayıcısının Hz. Muhammed (s.) olduğunu görebilmiş çok az sayıdaki âlimlerden biridir. O eseri Kutadgu Bilig'in ikinci konusunu Hz. Peygamber'e övgüye ayırmıştır. Böylece bir taraftan Hz. Muhammed (s.)'i halkına tanıtmaya misyonunu yerine getirirken diğer taraftan da tanıklık ettiği zamana ve mekana ruh vermiştir.

YALAVAÇ ALEYHİ'S-SELAM ÖGDİSİN AYUR

**PEYGAMBER ALEYHİSSELAM ÖVGÜSÜNÜ SÖYLER**

34. Sevüg savcı idh bağırsak idi budunda talusı kişide kedi

**Sevgili peygamber, gönderdi Tanrı, Halk içinde seçkin, iyiden iyi.**

35. Yula erdi hakka karagku tüni yaruklukı yadıttı yarattı sini

**Meş'aleydi halka kara gecede, Işık saçtı, aydınlattı seni de.**

36. Okıçı ol erdi bayattan sanga sen ötrü koni yolka kirding tonga

**O getirdi Tanrı'dan sana davet, Böyle doğru yola girdin ey yiğit.**

37. Atasm anasın yulug kıldı ol tilek ümmet erdi ayu birdi yol

**Atasını, annesini feda etti, Yol gösterdi, tek dileğiyle ümmeti.**<sup>24</sup>

45. Başı erdi öngdün kamug başçıkı kidin boldı tamga kamug savçıkı

**Öncüsü idi bütün rehberlerin Sonra hâtemi oldu peygamberlerin.**

46. Köngül badım emdi anmg yolmga sevip sözi tuttum bütüp kavlınga

**Gönül bağladım şimdi onun yoluna, Sevip sözünü tuttum, inandım kavline.**

47. İlahi küdezigil mening könglümi sevüg savcı birle kopur kopgumu

**İlâhî, esirge benim gönlümü, Sevgili peygamberle hasret beni.**

48. Kıyamette körkit tolug teg üzin elig tuttaçı kıl ilahi özin

<sup>24</sup> Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig I*, haz. Reşid Rahmeti Arat, 7; Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig II*, çev. Reşid Rahmeti Arat, 14.

**Kıyamette göster tolunay yüzünü, Şefaatchi kıl ilâhî onun özünü.**<sup>25</sup>

İnsan, özgür iradesiyle Allah'a kul olma teklif ve sorumluluğunu kabul eden tek varlıktır. Bunun için insan melekler de dâhil olmak üzere bütün yaratılmışlardan üstün tutulmuştur. İslâm medeniyeti insanı bu kıymet içinde ele alır. Oysa Antik Yunan medeniyeti insanı tanrılaştırır. Hıristiyanlık buna karşı çıkar ancak o da, Hz. Âdem'in işlediği ilk günah sebebiyle insanı alçaltır ve büsbütün kıymetten düşürür. Hinduizm insanı kast sistemi içinde ele alır ve insanlığın çoğunu bu sistemin en alt sınıflarına yerleştirir. Budizm de insanın temelde varoluşunu kötü kabul eder ve insanın çabasını bundan kurtulmak olarak belirler.<sup>26</sup> Yukarıda belirttiğimiz gibi İslâm medeniyeti insanı ne ilahlaştırır ne de alçaltır. Onu âit olduğu yere yerleştirir. Bu medeniyetin tam bir temsilcisi olan Yusuf Has Hâcib de insanoğlunun değerinin bilgi ve akıldan geldiğini söyler. O bu düşüncesini şu beyitleri ile dile getirir.

148. Törütü ödürdi seçü yalngukug angar birdi erdem bilig ög uku

**Tanrı insanı yarattı, seçerek yükseltti; ona erdem, bilgi, akıl ve anlayış verdi.**

150. Bilig birdi yalnguk bedüdi bu kün ukus budi ötrü yazıldı tügün

**Ona bilgi verdi ve insan bugün yükseldi, ona anlayış verdi ve böylece düğümler çözüldü.**

151. Bayat kimke birse ukus ög bilig öküs edgülükke uzattı elig

**Tanrı kime anlayış, akıl ve bilgi verirse, o pek çok iyiliklere elini uzatır.**

154 Ukus kayda bolsa uluğluk bulur bilig kimde bolsa bedüklük alur

**Anlayış nerede olursa olursa orası ululuk kazanır; bilgi kimde olursa o büyüklük kazanır.**<sup>27</sup>

3245. Kisi edgüsi bu öz asgın kodup kisi asğı kolsa kör emgek yüdüp

**İnsanların iyisi, kendi çıkarlarını bırakıp, zahmet çekerek, başkalarının faydasını isteyen kimsedir.**

3269. Kisi tip ayurlar kayu ol kisi kisike asıg kılsa itse isi

**İnsan derler, insan kimdir; insan başkalarına faydalı olan ve**

<sup>25</sup> Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig I*, haz. Reşid Rahmeti Arat, 7-8; Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig II*, çev. Reşid Rahmeti Arat, 15.

<sup>26</sup> İsmâil Râci Farukî, Luis Lâmia Fârukî, *İslam Kültür Atlası*, çev. Okan Kibaroglu – Zerrin Kibaroglu (İstanbul: İnkılab Yayınları 1997), 8-101.

<sup>27</sup> Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig I*, haz. Reşid Rahmeti Arat, 31-32; Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig II*, çev. Reşid Rahmeti Arat, 22.

**onların işlerini gören kimsedir.<sup>28</sup>**

3408. Kisike tusulmaz kisi ol ölüg tusulğıl ölüg bolma ersig külüg

**Başkalarına faydası dokunmayan insan ölü gibidir; faydalı ol, ölü olma; ey insan.<sup>29</sup>**

5789. Kisi bol kisike kisilik kılın kisi atı ögdi özüngke alın

**İnsan ol, insanlara karşı insanlık yap; insan vasfını kendin için en yüksek bir unvan olarak taşı.<sup>30</sup>**

Kutadgu Bilig'in tanımladığı insan, ideal insandır. Bu insan bütün kötü vasıflardan arınmış ve iyi huylarla bezenmiş bir insandır. Allah'a sıkı sıkıya bağlı, takva sahibi bir mü'mindir. Zamanının bütün ilim ve hünelerini öğrenmiş bir âlim ve hakimdir. Bütün alfabeleri ve dilleri bildiği gibi şiir, belagat, hesap, hendese, tıp, hey'et vb. hünere sahiptir. Adaletten ve doğruluktan şaşmaz; ağır başlı ve alçak gönüllüdür. Hırsızlık yapmaz, yalan söylemez, içki içmez, dedikodu etmez. Son derece cömert ve iyilikseverdir. Etrafındaki insanlara merhametli ve inşafı davranır. Âdet ve an'anelere, görgü kurallarına uygun hareket eder. Yusuf Has Hâcib, bu ideal insan tipini mücerret olarak ortaya koymaz; onu cemiyet içine yerleştirerek fertlerin diğer fertlerle ve devletle olan münasebetlerini inceler. Kısaca onun örnek olarak tanımladığı ideal insan, medeniyet kurucu insandır.

İslâm medeniyetinin özünü oluşturan en önemli unsurlardan biri de İslâm ahlâkıdır. Bu bağlamda ahlâkın sınırları; insanın dünya sevgisinin ölçüsü, dengeli, sağlam, kendini yenileyen bir medeniyet kurma amacının ötesine taşmamalıdır. Dünyayı isteme onu sevme medeniyet kurucu bir unsurdur. Başka bir ifadeyle, medeniyet kurmak dünyayı sevmeyi ve onu geliştirmek için çaba sarfetmeyi ister. Ancak dünyayı sevme ve isteme ilâhî ahlâkın disipline ettiği bir dünya arzusu ile sınırlı olmalıdır. Eğer bu sınır korunamaz ise o medeniyet ahlâkî unsurunu kaybeder, tamamen dünyevîleşir ve mensuplarını hızla hüsrana sürükler. Bu sınırı sağlam ve dengeli bir şekilde insanlığa sunan sadece İslâm ahlâkıdır. Bu ölçüyü hayata en mükemmel şekilde aktarmış olan da Hz. Peygamberdir. Fazlû'r-Rahman'ın: "Eğer dünyada saf ahlâkî durumları çizebilecek bir ressam olsaydı, çizilecek bu son derece ilginç, çekici ve önemli tablo, Hz.

<sup>28</sup> Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig I*, haz. Reşid Rahmeti Arat, 330-331; Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig II*, çev. Reşid Rahmeti Arat, 238-239.

<sup>29</sup> Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig I*, haz. Reşid Rahmeti Arat, 343; Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig II*, çev. Reşid Rahmeti Arat, 249.

<sup>30</sup> Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig I*, haz. Reşid Rahmeti Arat, 574; Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig II*, çev. Reşid Rahmeti Arat, 414.

Peygamber'in ahlâk âbidesi tablosu olurdu." sözü konuyu gayet veciz bir şekilde ortaya koymaktadır.

Yusuf Has Hâcib, sanki bu tabloyu resmeden ressam gibi, dünya sevgisini, dünya tutkusunu ilâhî ahlâkın sınırları içinde kabul etmektedir. O dünya sevgisini medeniyet kuruculuğundan medeniyet yıkıcılığına götürecek sınırları Kutadgu Bilig'de beyit beyit dokumuştur.

226. Apang iki ajun kolar erse sen oti edgölük ol kılur erse sen

**Sen hem bu dünyanın hem de âhiretinin iyi olmasını istiyorsan, bunun çaresi iyilik yapmaktır.**<sup>31</sup>

1279. Kamug edgü isiz bayat hukmi bil bayatka ınangıl anıng tapğı kıl

**Her türlü iyiliği ve kötülüğü Tanrı hükmü bil; Tanrıya inan ve Ona kulluk et.**<sup>32</sup>

2157. Özüng dünya 'ukbi bulayın tise bu kaç isni kodma katığlan usa

**Dünya ve ahretin her ikisinin birden iyi olmasını istersen şu birkaç işi bırakma; muktedirsen bunları yerine getir.**

2158. Köngül til köni tut bayatka sığın idi yarlığın sen ağır tut tapın

**Gönlünü ve dilini doğru tut, Tanrı'ya sığın, Tanrı'nın emrine itaatsizlik etme.**

2159. Negü kelse rabdın tupı bol tapı özüng kullukı ol tapılık tapı

**Tanrı'dan ne gelirse ona razı ol; her şeye razı olmak kulluk gereğidir.**<sup>33</sup>

3528. Yalng toğmıs er kör yalng bangu ol nelük dünya tirmek yana kodğu ol

**Dünyaya çıplak gelmiş insan çıplak gidecektir; tekrar bırakılacak olduktan sonra dünya malını toplamak neye yarar.**

3529. Nelük arıskar sen aya öldeçi özüng iki künlük konuk boldaçı

**Ey fânî insan, niçin kendini aldatıyorsun; sen bu dünyada iki günlük misafirsin.**

3530. Bilir sen tiriglik ölümke turur anundı ölüm us ödinge küdür

**Bilirsin ki, hayat ölmek içindir; ölüm hazırlanmıştır, sâdece**

<sup>31</sup> Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig I*, haz. Reşid Rahmeti Arat, 38; Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig II*, çev. Reşid Rahmeti Arat, 27.

<sup>32</sup> Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig I*, haz. Reşid Rahmeti Arat, 145; Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig II*, çev. Reşid Rahmeti Arat, 102.

<sup>33</sup> Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig I*, haz. Reşid Rahmeti Arat, 231-232; Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig II*, çev. Reşid Rahmeti Arat, 162.

vaktini bekliyor.

3532. Özüng iki künlük avıngu üçün körürde küyürme özüngni küçün  
**İki günlük avunma için kendini bile bile ateşe atma.**

3545. Tiriglik mün ol kör kamuğ edgüke yava kılmağıl sen anı ay böke  
**Hayat her türlü iyilik için bir sermayedir; ey güçlü insan, sen onu boşuna harcama.**<sup>34</sup>

3605. Tiriglik tükeli tükeli üç kün ol anungda narusu neçe tüs tün ol  
**Hayat tamı-tamına üç gün sürer; bundan ötesi birkaç gece ve rüyadır.**

3606. Birisi yarın ol bin keçti tün yanrıka tegirmü tiriglik bu kün  
**Bu üç günden biri yarındır; biri dün geçti; bugünkü hayat acabâ yarına ulaşacakmı.**<sup>35</sup>

3676. Ağır tutğu yarlığ uçuz kılsa öz uçuzluktın ötrü ağır bolsa öz  
**İnsan Tanrı'nın emirlerini üstün, kendisini değersiz görmelidir; böyle davranmakla, sonunda kendisi kıymet bulur.**<sup>36</sup>

5472. Havangnı ukus birle başğıl utup bu nefsing bilig birle yençgil tutup  
**Heva ve hevesini yenerek, akıl ile ona hakim ol, bilgi ile nefsin başını ez.**<sup>37</sup>

6631. İmin bolma dünyaka artuk imin bayatka sığınğıl katıg yalvara  
**Bu dünyaya güvenme; sen çok daha emin olan Tanrı'ya sığın ve Ondan yardım iste.**<sup>38</sup>

Yusuf Has Hâcib, bunların dışında medeniyet anlayışını ortaya koyan daha birçok düşünce ve davranışı yukarıda naklettiğimiz anlayış ve üslup içinde ele alır. Hükümdarlık, vezirlik, bürokrasi, devlet, kanun, hukukun üstünlüğü, adâlet, âdil yönetim, dil/lisan, söz, akıl, bilgi, dünya, âhiret ve doğruluk kavramları bunlardan öne çıkanlardır. Bu kavramlar düşünce ve

<sup>34</sup> Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig I*, haz. Reşid Rahmeti Arat, 354-356; Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig II*, çev. Reşid Rahmeti Arat, 258-259.

<sup>35</sup> Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig I*, haz. Reşid Rahmeti Arat, 362; Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig II*, çev. Reşid Rahmeti Arat, 262-263.

<sup>36</sup> Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig I*, haz. Reşid Rahmeti Arat, 369; Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig II*, çev. Reşid Rahmeti Arat, 267.

<sup>37</sup> Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig I*, haz. Reşid Rahmeti Arat, 653; Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig II*, çev. Reşid Rahmeti Arat, 476.

<sup>38</sup> Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig I*, haz. Reşid Rahmeti Arat, 4-5; Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig II*, çev. Reşid Rahmeti Arat, 12-13.

davranış boyutlarıyla tamâmen hayatın içinde ve gayet anlaşılır bir şekilde takdim edilirler.

### Sonuç

Yusuf Has Hâcib, İslâm öncesi Türk medeniyetinin hayat anlayışı ile İslâm medeniyetinin hayat anlayışını yoğuran ilk Türk-İslâm medeniyeti temsilcisidir. Eseri Kutadgu Bilig bu temsili, bu vizyonu ve misyonu en anlaşılır şekilde ortaya koyan ve bugün elimizde sapasağlam bulunan ilk eserdir. Bu bağlamda Kutadgu Bilig, bin yıla yaklaşan bir zamandan beri insanlığa katkı sağlamış olan bir Türk-İslâm medeniyeti klasiğidir. Öne çıkan siyasetname, nasihatname, felsefe, dil, edebiyat, tarih, kültür tarihi ve sosyoloji özellikleri ile döneminden günümüze ışık tutan kadim bir medeniyet meşalesidir. Onun dört temel kahramanı olan: Kün-Toğdı / Hükümdar, Ay-Toldı / Vezir, Ögdülmiş / Bilge, Odğurmuş / Derviş'in temsil ettiği: Töre-kanun, Kut-saadet, Akıl-bilgi, Âkıbet'in, İslâm medeniyetinin önde gelen dört temel değeri olması, haklı olarak onun bir Türk-İslâm medeniyeti klasiği olmasını sağlamıştır.

Kutadgu Bilig, bütün diğer ilmî kimlikleri bir tarafa bırakılsa bile, Eflatun'un *Devlet*'inden daha hayatın içinde; Niccola Machiavelli'nin *Prens*'inden daha insânî ve daha ahlaklı; Jean Jacques Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* ve Tommaso Campanella'nın *Güneş Ülkesi Filozofça Bir Devlet Tasarısı*'ndan daha gerçekçi; Abdülhamid el-Kâtib'in *Doğunun Hükümdarı*'ndan; Nizâmü'l-Mülk ve Necmeddin Dâye'nin *Siyasetname*'lerinden hayatla daha iç içe ve daha klasik bir siyasetnamedir.

Yaklaşık on asırlık olan bu eserin bugün sapasağlam elimizde olması da ayrıca paha biçilemeyecek bir nimettir. Bu kıymetine rağmen, geçen on asır boyunca Yusuf Has Hâcib'e ve Kutadgu Bilig'e gösterilen ilginin hak ettikleri ölçülerde olduğunu söylemek çok zordur. Bu durum Türk bilim insanlarının sicilleri için çok talihsiz bir ihmaldir.

Kutadgu Bilig'in, Türk-İslâm devletleri başta olmak üzere, Arap-İslâm, Fars-İslâm ve diğer bölge devletleri siyaset felsefelerine etki ve katkıları; Türkler'in, Araplar'ın, Farslar'ın ve diğer bölge milletlerinin inançlarına, hayatlarına ve bir bütün olarak medeniyetlerine yaptığı etki ve katkıları birden fazla doktora çalışması yapılmasını fazlasıyla hak etmektedir.



### KAYNAKÇA

DİA, "Kutadgu Bilig", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2/478-480, Ankara: TDV Yayınları, 2002.



- DİLAÇAR, Agop, *Kutadgu Bilig İncelemesi*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1995.
- FARUKÎ, İsmâil Râci Luis Lâmia Fârukî, *İslam Kültür Atlası*, çev. Okan Kibaroglu – Zerrin Kibaroglu, İstanbul: İnkılab Yayınları, 1997.
- KAFESOĞLU, İbrahim, *Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri*, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980.
- KAYMAZ, Zeki, "Kutadgu Bilig Hakkında Türkiye'de Yapılan Yayınlar Üzerine Bir Deneme", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 4/3, (Spring 2009), 1408-1422.
- KUTLUER, İlhan, "Medeniyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 28/296-297, Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- İBN MANZUR, *Lisânü'l-Arab*, 9.Cilt, Beyrut: Dâru Sadır, 1968.
- PAZARBAŞI, Erdoğan, *Kuran ve Medeniyet*, İstanbul: Pınar Yayınları, 1996.
- SARIÇAM, İbrahim & Erşahin, Seyfettin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- SİLAHTAROĞLU, Fikri, *Günümüz Türkçesi ile Kutadgu Bilig Uyarlaması*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996.
- TOYNBEE, Arnold Joseph, *Medeniyet Yargılanıyor*, çev. U. Uyan, İstanbul: Yeryüzü Yayınları, 1980.
- TÜRKER Küyel, Mübahat, "Kut, Fârâbî ve İbn Sina'daki el-Akl el-Fa'âl İçin Bir Temel Oluşturabilir mi?", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, düz. Aydın Sayılı Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1984.
- YUSUF HAS HACİB, *Kutadgu Bilig I*, haz. Reşid Rahmeti Arat, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları 1979.
- YUSUF HAS HACİB, *Kutadgu Bilig II*, çev. Reşid Rahmeti Arat, Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu, 1988.
- YUSUF HAS HACİB, *Kutadgu Bilig III*, haz. Kemal Eraslan, Osman F. Sertkaya, Nuri Yüce, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1979.



## THE ANCIENT CIVILISATION CANDLE OF CENTRAL ASIA: KUTADGU BILIG

© Şefaettin SEVERCAN<sup>a</sup>

### Extended Abstract

Yusuf Has Hajib is one of the few distinguished Turkish scientists who have brought the pre-Islamic and early Islamic Turkish culture to the present day. Kutadgu Bilig is an original work that focuses on people, focusing on the relations between God and man, the world and man, and death and human in particular with a political philosophy and a philosophy of life in general. In this context, it is a very important resource that sheds light on its period and civilization. Although Kutadgu Bilig contains pre-Islamic Turkish cultural codes, it is also of special importance in that it presents Turkish during the period of Islamization.

Various scholars have always written both scientific and popular works, which warn the rulers, viziers and other high-level statesmen to deal with the problems of the people and especially to act fairly, in accordance with the needs of the era in line with their own life understanding. These works have been called "book of policy-siyasetname" in our scientific history. In these works, there are basically two schools. One of them is the Western school, where the ideas of Plato and Aristotle predominate. The other one is the East (Iran-Indian) school in which the influence of Siyasetnâme of Nizamü'l-Mulk is felt as well as Ibn Mukaffa's works named Edebü'l-Kebir and Edebü's-sagir and Risâletü's-sahâbe, Cahız's "Kitabü't-Tâc fi Ahlâki'l-mülûk", Keykavus b. Iskender's book he wrote for his son Gilan Shah, Kabusnâme. In this context, Kutadgu Bilig is an elite and important Book of Policy within the East (Iran-Indian) school. Leaving all its other scientific identities aside, Kutadgu Bilig is more in life than Plato's State; more humanly and more moral than Niccola Machiavelli's the Prince; more realistic than Jean Jacques Rousseau's Community Convention and Tommaso Campanella's Solar Country

---

<sup>a</sup> Prof. Dr. Erciyes University, severcan@erciyes.edu.tr

Philosophical State Draft; more intertwined with life and more classical book of policy when compared to Abdulhamid al-Qatib's Ruler of the East; those of Nizâmü'l-Mulk and Necmeddin Dâye.

Kutadgu Bilig is not limited to the feature of politics; it is a political philosophy with an effort to know how politics should be, the nature of both political things and the right or good political order and attempt to transfer it to all its interlocutors. With this feature, Kutadgu Bilig, one of the pioneers of political philosophies in the Islamic world, deals with the general principles of state administration as a whole, and the relations of state-religion or politics-religion. On the one hand, these relations are knotted by the verses of the Holy Quran and the hadiths, while on the other hand, these fabrics were dressed to the Sultans as a caftan and besieged as swords. It shines as a lamp of civilization for its target audience.

When we consider civilization as the name of the rational, moral, material, spiritual, religious and worldly values set up in every aspect of human life or when we see civilization as a life style, we see Kutadgu Bilig as a burning candle of civilization. Yusuf Has Hâcib treats many thoughts and behaviors that reveal the understanding of civilization within the understanding and style as we convey in the article. The concepts of sovereignty, viziership, bureaucracy, state, law, rule of law, justice, fair administration, language / language, word, reason, knowledge, world, hereafter and righteousness are the prominent ones. These concepts are presented in a very understandable way in the life of thought and behavior.

First of all, this work is called "Kutadgu Bilig and it is a civilization project. The term ad Kutadgu etymologically means "kut-ad-gu / blessedness". Kut also means state, happiness, bliss and political power. If Kut is understood as sovereignty, it refers to "heavenly sovereignty. The ruler is the Bless coming from the God in the Turks. Ebü'l-Gâzi explains in his "Secre" that "idi kut" means "the one who blesses". In the language of Yusuf Hâs Hâcib, "idi kut" might have turned into "kutadgu". Accordingly, the sovereign gives the blessings he received from God to those under his rule. Thus, the bless passes from God to the ruler and through him to his people. Likewise, Kutadgu Bilig is the information which provides bless. God enlightens the consciousness about the kut-bless in the ruler through Yusuf Has Hajib. Has Hâcib presents the blessing to his ruler as this Kutadgu Bilig-Blessed Knowledge book, while the ruler transmits this blessing to his people as justice. If Kutadgu Bilig is taken at the center of these approaches to "blessing up and painted as a river on a canvas, and likewise the values and insights of the civilization circle

preferred by Yusuf Has Hajib is depicted as another river on another canvas, the viewer will consider the sources, flows and targets of both rivers to be substantially the same.

It is an invaluable blessing that this exceptional work, which is nearly ten centuries old, is intact today. Despite this value, it is very difficult to say that the interest shown to Yusuf Has Hajib and Kutadgu Bilig for the last ten centuries is at the level they deserve. This has so far been a very unfortunate ignorance by Turkish scientists.

**Keywords:** Central Asia, Kutadgu Bilig, Civilisation, Culture.





*bilimname XXXIX, 2019/3, 165-186*  
Geliş Tarihi: 16.07.2019, Kabul Tarihi: 06.12.2019, Yayın Tarihi: 23.12.2019  
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.592756>

## **QURANIC PRINCIPLES OF UNIVERSAL LAW ON THE QURANIC EXEGESIS\***

© Sema YILMAZ GENÇ<sup>a</sup>

© Hassan SYED<sup>b</sup>

### **Abstract**

Islamic study of law is based on the four sources of law. The Quran is the primary source of Islamic law. The Sunnah or the life of Prophet Muhammad (Peace be upon Him) is the secondary source of Islamic law. The Quranic states, Indeed in the Messenger of Allah (Muhammad PBUH) you have a good example to follow (Quran Al Ahzab 33:21). The Ijtihad (reasoning) and Ijma (consensus of the juristic opinions) are the tertiary sources of Islamic Law.

The Mujtahid (Islamic jurist) distills the legal principles that govern Islamic law to form their reasoning and reach a consensus for legal matters at hand. The Islamic Jurists study the Quran to draw their frame of reference for the fundamental precepts of social, ethical and moral principles. This is called the Tafsir or the exegesis of the Quran. The Prophet's (PBUH) Sunnah is studied under the principles of Ilm Ul Hadith or the Science of Hadith. Ilum Ul Hadith follows the authenticity principle or Nas. The Islamic jurists study the chain of references of any hadith to establish its Nas for the purposes of any legal texts.

The Islamic law that has emerged through the doctrine of Ijtihad is heavily influenced by of the scholarly efforts and the credibility of the Mujtahids. Mujtahids are followed for their Islamic legal judgments through the principles of Taqleed (following). Ijmah is the settled case-law of Islamic Jurisprudence. Ijmah exists as the extension of the Timeless Law of the Creator due to its time-distance interpretations relevant to the legal problem of contemporary times.

It is settled Case Law in Islamic Jurisprudence that the doctrines of Islamic Law remain constant while the science of interpretation is according to the relevance of the time. The reason is the time-distance from the initial revelations of the Quran which offers Universally applicable principles of law that are relevant through all times. This paper attempts to study the underlying principles of the exegesis of the Quran to under the body of law which emerged from the exegesis

---

\* This paper was presented verbally in the International Congress of Islamic Economy, Finance And Ethics on April 27-28, 2019 in Istanbul/TURKEY.

<sup>a</sup> Asst. Prof., Kocaeli University, semayilmazgenc@kocaeli.edu.tr

<sup>b</sup> Dr., BPP University College, London, h.syed2@my.bpp.com

based on its nature of Universal applicability. The basis for our study is the seminal works of al-Sadr, *Falsafatuna* and *Iqtisaduna*. Al-Sadr's *Falsafatuna* has deep influences from Ibn Khaldun's social dimensions of Qurans exegesis and the Universal nature of the Islamic Law based on its primary source of Quran.

**Keywords:** Islamic Law, Principles of Universal Law, Exegesis of Quran, Philosophy of Law.



### KUR'AN-I KERİM TEFSİRİ TEMELİNDE EVRENSEL HUKUKUN KUR'ANİ PRENSİPLERİ

İslam Hukuku çalışmaları dört hukuk kaynağına dayanmaktadır. Kur'an birincil kaynaktır. Kur'ani düşünce uyarınca ikinci kaynak da sünnettir. "Andolsun, Allah'ın Resulünde sizin için; Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı uman, Allah'ı çok zikreden kimseler için güzel bir örnek vardır." (Kuran-ı Kerim, Ahzab Süresi 33:21). İcma ya da hukuki görüş konsensüsü doğrultusunda içtihat ya da mantık ise üçüncü hukuk kaynağıdır.

İslam hukukunda geçerli yasal prensiplerin özüne inmek için İslam hukukçuları Kur'an-ı Kerimi hukuksal pencereden inceler ve Kur'an tefsirinin temel kaideleri ile birlikte sosyal, etik ve ahlaki prensiplerden bir çerçeveye dikkat çekerler. Üçüncül hukuk içtihattan ya da taklid prensipleri üzerinden mücahidin ya da hukukçunun kredibilitesinden doğan gerekçeden doğar. İcma, incelenmekte olan yasal sorunla ilişkili olarak zaman-mesafe yorumları açısından yerleşik İslami içtihat hukuku üzerine hukukçular arasındaki fikir birliğini ifade etmektedir. Sünnet, Hz. Muhammed'e atfen metinlerde geçen ve aslına uygunluk belgelendirmesine atıf yaparak paylaşılan Kur'an'ın Nas'ları ile çatışmayan İlm-ül Hadis veya Hadis Bilimi ilkeleri altında yapılan çalışmalardır.

[Geniş Türkçe Öz çalışmanın sonunda yer almaktadır.]



### Introduction

Islamic jurists over the past fourteen centuries. Islamic and Non-Islamic scholars alike have taken a keen interest in the eloquent writings of the Quran. The Glorious Quran or Quran *al-Azeem* is the divine revelation upon the Prophet of Islam, Muhammad (Peace be upon Him). The Quran's first chapter *al-Fatihah* has seven short verses. Al-Fatihah is a compulsory recitation for the 5-times daily Muslim prayers, *al-Salah*. Arguably, it makes al-Fatihah the most recited verses of the Quran by over 1.5 billion Muslims recite the chapter five times a day as part of the obligatory prayers *al-Salah*. The Quran in its present form was compiled within the first four years Prophet (PBUH) death. The compilation was done during the time of the

third-righteous Caliph (Al Rashid), Usman Bin Affan. The words of the Quran have remained unchanged since its formal compilation around 634 AD. Muslims, regardless of their native languages are encumbered to recite the Quran in Arabic. The Arabic of the Quran is considered to be the most eloquent form of Arabic language called *al-Fusaha* by the scholars of the language (Badawi, Carter, & Gully, 2018). Traditionally, a Muslim child's learning initiation is with the recitation of the words of the Quran (Metcalf, 1996).

*Jamia al-Azhar*, Cairo (Halm, 1997), retains a prominent place in the *Sunni Madhabs*. *Al-Azhar* was established during the 10<sup>th</sup>-century Fatimid rule of Egypt (Bishai, 1968). The Fatimid's (909 AD to 1171 AD) were much closer to the *Shia Madhab*. *Al-Azhar* was converted as a *Sunni Madhab* School in the 12<sup>th</sup> Century by Saladin who was a Shafai Sunni. *Hawza al-Ilmiyah Najaf Iraq* (Frye, 1975) was established in the 11<sup>th</sup> Century by Sheikh Tusi as *Shia Madhab* School (Marcinkowski, 2007). *Hawza al-Ilmia Qum* and *Mashad*, Iran were established in the 13<sup>th</sup> century. *Najaf*, *Qum* and *Mashad* are the three most revered centers of *Shia Madhab* scholarship. Irrespective of the *Madahib*, the study of the Quran remains the focal point of all Islamic jurists and scholars. The Quranic doctrinal and philosophical teachings for *Sunni* as well as *Shia* scholars are without any contentions. Various Islamic Madhab scholars follow the works of each other for the Quranic exegesis (Khadduri, 1953). This common and shared tradition of Quranic exegesis amongst Islamic jurists continued through the medieval times till today. The reason for this shared tradition of the Quranic exegesis is due to the unchanged words of the Quran for the past fourteen hundred years. The Quran is the unchanged word of Allah's timeless law available to us today since its first revelation to Prophet Muhammad (PBUH) 14 centuries ago. No other book in the history of mankind has retained its original text with such precision, consistency and accuracy.

Ayatollah Baqir al-Sadr's Quranic exegesis is deeply philosophical and socially relevant to the dynamic changes of today's chaotic world. Al-Sadr was executed in 1980 by Saddam Hussain for his revolutionary social ideals of human justice and fairness that appealed to the masses. Al-Sadr's teachings were exclusively seeped in the Quranic laws of universal justice. Al-Sadr's work remains relevant and the focus of scholarly pursuits by the students of Islamic law from all Madhabs. Al-Sadr's mastery of Quranic exegesis manifests in his two masterpieces *Falsafatuna* and *Iqtisaduna*. The former is the philosophy of Quranic exegesis that explains the doctrines of Quranic Universal laws. The later explains the principles of Islamic

economics and universal equality based on the Quranic exegesis. The Quranic exegesis explained in this paper follows the reasoning offered by al-Sadr in *Falsafatuna*. The analysis attempts to explain the Universal nature of Islamic law through Quranic exegesis.

#### **A. Al-Sadr's Exegesis Topics of Quran**

Al-Sadr based explanation of Quranic exegesis relies on two methods. The methods are differentiated on the basis of the *classical* and contemporary approaches followed by Islamic scholars for Quranic exegesis. The *first method* according to Al-Sadr is the classical method. The classical method is a *verse-by-verse* exegesis of the entire Quran. The *historical background* related to each Quranic verse is considered. It includes the events that were happening at the time the verse was revealed to the Prophet (PBUH). The jurist has to then consider all the cases to which the verse was applied by the Islamic jurists in the jurisprudential history of Islamic law. The jurist then considers the legal problem at hand and expounds the relevant verses of the Quran to reach the legal decision. This historical background based legal interpretation of the Quran's individual verses is called *Tafsir Tajziyah* or *Exegesis Analytica*.

Al-Sadr's *second method* is based on the contemporary research of the Quranic verses. In this method, the Islamic jurist considers each verse in the light of contemporary rulings that applied the Quranic verse. The historical use of the verse by past jurists is also considered. The jurists have to consider the contemporary and historical jurists' use of the Quranic verse for a particular topic. The jurists then carry out the analysis of the various positions taken by the jurists. The analysis of each of those positions is based on the mental abilities of the jurist undertaking the analysis. The jurists then consider each of those positions in light of the authentic texts from the traditions of the Prophets (PBUH) and his family (Amirpur, 2005). This method is called *Tafsir Mauzui* or *Exegesis Topica*.

The medieval Islamic jurist and scholar Ibn Khaldun also preferred *exegesis topica*. This is astonishing that Al-Sadr and Ibn Khaldun are separated by seven centuries yet both Islamic scholars followed exegesis topica. The other Islamic jurists during the lifetime of Ibn Khaldun used *Exegesis Analytical*. Ibn Khaldun's work can, therefore, be considered centuries ahead of his time. Perhaps this might explain Al-Sadr's reverence for Ibn Khaldun and his frequent references to Ibn Khaldun's work in *Falsafatuna*.

The preference of *Exegesis Topica* by Khaldun raises the question about

---



any historical links between the two methods of the Quranic exegesis. The time distance between the medieval method of *Exegesis Analytica* and the contemporary *Exegesis Topica* gives rise to this question. It is, therefore, necessary to understand the medieval Islamic jurists and the contemporary Islamic jurist's approaches to Quranic exegesis. This analysis will also assist in identifying the universal laws of the Quran.

The common element in both the methods of Quranic exegesis is how to formulate the question of law. The correct formulation of the legal question is the *critical element* to distill the supporting argument from the Quran. Thus the Quranic exegesis would be seriously flawed if the Islamic jurists are not able to rightly formulate the legal question at hand. It is only after the legal question is formed, that the basis for seeking the Quranic verse to satisfy the legal question can be rightly identified.

Once the jurist has correctly formulated the legal question, he is then ready to look at the existing jurisprudence and the Quranic verses underlying the legal principles that speak to the legal question. The first step after the formulation of the legal question is to search for existing cases in the Islamic jurisprudence. If no similar cases exist, then the doctrinal ideas closest to the questions at hand are searched. The jurist then carefully looks at all the researched ideas in front of him and draws clear conclusions about the relevance. If there is enough evidence to answer the framed question based on the existing jurisprudence supported by the Quran, then the analysis is complete. The jurist can deliver a contemporary legal decision based on the carefully reviewed selected medieval, classical or contemporary case law supported by the Quran.

It is crucial for the jurist to correctly apply the Quranic verses to the researched jurisprudential evidence from past cases. In Islamic jurisprudence, it is not enough to find familiar legal doctrinal precedencies in the secondary or tertiary sources of Islamic law. The researched past case law pertaining to the legal question must be confirmed through Quranic exegesis. This completes the process of Quranic exegesis to find any legal answers to the formulated legal questions.

On the face of it, it is difficult to assign any advantages of the contemporary *exegesis topica* over the medieval *exegesis analytical*. However, at the stage of the exegesis of the Quran, the jurists have to consider the links with the formulated legal question and supporting case law. Exegesis topica provides greater flexibility to view the Quranic verses in light of contemporary society and the dynamic social needs. This flexibility is

not available in exegesis analytical that fixates the legal precedence on the historical cases that are mostly medieval. Exegesis analytical focuses on doctrinal principles that are set and are not open to interpretation through Ijtihad. The rigidity of exegesis analytical and the flexibility of exegesis topica provide clear choices to Islamic jurists for their judgments.

The preference of exegesis topica by Al-Sadr and Ibn Khaldun's reflects their approach to Islamic jurisprudence that reflects flexibility in the matters of social justice. Both scholars prefer to interpret Islamic law for the purposes of achieving universal justice not just for the Muslims but for all members of the society (Mahmasani, 1959).

### **B. Social History of the Quran: Exegesis Topica**

*Exegesis Topica* also considers the *socio-historical* events narrated in the Quran as legal precedencies. The Quran has a unique way to narrate socio-historical events within its body. The Quran narrates socio-historical events that are significant to humanity for the purposes of highlighting the universal principles of social justice. The highlighted principles of universal justice are not specific to the Muslims; rather they speak to the entire humanity as single-body. The Quran does not differentiate the humanity on the basis of race, gender, religion or any other form of ethnicity. The Quran does not present any of the social events as transmitted factual history. The Quranic presentation of history focuses on three distinct types. The first type of historical narrations highlights social topics that are repetitive in history and relevant to humanity at all times. The second type is historical narration about a particular society that offers lessons to humanity at all times. The third type of narration is of historical views with social lessons that are detached from the limitations of time and space.

Al-Sadr asserts that the historical lessons of the Quran are based on principles of social justice that are detached from the limitations of *time* and *space*. Al Sadr's view is confirmed by reviewing any social topic historically. Every event in history carries a variety of versions based on the prejudices, biases and influences on the narrated version. The Quran chose to use history as a timeless context. In the Quranic context of history, the date, place and time stamps are insignificant. The only importance of historical events according to the Quran is to draw correct lessons for the guidance of humanity.

The Quranic view of transmitted history detached from the *time-date-space specifics* is to *free us* from the confinements and challenges of conflicting versions of historical events. The Quran takes a time-space-

---

neutral view of history to highlight the social and legal principles that are necessary as the universal laws of justice.

Al-Sadr argues that the *time-neutral* Quranic historical narrations allow for the elucidation and deduction of universal laws. These laws are flexible enough to be applied for the contemporary social and legal challenges facing mankind. Al-Sadr argues that the social, legal and economic activities of the society based on the Quranic universal laws of justice are causative in nature. The Quranic *causative* laws prescribe the *collective* actions of the society and the *resultant* effects speak to justice within the society.

Al-Sadr argues that if the causative laws of the society are based on universal justice, then there is always hope for the individuals within the society to benefit from social justice. The causative principle of these Quranic universal laws allows for mid-course corrections if the society's man-made laws lead to social injustices. Al-Sadr argues that Islamic jurists play a vital role in reconciling the resulting conflicts that may arise between the universally just laws of the Quran and the man-made laws. According to Al-Sadr if the Islamic jurists' carryout their Quranic exegesis correctly, the jurists can prevent the negative causative present and future effects giving rise to injustice in society. The Islamic jurists have to consistently refer to historical events in the Quran for their legal questions that correspond to the Quranic universal laws of social justice.

The time-space neutral historical transmission of the Quran can be gleaned from Quranic story of the *People of the Cave (Quran al-Kahf 18:22)*

*“Some will say, they were three, their dog the fourth, and some say, five their dog the sixth, guessing at random, and some say Seven, and their dog the eighth. Say O Prophet! My Lord is best aware of their number. None knows them except a few. So do not argue about them.”*

The Quranic story of the People of the Cave carries the social context of justice. The time-neutral narrations are meant to provide universal principles of rights that extend to human as well as all other beings. The above quote speaks of humans as well as an animal taking shelter from injustice while hiding in a cave. The Quran draws the states that the number of refugees, including their dog, is not important. It is the causative suffering from injustice that is highlighted. The story also highlights the Quranic principle of nurturing life and doing all this is possible to preserve life. The story also highlights the Quranic universal principle of protecting all life forms that extend beyond human life (Zahraa, 2003).

The deduction of the universal laws from time-neutral history in the Quran also explored by great Islamic Jurist Ibn Khaldun in his *Muqaddima* or *Prolegomena* (Rosenthal, 1967). Ibn Khaldun posed the legal question about the laws relating to the development of the society. Ibn Khaldun relied on the Quran's *Exegesis Topica* (Genç, 2015). Ibn Khaldun explored this legal question under the socio-economic principles.

Al-Sadr followed Ibn Khaldun's legal arguments for socio-economic justice as the theoretical framework to answer the question about the development of human society (Alatas, 2006). Al-Sadr has further expounded on challenges facing Islamic jurists in answering legal and ethical questions such as stem-cell research, genetic modification, artificial intelligence and human cloning projects etc. Al-Sadr reconciled these important legal questions using the Quranic *Exegesis Topica*. Al-Sadr argues that the Quran is neither a book of science nor a book of history.

Al-Sadr asserts that human socio-scientific advancements run parallel with the universal principles laid down by the Quran. Al-Sadr argues that Islamic jurists need to balance the needs for scientific advancements with the *ethical* principles. Any advancement that gives rise to what is *just and equitable* for the whole society is permissible. The scientific advancements must be a response to the ethical needs of the society.

If the scientific advancements aggravate the social challenges then the man-made laws governing the scientific advancements should be reviewed in light of the universal laws of the Quran. This is to prevent the resultant harmful effects of any such advancement on the society at large. The Quran's highlights the principle of human choice. Quran repeatedly explains that human choice determines the causative effects of well-being in the temporal as well as spiritual life. The humans have the freedom of choice to either be free from being subjected to the universal laws of the Quran or to be bound by them. The resultant causative effect to be bound or free of the Quranic universal laws defines the course of human life.

Islam does not *impose* any of its Laws on the man-kind. Islam has offered us freedom of choice. The freedom in terms of our choices has been thoroughly explained in the Quran through its time-free historical narrations. The Quran's highlights the causative effects if those universal laws are ignored. The Quran explains complete freedom for humans to pursue thoughts, ambitions, and endeavors in any area of knowledge that benefits mankind. The ethical limits for those pursuits are defined by the Quran under the principle of causation.

---

Al-Sadr argued that explained the universal laws of the Quran are based on the *Principle of Causation*. All human actions have consequences. The Quran states that the knowledge *al-Ilm* (Quran al-Imran 3:66) constitutes all knowledge through ages till the present-day science. The discovery of knowledge is exclusively based on the efforts of the individual and the society. Quran explains that there is no interference in this principle (Quran al-Baqarah 2:256). The pursuit of knowledge is amongst rights bestowed on the human race by the Creator. Quran also specifies knowledge that within the human reaches and knowledge that is outside the human reach (Quran al-Araf 7:187). The knowledge outside the human reaches *knowing* the precise *manifestation* of the future. The *events* that trigger the causative manifestation are within human control.

Al-Sadr argued that the causative principle also underpins the Quranic prohibition on speculative economic activities *Al-Gharar*. The Quran forbids *speculative* trade for economic purposes. The Islamic legal doctrine of *al-Gharar* (Kamali, 2000) or speculation is to prevent social harm. The 2008 global financial crisis is the resent manifestation of the causative harm from speculative trades. The 2008 global financial crisis t not only destroyed national economies, but it also led to the social crisis such as a significant increase in suicides (Stavropoulou, 2016).

Any knowledge that results from human-effort cannot envisage the future course of its causes and its effects once applied. For example, we can theorize about the results of a stem-cell intervention for a patient of blood cancer, but we cannot predict precisely the outcome of the treatment. We can also not foresee any harmful use of stem-cell science for the future of mankind.

The devastation caused the atomic bombs in Japan during the Second World War is well documented. The subsequent chains of human and environmental losses are still not very clear in terms of their devastations. Similar atomic devastations have happened in other countries. The atomic science itself is not destructive in nature. It is the way humans apply the knowledge that causes the destruction of the planet. The Quran states that human knowledge itself cannot indicate the benefit or for the destruction of mankind. The function of knowledge is limited to its insipid nature. The added dimension of the laws applied to the knowledge ultimately determines its cause and the effects.

Al-Sadr argued that humans have discovered various types of knowledge through sheer hard work. The *nature* of any body of knowledge

is determined by the laws that define its use. To correctly determine the causative effects of human knowledge, it is therefore incumbent to correctly apply laws that are universally just and fair to the entire mankind. The Islamic jurist must adhere to the principles of universal justice defined by the Quran in determining the application of modern science and resulting knowledge.

This *Principle of Causation* explained by the Quran is universal in nature. It applies to all times and all societies. The *causative principle* of the Quran can be understood by observing the human sufferings globally. The humans to use their knowledge to wage wars, cause hunger through economic sanctions and intentionally *inflict* diseases to other races (Wunder, 1992).

All of these causative humans' actions are fully justified through the man-made laws regardless of the morally reprehensible outcomes. Weaker nations are subjected to detrimental laws that cause great human suffering. We continue to witness demonstrations across the globe against certain man-made laws about fundamental human rights, economic deprivation, and environmental destruction. The countries violating these universal values continue to thrive and prosper. The historical narrations of the Quran give us an opportunity to examine such contentious man-made laws. The Quran calls for continued strives and standing up to oppose such laws man-made laws that violate the Quranic universal laws of social justice and human dignity.

The Quran proposes universal laws for the guidance of human actions. These laws encourage humans from resisting perversions such as violations of human rights, distorting human dignity and indulging in behavior that erodes justice and equality from the society. This explains the need for divine guidance. If human society is not guided by moral and ethical laws that are to protect the human race and other beings, the causative effect of such deviation is bound to pervert society. The Quranic *exegesis* leads to the discovery of such universal laws that can guide humanity. These laws form can help mankind charter a course that can prevent destruction and encourages socially responsible behavior of mutual well-being.

The regulation of the societies or communities through ages has been based on defined man-made laws (Maine, 1907). The human society is ruled by forced laws, laws formulated through collective wisdom or laws guided by the moral principles. These underpinnings define the body of law within any society. At the root of any law-making is the natural ability of human choice. The contemporary legal theories expound on the principle of the *Rule*

of Law.

The rule of law is the ability of law to ensure that the law is predictable and transparent. The predictability and transparency of the law allows the members of the society to modify their behavior according to the law. The rule of law is to prevent society from becoming chaotic and ensure that the rights of all its members are equally protected. History tells us that no society in the entire written human history can claim to be just and fair to all. Each period of history provides evidence of those suffering because of the man-made law and those proposing from the man-made law. There are no societies that offer any universal laws to protect all forms of life. Sporadic, organic and inorganic legal rules shape the legal history of mankind. Al-Sadr expounded on the *universal nature* of Islamic laws. Al-Sadr argued the universal nature of the Islamic law in the context of criticism leveled against the applicability of Islamic law to contemporary social issues.

### C. Universal Nature of Islamic Law: Contemporary Relevance

One of the main criticisms leveled against Islamic Law derived from the Quran is that it has utopian ideals of *social justice* and *equity* etc. Criticisms also states that contemporary Islamic jurist often fail to prove that the Quranic *ideals* of social justice and equality can be achieved (Addas, 2008).

Al-Sadr argues that there are two dimensions to this criticism. The *first* dimension is about the *lack of described means to achieve* the objectives of the Islamic Law. The *second* dimension is the lack of an existing *framework* to assist the Islamic Jurist in formulating the legal questions essential to help answer the legal question. This argument is valid if we only focus on the *specific mechanisms* desired by the critics to achieve objectives such as social and economic laws.

Al-Sadr considered this criticism is *Falsafatuna* and *Iqtisaduna*. Al-Sadr presented his case based on the Quranic principle of *human choice*. Al-Sadr argued that human choice shapes human life through the doctrine of causation. Islam clearly defines the significance of human choices on the temporal and spiritual aspects of human life (Hassan, 1968).

For the temporal life, Islam calls for a socially inclusive society. In such a society, each member has the democratic right to participate. Quran clearly states,

*“Their communal business is to be transacted in consultation among themselves” (Quran Ash Shuraa 42:38).*

The universal law set in the above verse is to protect the exercise of the *Democratic Rights of Social Inclusivity*. Further specific social laws can be formulated on this universal Quranic principle.

For the spiritual life, the only added dimension to the above principle is that we must guide all our temporal actions under the guidance of the Quran and Sunnah. The Quran states,

*“Whenever Allah and His Prophet have decided a matter, it is not for a faithful man or woman to follow another course of his or her own choice” (Quran al-Azhab 33:36).*

The above verse of the Quran stresses the word *human choice* within the subjective limits of the Quran and the Sunnah. Islam takes an inclusive and organic view of intrinsically interlinking the temporal and spiritual lives. One does not exist without the other. In Islam, there is no *separation* between temporal and spiritual life. The spiritual life carries the distinct *eternal* element of *continuation* of temporal life in its broadest meaning.

Islam provides an inclusive and organic body of law based on human choice. The choices of subscription to a law that is guided by the universal laws of Quran impact *how* to view human behavior within the scope of the society as a whole.

It is for this purpose the story of Moses (PBUH) (Quran *al-Araf* 7:122) states, *Has the story of Moses reached thee?*. The Quran is not concerned with the details of Pharaonic history. It simply omits all the historic details by posing the question with Moses as the center. The story in the Quran concerns itself with the social laws that the Pharaoh had imposed on the people of Israel. The story highlights the man-made laws effects of the causative legal injustice against the people of Israel.

Al-Sadr argues that the Quranic universal laws allow mankind with an opportunity at various intervals of history to choose the best possible legal system. Such a legal system can be derived from the legal principles of the Quranic universal laws of social justice and equality. Al-Sadr emphasizes that the Quranic history can *only* help us in deriving the general principles of universal laws. The specifics must be balanced with the social needs of contemporary times that protect life in all forms. Al-Sadr’s arguments provide cogent answers to the criticism levelled against the Islamic law. Al-Sadr frees the contemporary Islamic jurist from the confines of seeking specific *implementation mechanism* within the corpus law of Islam.

Al-Sadr argues that the Quran seeks the ultimate success of mankind. Al Sadr asserts that the human effort must be combined with the divine law

---



of the Quran to achieve social justice through the universal laws of the Quran. Al-Sadr offers evidence from Quran. The Quran states,

*“Behold! In the creation of the heavens and the earth; in the alternation of the night and the day; in the sailing of the ships through the ocean for the profit of mankind” (Quran al-Baqarah 2:164).*

The Quran explains that the universal laws of Islam follow the natural laws of causation. No divine succor interferes in the matters of human choice. The laws adopted and made by humans dictate the outcome of the course taken by human history. The Quran gives the historical reference to the 625 AD Islamic *Battle of Uhud* during the life of the Prophet (PBUH) and the army of Mecca (Watt, 1996). The Quran states:

*“If you have suffered a setback, a similar setback was suffered by your enemy as well. We bring about these tribulations in man’s life” (Quran al-Imran 2:140).*

The above verse of the Quran emphasizes the Quranic universal law that there is no divine intervention for human conflicts. It is the *principle* that separates the parties in the conflict. The Prophet of Islam (PBUH) was fighting to save the city of Madinah when it was attacked by the army of Mecca. The Prophet (PBUH) had strictly placed a party of his companions to guard a passage coming into the valley of Uhud. His companions violated the Prophet’s (PBUH) orders and left the post. Resultantly, the Muslims suffered a loss of life. The above verses of the Quran make a reference to the event.

The loss of life or any other suffering attached to any conflict is unavoidable for either party. The material understanding of *victory* and *defeat* during any conflict is explained by the verses. The Quranic principles state that losses in any conflict leading to human suffering are separate from any moral stand that one takes during a conflict.

Victory of defeat in physical terms in separate from any moral stand that a side may choose to take. Purely from the point of view of physical victory, it is the man’s knowledge of the *art of warfare* that decides the victory or defeat on the battlefield including the preparedness for war. Quran does not teach complacency nor teaches to look towards the *heavens* for help in such matters. Rather the Quran teaches to fully educate and verse ourselves in all walks of life. The Quran teaches us to acquire knowledge so that we can better protect our communities. The human suffering that we witness every day is the causative effect of human actions and does not involve any divine interventions.

The universal laws of the Quran help guide mankind to avoid such suffering through the adoption of laws that prevent social harm. If a society becomes perverted and the laws of the society invoke harm, a single person standing against such tyranny cannot escape the harm. The moral standing and repulsion to perverted human laws cannot help to prevent suffering by the fair and just members of that society. No divine succor will come to their aid. The Quran says:

*“And beware of involving yourselves into a conflict, the consequences of which shall surely not affect in particular those who are wrong-doers” (Quran al-Anfal 8:25).*

The collective behavior of a society is different from the individual's behavior. Yet, the collective behaviour defines the overall perception of a society, the impact of ill behavior on all members and the resulting laws that society follows. The individuals collectively form the society. However, individuals who are part of an unjust society cannot escape the adverse consequences of unfair laws.

According to the Quran, the people of Israel were under the oppressive rule of the Pharaoh. The people of Israel needed collective action to rid them of the Pharaoh's oppression. Accordingly, when Moses (PBUH) asked his community to join him in the fight against the Pharaoh, the community collectively replied, *“So, go you and your Lord and fight them. We are sitting here”* (Quran al-Maidah 5:22).

The Quran, states that the refusal of the people of Israel to rise against the Pharaoh prevented their relief from the tyranny of the Pharaoh. The verse shows that the people of Israel taunted Moses to seek divine succor to gain victory over Pharaoh.

Quran lays out a universal principle for those seeking refuge from oppression and tyranny without making efforts to resist the oppressor. The Quran states,

*“He answered, then this land shall be forbidden to them for forty years during which period they will be wandering aimlessly across the earth” (Quran al-Maidah 5:26).*

Al-Sadr asserts that the reference to the *forty-years* is metaphorical and does not convey the exact historical times. The Quran explains that efforts must be made to rid the community of any oppression. No divine succour is available. It is the community that has the moral obligation to fight oppression and injustice. The universal law here also extends to the obligation of humans to raise their voice and act for all oppressive actions

---

based on injustices. Islam does not teach submission, passive behavior or tolerance for violation of fundamental human rights and freedoms.

Al-Sadr referred to the example set by the Prophet Muhammad's family against the oppression of the Islamic Ummah during the rule of Umayyad rulers (647-683 AD) especially Yazid Ibn Muawiyya (Salama, 1992). The 680 AD Battle of Karbala (Yildirim, 2015) marks an important milestone in the history of Islam. Imam Hussain (PBUH) was the grandson of the Prophet (PBUH). He refused to accept the tyrannical rule of Yazid Ibn Muawiyya. He fought the 4000 strong army of Yazid along with only 72 companions during the battle of Kerbala. The Battle of Karbala became a symbol for upholding the principles of justice and offering the supreme sacrifice of life to abide by the principles of Islam.

#### **D. The Universality Principles of Social Change**

Al-Sadr asserts that the Quran has laid down general principles that govern social change for the betterment of society. Al-Sadr argues that social processes that lead to generations of injustice cannot be stopped or undone until the individuals who form the society decide to change the course of the causative events. The Quran states,

*"Allah does not change the condition of a people until they change that which is in their hearts" (Quran al-Rad 13:11).*

This desire to change the course of causative events that lead to successful social change is the key according to al-Sadr. Al-Sadr refers to this as *saving the individual from the impact of an adverse law and adopting a different yet better law*. Al-Sadr quotes the Quran,

*"Every nation has a term; when it comes, they cannot put it back a single hour, nor can they put it forward" (Quran al-Araf 7:34).*

According to Al-Sadr, each society has limited ordained time. The society must act within that given time to change the course of unjust events. Al Sadr argued that the consequences of injustice and oppression are borne by those subjected to it. Such consequences continue until those oppressed decided to undo them. The Quran states,

*"If Allah took people to task by that which they deserve, He would not leave a single living creature on the surface of the earth; but He reprieves them to an appointed term" (Quran al-Fatir 35:45).*

Al-Sadr also argued that the Quran's universal law does not refer to the social changes in terms of years or decades. The social change that is referred by the Qurans is in reference to perpetuity and encompasses all times. Al-Sadr argues that for any society, the time is a relative function and only

relative *promptness* in terms of the actions is to be taken into consideration. Therefore, any changes that occur following the universal laws of the Quran should not be too expected to dramatically change society. The change will occur as society embraces social justice and the laws. Each society's movement tyranny and oppression would occur in their own *appointed* time and according to their efforts.

Al-Sadr argues that the historical norms defined in the Quran are *universal*. Al Sadr offers evidence from the Quran,

*"You will not find for Divine Law any substitute, nor will you find in Divine Law any change" (Quran al-Fatir 35:43).*

Al-Sadr argues that fixed norms give rise to the laws of society. Any divine characteristics attributed to the laws arising from the fixed norms require a deeper understanding of the Quran. An Islamic jurist cannot resolve these conflicts of fixed norms that drive the man-made law and divine attributes. Al-Sadr explains that all *physical relations* in their *nature* follow the principle of *Cause and Effect*. Any exclusion from the principle of *Cause and Effect* would result in humans developing an alternative belief in *Spontaneous, Miraculous* or a direct *Divine Succour*.

Such an alternate belief would logically force human society to abandon all established branches of science and abdicate the *Causative* principles. Al Sadr asserts that such alternative beliefs are against the teachings of Islam. The example of alternate belief by abandoning the principles of Cause and Effect is visible in the teachings of medieval Christian theologians such as St. Augustines (Schaff, 2007). St. Augustine stressed that *divinity* requires the negation of the principles of *causes and effects*.

Al Sadr argues that to subscribe to a belief that any sphere of human life is *directly* governed by the *will* of Allah, is, *irrational and contrary to all scientific knowledge and principles*. This also against the Quranic principle of Causation. The Quranic exegesis states that the fixed norm of the Divine will allow life in all forms to pass through the processes governed by the principle of causes and effects.

The Islamic law accepts the scientific principles of causation about the universal systems. The only added dimension is that the Muslims believe that Allah is the Creator of all universal systems.

Al-Sadr reconciled Islamic law with the scientific causation principles by using the simple analogy of rainfall. Al Sadr argued that Islamic jurist believes that rain is a consequence of Allah's created system. This belief in the Creative essence of Allah underpins the acceptance of the scientific

---

principles of rainfall as explained by human knowledge. The underlying principle for rainfall does not negate the scientific principles that govern the process of evaporation of sea-water and the rise of vapors to form rain clouds.

Al-Sadr finds no tension between the Islamic Divinity principle and the acceptance of the principles of science. Al-Sadr easily navigates this complexity by stating that science operates on the causative principles to formulate experiments, deductions, and analysis. However, science cannot ignore the underlying *reality* of all created systems within the known universe. That reality is the Divine Principle of Allah's creation. The choice to *not* acknowledge the underline *reality* comes with causative results. Al-Sadr concludes that ignoring the underline reality of Allah's divine presence in the perceived harm of self-conceit. This fundamentally unique insight offered by Al-Sadr demands a deeper analysis.

### **Conclusion**

The exegesis of the Quran by Al Sadr has set a new course for Islamic thought on the universal nature of Islamic law. Al-Sadr has freed the Islamic thought from the rigid confines of purely linguistic interpretations. Al-Sadr has opened the Quranic knowledge for Islamic jurists to expand the exegesis of the Quran. There is a rising criticism against the development of Islamic law focused narrowly on the Shariah principles of economics. The legal thought of al-Sadr is a powerful argument in dispelling that criticism.

Al-Sadr has pointed us in the direction of engaging in a philosophical conversation to explore the sensitive topics of beliefs and science. Al-Sadr offers the path of critical analysis for Quranic *Exegesis Topica*. Al-Sadr has also drawn the attention of Islamic Jurists to challenge the customs in the Muslim world. Al-Sadr wants us to challenge regimes in the Islamic world that are against the Quranic principles for freedom of choice and equal rights for all humans without discrimination.

It is hoped that this paper will draw the attention of wider readership within the academic as well as social community to explore further the enlightenment that is the Quran. Ibn Khaldun set the tone and al-Sadr has blazed the way for the delicate and balanced discussion for the Quranic exegesis. Al-Sadr is a symbol of change by following the edifices of the Quran. He gave his life for the cause of Quranic scholarship. The only fitting tribute to this great scholar of the Quran is to keep furthering the work that he started.



## REFERENCES

- ADDAS, Waleed AJ (2008). *Methodology of economics: Secular versus Islamic*.
- ALATAS, Syed Farid (2006). "Islam and the Science of Economics" *The blackwell companion to contemporary Islamic thought*, 587-606.
- AMIRPUR, Katajun (2005). "The changing approach to the text: Iranian scholars and the Quran" *Middle Eastern Studies*, 41.3: 337-350.
- BADAWI, El Said; CARTER, Michael; GULLY, Adrian (2015). *Modern written Arabic: A comprehensive grammar*. Routledge.
- COUENHOVEN, Jesse (2005). "St. Augustine's doctrine of original sin" *Augustinian Studies*, 36.2: 359-396.
- DAWN, C. Ernest (1969). *Islamic History of the Middle East: Backgrounds, Development, and fall of the Arab Empire*. By Wilson B. Bishai (Boston: Allyn and Bacon. 1968. pp. xvi, 399.).
- ES-SADR, M. Bakır (1987). *Kur'an Okulu, Bir Yayıncılık*, İstanbul.
- FRYE, Richard Nelson (1975). *The history of ancient Iran*. CH Beck.
- YILMAZ GENÇ, Sema (2015). "An Evaluation of Ibnı Khaldun's Thoughts of The Economical World" *Globalization Dimensions & Impacts: Global Studies Vol. 2*, 47.
- HALM, Heinz (1997). *The Fatimids and their traditions of learning*. IB Tauris.
- HASSAN, Riffat (1968). *The main philosophical idea in the writings of Muhammad Iqbal (1877-1938)*, PhD Thesis. Durham University.
- KAMALI, Mohammad Hashim (2000). *Islamic commercial law: an analysis of futures and options*. Islamic texts society.
- KHADDURI, Majid (1953). *Nature and Sources of Islamic Law*. Geo. Wash. L. Rev., 22: 3.
- KHALIFA, Rashad. *Quran: The Final Testament--Authorised English Version*. Smashwords Edition, 2010.
- KHALDUN, Ibn (1967). *The Muqaddimah: an Introduction to History, with corrections and augmented bibliography*, ed. ROSENTHAL, Franz Princeton University Press, 4.9: 11.
- MAHMASANI, Subhi (1961). *Falsafat al-Tashri fi al-Islam*. Brill Archive.
- MAINE, Henry Sumner (1907). *Ancient Law: Its Connections with the Early History of Society and Its Relation to Modern Ideas*. 1861. London:
-

John Murray.

MARCINKOWSKI, Christoph (2007). Thinking ahead: Shi'ite Islam in Iraq and its seminaries (hawzah'ilmiyyah).

METCALF, Barbara Daly (ed.) (1996). Making Muslim Space in North America and Europe. Univ of California Press.

PARMAR, Divya; STAVROPOULOU, Charitini; IOANNIDIS, John PA (2016). "Health outcomes during the 2008 financial crisis in Europe: systematic literature review" *Bmj*, 354: i4588.

SALAMA, Adel (1992). "The History of al-Ṭabarī, Volume XVIII: Between Civil Wars: The Caliphate of Mu'awiyah" *Journal of Islamic Studies*, Vol. 3, No.2:233-236

WATT, William Montgomery (1996). A short history of Islam. Element Books.

WUNDER, DeLinda; HU-DEHART, Evelyn (1992). The state of Native America: Genocide, colonization, and resistance. South End Press.

YILDIRIM, Riza (2015). In the Name of Hosayn's Blood: The Memory of Karbala as Ideological Stimulus to the Safavid Revolution. *Journal of persianate studies*, 8.2: 127-154.

ZAHRAA, Mahdi (2003). Unique Islamic law methodology and the validity of modern legal and social science research methods for Islamic research. *Arab law quarterly*, 18.3: 215-249.



## KUR'AN-I KERİM TEFSİRİ TEMELİNDE EVRENSEL HUKUKUN KUR'ANÎ PRENSİPLERİ\*

● Sema YILMAZ GENÇ<sup>a</sup>

● Hassan SYED<sup>b</sup>

### Geniş Öz

*“Yaşadığımız şu devirde Müslüman aydınlar ile halkın kavrama düzeyi arasında derin bir uçurum var. Gerçekten de birçok kişi için, büyük çabalar harcamadan Müslüman aydınların o çok yüksek düşünce seviyesine ulaşmak oldukça zor. Bu yüzden okuyucunun İslami bakış açısının o eşsiz niteliğini fark edebilmesi için bu seviyeye yükselmesini sağlayacak bir kitapla işe başlamak kaçınılmazdı.”*

**Muhammed Bakır Es-Sadr**

İslam Hukuku çalışmaları dört hukuk kaynağına dayanmaktadır. Kur'an birincil kaynaktır. Kur'ani düşünce uyarınca ikinci kaynak da sünnettir. “Andolsun, Allah'ın Resulünde sizin için; Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı uman, Allah'ı çok zikreden kimseler için güzel bir örnek vardır.” (Kuran-ı Kerim, Ahzab Süresi 33:21). İcma ya da hukuki görüş konsensüsü doğrultusunda içtihat ya da mantık ise üçüncü hukuk kaynağıdır.

İslam hukukunda geçerli yasal prensiplerin özüne inmek için İslam hukukçuları Kur'an-ı Kerimi hukuksal pencereden inceler ve Kur'an tefsirinin temel kaideleri ile birlikte sosyal, etik ve ahlaki prensiplerden bir çerçeveye dikkat çekerler. Üçüncül hukuk içtihattan ya da taklid prensipleri üzerinden mücahidin ya da hukukçunun kredibilitésinden doğan gerekçeden doğar. İcma, incelenmekte olan yasal sorunla ilişkili olarak zaman-mesafe yorumları açısından yerleşik İslami içtihat hukuku üzerine hukukçular arasındaki fikir birliğini ifade etmektedir. Sünnet, Hz. Muhammed'e atfen metinlerde geçen ve aslına uygunluk belgelendirmesine atıf yaparak

---

\* Bu çalışma, 27-28 Nisan 2019 tarihleri arasında İstanbul'da düzenlenen Uluslararası İslam Ekonomisi, Finans ve Ahlak Kongresi'nde sözlü olarak sunulmuş bildirinin tam metnidir.

<sup>a</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Kocaeli Üniversitesi, semayilmazgenc@kocaeli.edu.tr

<sup>b</sup> Dr. BPP University College, London, h.syed2@my.bpp.com



paylaşılan Kur'an'ın Nas'ları ile çatışmayan İlm-ül Hadis veya Hadis Bilimi ilkeleri altında yapılan çalışmalardır.

İslam tefsir tarihinde yaygın tefsir anlayışı Kur'an'ın ayetlerini Fatiha'dan Nas Suresi'ne kadar teker teker ele alıp inceleme şeklindedir. Muhammed Bakır Es-Sadr teczii tefsir olarak nitelediği bu inceleme şeklinin her adımında temel hedef ilahiyatçıların üzerinde çalıştığı ayetin yol göstericiliğini, imkan dahilindeki her türlü vasıta ile anlamaya çalışmasıdır. Muhammed Bakır Es-Sadr göre teczii tefsirin özü Kur'an ayetlerinin ayrı ayrı ele alınarak değerlendirilmesi ve bu ayrı ayrı anlamların bir araya getirilmesiyle oluşan anlam yığından öte bir şey ifade etmez. Yani bu tefsir anlayışı Kur'an-ı Kerimi pek çok hakikate kavuşabilir fakat bunlar darmadağın bir yığından öteye gitmez ve aralarında en ufak bir bağ dahi bulmak mümkün olmayacaktır. Tüm bunları incelemek hayatın her sahasını kapsayan bir "Kur'an Düşüncesi"nin boyutlarını tesbit etmede bir fayda sağlamayacaktır (Es-Sadr, 1987). Bu nedenle Muhammed Bakır Es-Sadr alternatif olarak Kur'an bütünlüğünde değerlendiren mevzui tefsir anlayışını sunmaktadır.

İslam hukuku içtihadında İslami hukuk doktrini sabit kalır ancak zaman içerisinde yorum değişir. Mantık, tüm zamanlar için geçerli olan evrensel hukuk prensipleri sunan Kur'an'ın ilk vahiylerinden sonraki zaman farkıdır. Bu çalışmada evrensellik temelinde Kur'an tefsirinin altında yatan prensipler incelenmektedir. Bu çalışmamızın temelinde Muhammed Bakır Es-Sadr'ın 1959'da yayınlanan İslami bir bakış açısıyla, özellikle kapitalizm ve sosyalizm olmak üzere Avrupa felsefesinin bir eleştirisidir Falsafatuna (Felsefemiz) ve 1982'de yayınlanan İqtisaduna (Ekonomimiz/İslam Ekonomi Doktrini) adlı eserlerinin ufuk açıcı çalışmaları yer almaktadır. Muhammed Bakır Es-Sadr'ın Falsafatuna'sında Kur'an tefsirinde İbni Haldun'un sosyal boyutları ve birincil kaynak olan Kur'an temelinde İslami hukukun evrensel doğasının derin etkileri vardır.

Kur'an'ın ilk bölümü olan Fatiha suresi, modern tarihin belki de en çok dile getirilen (dini) cümleleri barındırmaktadır, nitekim 1,5 milyardan fazla Müslüman günde beş kez farz olan namaz ibadetinde bunu defalarca okumaktadır. Kur'an ilk vahiyden ve peygamberin MS 630 yılında ölümünden sonraki ilk 10 yıl içinde bir araya getirilmesinden itibaren değişmeden kalmıştır. Anadillerinden bağımsız olarak tüm dünyadaki Müslümanların Kur'an'ı Arapça telaffuz etmeleri gerekmektedir. Şii ve Sünni akademisyenler arasında Kur'an incelemesinde, herhangi bir tartışma olmaksızın, fikir birliği mevcuttur. Bunun nedeni ise Kur'an'ın son on dört asırdır testlerden geçmiş orijinal metnine sorgusuz imandır. Kur'an'ın

herhangi bir kısmına dair gramatik ya da yorumsal mantık farkına ilişkin küçük iterasyonlar her iki düşünce tarafından sunulan paralel çalışmalar temelinde kolaylıkla çözülebilir. Bu nedenle de Muhammed Bakır Es-Sadr gibi modern Kur'an tefsiri akademisyenleri hem Sünni hem de Şii mezhebinden İslam hukuku öğrencileri tarafından takip edilmektedir. "Benim profesyonel işim eserler yazmak, araştırmalar yapmak veya dersler vermek değildir. Benim asıl vazifem, şer-i mesuliyetimi yerine getirmektir" diyen Muhammed Bakır Es-Sadr'ın toplumsal konuları ele alış şekli ve bakış açısı mezhep ayrılıklarının üstüne çıkar ve Müslüman ülkelerde eserlerinin referans gösterilmesi, O'nun Müslümanlar üzerindeki büyük etkisini yeterince ortaya koymaktadır. Muhammed Bakır Es-Sadr'ın Kur'an tefsiri uzmanlığı kendisini Falsafatuna ve İqtisaduna adlı eserlerde göstermektedir. Bu iki eserden ilki evrensel Kur'an hukukunun prensiplerini belirlemek amacıyla yazılmış iken ikincisi ise Kur'an tefsiri temelinde İslami ekonomik düşünceye ilişkindir. Bu çalışmada İslam hukukunun evrensel doğasına ilişkin onun değerlendirmelerini incelemek için Muhammed Bakır Es-Sadr'ın Kur'an tefsirini Falsafatuna üzerinden irdelenir. Muhammed Bakır Es-Sadr'ın Kuran tefsiri, İslam hukukunun evrensel doğası üzerine İslam düşüncesi için yeni bir süreç başlatır. Kuran'dan bunun için kanıt sunar: "...Ya onlar daha evvelki (ümmeatler hakkında geçerli olan) kanundan başkasını mı bekliyorlar? (Hayır) sen Allah'ın kanununda (sünnetinde) asla bu değişiklik bulamazsın" (Kuran- Kerim, el-Fatır, 35/43). Muhammed Bakır Es-Sadr, İslami düşünce sürecini tamamen dilsel yorumların katı sınırlarından kurtarır ve Kuran'ın incelemesi konusundaki tartışmalar için daha geniş bir bilgi birikimi getirir. Bankacılık ve Finans ile ilgili Şeriat konularına yoğun bir şekilde odaklanmak için İslami hukukun geliştirilmesine yönelik artan bir eleştiri vardır. Muhammed Bakır Es-Sadr'ın hukuki düşüncesi bu eleştiriye dağıtmada güçlü bir argümandır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam hukuku, Evrensel hukuk ilkeleri, Kur'an tefsiri, Hukuk Felsefesi.



## EBÜ'L-BEREKÂT EL-BAĞDÂDÎ VE İBN SÎNÂ BAĞLAMINDA NEFİSLERİN BİREYSELLEŞMESİ\*

Ömer Ali YILDIRIM<sup>a</sup>

### Öz

Aristoteles *De Anima* (Nefs Üzerine) adlı eserinde nefsi bitkisel, hayvani ve insani olarak üç türe ayırır. Bu tasnif aynıyla İslam dünyasına aktarılmış ve orada da bu tasnife sadık kalınmıştır. Bununla birlikte nefse dair ortaya konulan teoriler Aristoteles'in teorisinden oldukça farklılaşmıştır. Bu teori, İslam Felsefesi içerisinde sadece zenginleştirilmekle kalmayıp hem felsefe ve kelam hem de tasavvufi düşüncede bilgi, nübüvvet ve ahiret gibi konuların işlenmesinde vaz geçilmez bir müracaat noktası haline gelmiştir. İbn Sînâ, nefis konusuna kendinden önceki Müslüman Meşşâilerden çok daha fazla bir önem verdi. O, nefislerin ilk var olduklarında bireysel bir mahiyete sahip olduklarını kabul etmemiş; aksine nefislerin ilk aşamada bitkisel, hayvani veya insani olmak üzere türsel bir mahiyete sahip olduklarını benimsemiştir. Ancak bu durumda nefislerin bireysel kimliklerini nasıl kazandıkları bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmada nefislerin bireysel kimliklerini nasıl kazandıkları sorusunu hem İbn Sînâ'nın hem de ondan ciddi ölçüde farklılaşan Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin görüşleri doğrultusunda inceleyeme çalıştım. İbn Sînâ'nın nefislerin türsel mahiyet bakımından ortaklığını kabul ederken Ebü'l-Berekât'ın bunu reddetmesinin neden ve sonuçları üzerinde durdum. Ayrıca her iki filozofun teorisinde nefislerin bireyselleşmesine etki eden faktörlerin neler olduğu burada üzerinde durulan diğer bir konu oldu.

**Anahtar kelimeler:** İslam Felsefesi, nefis, bireyselleşme, İbn Sînâ, Ebü Berekât el-Bağdâdî



\* Bu çalışma, "İslam Düşüncesinde Nefislerin Bireyselleşmesi Problemi" başlığıyla VI. Uluslararası Çin'den Adriyatik'e Sosyal Bilimler Kongresi'nde (29-31 Mart 2018, Ankara) tebliğ olarak sunulmuş olup çalışmanın bu hali ilgili tebliğin kapsam, dil ve ulaşılan sonuçlar bakımından geliştirilmiş halidir.

<sup>a</sup> Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, yildirimerali@gmail.com

## INDIVIDUATION OF SOULS IN THE CONTEXT OF ABŪ AL-BARAKĀT AL-BAGDĀDĪ AND IBN SĪNĀ

Aristotle, in the *De Anima* divided the soul into three types such as the nutritive soul, the sensible soul, and the rational soul. This classification was moved into Islamic thought and it accepted as it was. Muslim thinkers' theories on the soul however considerably differentiate from Aristotle's. The theory has not only been enriched in the Islamic Philosophy, but it has become indispensable reference point in the subjects such as knowledge, prophethood, hereafter in the studies of philosophers, theologians and sufis. Ibn Sīnā gave more importance to the soul than the previous Muslim Peripatetics. He did not accept that souls have an individual essence when they were originated. He acknowledges that souls in the beginning had only species essence as nutritive, sensible and rational. However, in that case, the question of how souls gain their personal identities or individualities emerges as a question. In this study, I tried to examine the issue according to Ibn Sīnā and Abū al-Barakāt al-Bagdādī who significantly differed from him. By doing so, I tried to determine the reasons and consequences of Abū al-Barakāt al-Bagdādī's rejection the species essence of souls while Ibn Sīnā accepts it. Furthermore, what are the factors of having individual identities in both philosophers was the other issue addressed here.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



### Giriş

Aristoteles *De Anima*'nın ilk bölümünde kendinden önceki filozofların ruh hakkındaki görüşlerinin bir değerlendirmesini yapar. O, burada bir kısım filozofların hareketten yola çıkarak ruhu hareket ettirici olarak açıkladıklarını, diğer bir kısmının da duyu ve algılama gibi fonksiyonlardan hareket ederek ruhun ilke ya da ilkelerden oluştuğunu kabul ettiklerini söyler. Demokritos, Pythagorasçılar ve Anaksagoras gibi filozoflar ruhu hareket ettirici olmasından yola çıkarak açıklarlarken Empedokles, Platon (*Timaios*'ta) ve Herakleitos gibi filozoflar ise ruhu bir ilke ya da ilkeler toplamı olarak kabul etmişlerdir (Aristotle 1907: 404a-404b,10; 427a,15-20). Aristoteles'in kendisi ise ruhu "ilk yetkinlik" olarak kabul eder (Aristotle 1907: 412a, 20). Ruhun ilk yetkinlik olarak kabul edilmesi ruhun hem hareketin hem de duyum ve bilişsel sürecin gerisinde bulunmasına gönderme yapmaktadır. Nitekim ilk yetkinlik olma bilkuvve harekete sahip olanların ilk hareketlerine yani, onların bilfiil hareket etmelerine gönderme yaparken aynı zamanda da bilkuvve duyum ve bilme yeteneğine sahip olan bedenlerin de ilk duyum ve bilmelerine yani, bu yönlerden bilfiilleştikleri ilk

âna gönderme yapmaktadır. Aristoteles'in ruh hakkındaki görüşlerinde öne çıkan yönlerden biri de onun ruhu sürekli olarak bedenle birlikte düşünmesidir. Bu anlamda o, ruha müstakil bir varlık vermez ve hatta ruha müstakil bir varlık verenlerin teorilerini "saçma" olarak nitelendirir (Aristotle 1907: 407b,15-25). O, ne birleşmeden önce ne de birleşmeden sonra "ruh" ve "beden" şeklinde iki farklı varlık düşünmez. Canlı beden varolduğu sürece hep ruhla birliktedir, ruh da hep canlı bedende var olur (Aristotle 1907: 414a,15-25). Bu durum da doğrudan Aristoteles'in ruhu madde-sûret teorisi bağlamında ele aldığını akıllara getirmektedir. Bu şekilde, ruhun bilkuvve hayat sahibi doğal cisme ait bir yetkinlik olarak kabul edilmesi Aristoteles'i ruhun bedenden bağımsız bir varlık olup olmadığını sorgulamaktan da kurtarmaktadır. Çünkü bu teoride ruh ancak bilkuvve hayata sahip doğal cisimle bulunabilmektedir.

Bizim inceleyeceğimiz konu çerçevesinde dikkat çekici yönlerden biri de Aristoteles'in *De Anima*'da ruhu incelerken benlik bilincini gündeme getirmemesidir. Bu durum ele alacağımız İbn Sînâ ve Ebü'l-Berekât gibi filozofların hem genel anlamdaki ruh incelemeleriyle hem de onların ruhun bireyselleşmesi konusundaki yaklaşımlarıyla farklılaşmaktadır. Aristoteles'in bu tavrını, ilk önce onun en genel anlamdaki ruh tanımına ve ruhun en genel niteliklerine ulaşma çabası üzerinden anlamaya çalışabiliriz. Ancak o, insan ruhundan bahsettiği yerlerde de bu konuyu gündemine almaz. İbn Sînâ'nın nefse dair incelemelerinin daha ilk cümlesinde benlik bilinciyle karşılaşılma birlikte (İbn Sînâ 1952: 181-192) ileride görülebileceği gibi Ebü'l-Berekât'ın nefis teorisi ve hatta bilgi teorisi de benlik bilinci üzerinden şekillenmektedir. Şüphesiz ki bu durumun işaret ettiği farklılık sadece yukarıda bahsettiğimiz iki filozofla da sınırlı değildir.

Nefis, İslam dünyasındaki filozoflar tarafından Aristoteles'ten gelen teori üzerinden anlaşılma birlikte bu teori Aristoteles'teki halinden oldukça farklı boyutlara taşındı. Aristoteles birbirinden ayrı heyûlâ ve sûrete müstakil bir varlık vermediği gibi bedenden ayrı bir nefse de müstakil bir varlık vermedi. O, her iki ilişki türünü de mantıksal düzeyde yaptığı bir ayrım üzerinden açıklamıştı. Yine Aristoteles nefsi sürekli bedenle birlikte düşündü. İslam dünyasında ise Dırâr b. Amr (ö: 200/815), Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö: 235/849-50[?]), Ebû Ali el-Cübbâî (ö: 303/916), Ebü'l Hasan el-Eş'arî (ö:324/935-36) ve Kâdî Abdülcebbâr (415/1025) gibi düşünürler insanın neliğini ele alırken "insan" olarak nitelendirilenin doğrudan beden olduğunu kabul ettiler (Şehristânî 2009: I,48-49; Eş'arî 2005: 260-63; Kâdî Abdülcebbâr 1963: XI,310; İbn Hazm 1996: V,217-218; Abdulkâhir el-Bağdâdî 2008: 98-100). Onların monist bir anlayışı benimseyenlerinin

gerisinde sorunu felsefi bir problem olmaktan çok fıkhi/hukuki bir düzlemde ele almalarının bulunduğu görülmektedir. Buna karşın Nazzâm (ö: 231/845), Kindî (ö: 252/866), Fârâbî (ö: 339/950), İbn Sînâ (ö: 428/1037), Gazzâlî (ö: 505/1111) ve Fahreddin er-Râzî (ö: 606/1210) gibi filozoflar tarafından ise düalist bir yaklaşım benimsenerek insanın ruh ve bedenden birleşik bir varlık olarak kabul edildiği görülmektedir.

Aristoteles'te nefis öncelikle doğal cisim olan canlı varlıklardaki ilk yetkinlik olarak kabul edilmesinden dolayı doğrudan fizik ilminin bir konusu olarak ele alınıp işlenirken İslam dünyasında da –Kindî'nin nefsi metafizik ve fizik ilimleri arasında konumlandırılan yaklaşımını parantez içerisine aldığımız da (Kindî 1950: 363-385) - aynı yerde yani fizik ilmi içerisinde bu ilmin son konusu olarak ele alındı. Ancak bununla birlikte bu teori ciddi anlamda metafiziksel bir boyut kazandı. Çünkü Aristoteles'te hareket başta olmak üzere fiziki âlemdeki bazı olguları temellendirme ve açıklama noktasında başvurulan bir ilke olan nefis, varlığı açıklama noktasında fizikötesi bir boyuta da gönderme yapan felsefi çevrelerde fizikötesi âlemler kurulacak ilişkinin de merkezine yerleştirildi. Bu itibardır ki, İslam dünyasında nefis sadece varlığı harekete geçiren, ona büyüme, beslenme, düşünme vs. fonksiyonlar veren bir ilke olarak değil, aynı zamanda ilahi bir cevher olarak kabul edildi ve ona bedenden bağımsız bireysel bir varlık verildi. Dahası o, kişi ve Tanrı arasında kurulan hem sözel-toplumsal (nübüvvet teorisinde olduğu gibi) hem de manevi-bireysel ilişkinin merkezine yerleştirildi. Bu hamle nefsin bedeninin bir sûreti olarak kabul edilmesi üzerinden yapılan incelemeden oldukça farklıydı. Hatta nefis, açık bir biçimde Gazzâlî ve İhvân-ı Safâ'da görülebileceği gibi Tanrı'yı, sıfatlarını ve duyu ötesi dünyayı tanımaya giden yolda insanın içindeki ilahi bir örnek ya da bu doğrultuda yapılacak incelemenin başlangıç aşaması olarak da görüldü. Bu noktada mistik çevrelerde oldukça yaygın bir dolanımına sahip olan “nefisini bilen Rabbini bilir” şeklindeki özlü ifadeye bizzat İbn Sînâ'nın eserinde rastlanması felsefi çevrelerin nefsi incelemeye duydukları ilgiyi ve bu incelemenin oturduğu zemini açıklama noktasında oldukça fikir verici görünmektedir (İbn Sînâ 1952: 147-78). Yine bu teori bireyin kimlik ve karakter boyutunun açıklanmasında esas unsur olarak kabul edildi ve bireyin ölümden sonra yeniden diriltilmesi de bu teori üzerinden açıklandı. Bu noktada teori Müslüman Meşşâîler arasında Aristoteles'teki halinden çok ileri bir boyuta taşınarak nefsin bedenden ayrıldıktan sonra da bireysel varlığına devam edeceği yani ölümsüz olduğu kabul edildi.

Nefis, gerek Eski Yunan'da gerekse de İslam dünyasında temelde varolanlara canlılık ve hareket veren bir unsur olarak kabul edilmekle

birlikte bu unsur hayvanlarda iradi hareketin, insanlarda ise iradi hareketin yanında bilme eyleminin faili olarak kabul edildi. Gerek mutluluk gerekse de insan bilgisi bu teori üzerinden izah edilmekle birlikte, İslam dünyasında Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflarda gördüğümüz nübüvvet teorisi de nefsin bilme eylemini gerçekleştirme tarzı üzerinden temellendirildi.

Nefsin tanımı konusunda ise İslam dünyasında da Aristoteles'ten gelen "organ sahibi doğal cismin ilk yetkinliği" şeklindeki meşhur tanım geniş bir kabul buldu. Felsefe, kelim ve tasavvuf gibi farklı çevrelerin mensupları arasında bu tanım yaygın bir tarzda kullanılmakla birlikte Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî gibi bazı filozoflar tarafından bu tanıma eklentiler yapıldığı da görülmektedir.

Nefis konusuyla ilgili olarak tartışılan meselelerden birisi de burada incelemeye çalışacağım nefislerin bireysel mahiyetlerini nasıl kazandıkları sorunudur. Bu konudaki tartışmalar nefislerin ne zaman varlık kazandıkları, bedenlere gelmeden önce bireysel ya da tümel olarak bir varlığa sahip olup olmadıkları, bedene gelen nefsin türsel bir nefis mi yoksa bireysel bir mahiyete sahip bir nefis mi olduğu, nefislerin bireysel varlıklarını nasıl kazandıkları ve bu bireyselleşme sürecine etki eden faktörlerin neler olduğu şeklindeki sorular etrafında meydana gelir. Burada ilk olarak nefislerin bedene gelmeden önce bireysel bir mahiyete sahip olup olmadıklarını İbn Sînâ ve Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî gibi filozofların argümanlarını merkeze alarak inceleyeme çalışacağım. Daha sonra da nefislerin var oluş zamanı konusundaki meşhur olan görüşü esas alıp var olma zamanında bu nefsin türsel bir mahiyete mi yoksa bireysel bir mahiyete mi sahip olduğu konusundaki tartışmayı bu iki filozofun argümanları üzerinden ele alacağım. Son olarak da nefislerin bireysel mahiyetlerini nasıl kazandıkları ve buna etki eden faktörlerin neler olduğunu filozofların görüşleri üzerinden incelemeye gayret edeceğim. Aynı bir çalışmanın konusu mahiyetinde olabilecek olan ruh-beden ilişkisi ve bu ilişkinin nedensellik ilişkisi bağlamında incelenmesi, nefsin kendi bedeni ile kurduğu ilişkinin temellendirilmesi, bu ilişkinin sürekliliği ve nefsin mükemmelleşmesi ile ilgili boyutu ve bu düzlemlerde ortaya çıkan sorunlara burada değinilmeyecektir. Benzer şekilde insani nefiste ortaya çıkan akletme fiili ve bu akletme eylemi sürecinde meydana gelen aklın kuvveden fiile çıkışının bireyselleşmeyle ilgili boyutu da ayrı bir çalışmanın konusudur.

#### **A. Nefislerin Bedene Gelmeden Önce Varolma ve Bireyselleşmelerinin İmkânı**

Aristoteles *De Anima* I,3'te nefislerin bedenlere gelip ona yerleştiğini

söyleyenlerin teorilerini saçmalık olarak nitelendirir. Onun bu görüşünün gerisinde nefsi felsefi bir sorun olarak incelemesinin tabiata dair incelemelerinin bir uzantısı olması ve nefse dair soruların araştırılmasında yine tabiat ilimlerini incelemede kullandığı yönteme sadakat bulunduğunu söyleyebiliriz. O, nefsin mahiyeti ve kaynağı ile ilgili soruları incelemedi. Teolojik bir boyuttan onu incelemek yerine fizik ilimleri içerisinde kalarak nefsin fonksiyonlarına yöneldi. Hatta onun nefsi bir “ilke” olarak değil de bir “yetkinlik” olarak kabul etmesinde de bu çaba görülebilir. Aristoteles’in benimsediği tavır onu nefse bedenden bağımsız olarak müstakil bir varlık vermeyi gereksizleştirecek bir sonuca götürdü. Ona göre nefse bedenden bağımsız bir varlık vermenin doğuracağı sorunları aşmak daha zor hatta mümkün değildi.

İslam dünyasında ise filozoflar tarafından nefse bedenden bağımsız bir varlık verildi ve o müstakil bir cevher olarak kabul edildi. Müslüman filozofların zihinlerinde “nefis” denilince canlanan şey Aristoteles’in daha ziyade harekete, biyolojik canlılığa, bedenin sahip olduğu âletler doğrultusunda da duyumsama ve bilme eylemine gönderme yapan ruh anlayışından daha öte bir anlama sahipti. Onların nefis anlayışı hem bu nefsin kaynağı hem de bedenden ayrıldıktan sonraki durumu dikkate alındığında daha ileri boyutlara sahipti. Aynı zamanda onlar bu nefis anlayışını akletme fiili üzerinden –bu noktada da insanın öncelikle kendi varlığını akletmesi üzerinden- benlikle birleştirdiler. Bu durumun nedenleri metafiziksel ve dini farklı motivasyonlardan hareketle temellendirilebilir. Nitekim nefis konusunda, onun ilahi bir cevher olması ve ahiret hayatının da bu cevherin ölümsüzlüğü üzerinden açıklanması şeklindeki filozoflar tarafından geliştirilen bu tavır onlara muhalefet edenler de dâhil olmak üzere tasavvufi-dini çevrelerde önemli bir kabul buldu. Burada Müslüman Meşşâîlerin nefse dair incelemelerinin fizik bilimleri içerisinde yapılmakla birlikte her zaman teolojik bir boyuta da sahip olduğunu söyleyebiliriz.<sup>1</sup> Belki de bu durum İbn Sînâ’nın Aristocu madde-sûret teorisine mahiyeti de eklemesinin bir sonucuydu. Ancak burada şu göz önünde bulundurulmalıdır ki bedenden bağımsız bir varlık verildiğinde nefisle beden arasındaki ilişki daha problematik bir hale geldi. Bu ilişkinin nedeni tatmin edici bir şekilde

<sup>1</sup> Kindî’nin bu çalışmanın giriş kısmında nefis ilminin konumlandırılması konusundaki tavrını hatırlamak bu çıkarımı destekleyici olacaktır. O, nefis ilmini fizik ilmi içerisine değil de fizikle metafizik arasında bir yere konumlandırıyordu. Onun ilimleri tasnif etme noktasında nefis ilmi için kabul ettiği bu tavrı kendinden sonraki filozoflarca devam ettirilmemesine rağmen nefisle ilgili çalışmalar her zaman metafiziksel bir boyuta da sahip olmuştur.



cevaplanmamış başlı başına bir sorun olarak durmakla birlikte, sonraki dönemde mizaç teorisinden hareketle geliştirilen nefis beden ilişkisinde beden rolü ve konumu hakkındaki soruna yönelik üretilen cevaplar da problemin bu boyutunu tam olarak açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Nefislerin bireyselleşmesini konu edindiğimiz bu çalışmada birleşmenin nedeni konusundaki sorunu bir kenara bırakıp meselenin bireyselleşme süreci ile ilgili olarak filozoflar tarafından ortaya konulan kısmına odaklanacağız.

İslam dünyasında nefislerin sonradan varlık kazandığı görüşü, düşünürler arasında, Ebû Bekir er-Râzî gibi küllî-ezeli nefsi kabul eden filozoflar haricinde (Ebû Bekir er-Râzî 2016: 268-285) genel kabul görmüş bir konudur. Ancak varolan bu nefsin bedene gelmeden önce mi yoksa bedenle birlikte mi varlık kazandığı konusunda farklı teoriler mevcuttur. Bu meselenin Müslüman düşünürler tarafından farklı yönlerden değerlendirildiği gözlenmektedir. Bu sorun aynı zamanda doğrudan nefislerin bireyselleşme süreciyle de ilgilidir.

Öncelikle, “nefislerin varolması bedenlerinin varolmasından önce olabilir mi?” sorusunu ele alalım. İbn Sînâ nefislerin mana ve tür bakımından uyumlu (*müttefikatün*) olmalarından hareket ederek bedenlerin varlıklarından ayrı bir şekilde nefislerin varolmasının mümkün olmadığını söyler. Çünkü nefislerin bedenlere gelmeden önce varolduğu kabul edildiğinde burada iki durum söz konusu olacaktır: i) Bu nefisler bedenlere gelmeden önce idealar âlemi, âlem-i ervah ya da nefisler âlemi olarak isimlendirilebilecek bir yerde kendi bireysel mahiyetleriyle mevcutturlar, ii) ya da bedene gelmeden önce bireysel mahiyete sahip olan nefisler bulunmayıp tümel bir nefsin varlığı söz konusudur ve yeryüzünde bir beden varolduğunda ona bu tümel nefisten bir paça gönderilmektedir. İbn Sînâ bu meseleyi farklı eserlerinde benzer ifadelerle ele alır. Şimdi *Kitâbü'n-Necât*'ın nefis kısmından konuyu takip edelim:

Deriz ki; bedenden önce var olan nefislerin birbirlerinden farklılıkları ya mahiyet ve sûret bakımındandır ya da unsurlara nispetle olur... Bedenden önceki duruma gelince, nefis soyut mahiyettir. O halde, bir nefsin diğer bir nefisten sayı bakımından farklılaşması söz konusu olamaz. Mahiyet zâti bir farklılığı kabul etmez ve bu her şey için geçerlidir. Zâtları sadece manalar olan şeyler türleri itibariyle farklılaşırlar. Manalar taşıyıcılarla, kabul edicilerle ve onlardan kaynaklanan edilgilerle ya da onlara ve sadece zamanlara nispet edilen şeylerle bulunurlar. [Nefisler] Asli itibariyle soyut olduğundan, daha önce de söylediğimiz gibi,

bölünmezler. O halde, onlar arasında bir farklılık ve çokluk olması imkânsızdır. Açıkça görüldüğü üzere nefislerin bedenlere girmeden önce sayı bakımından çok olmaları söz konusu olamaz (İbn Sînâ 1982: 222; krş., a.mü 1959: 223-25; a.mü. 1984: 106; a.mü. 1952: 96-7; Ebü'l-Berekât 1358: 376-7).

İbn Sînâ burada nefislerin bedenlere gelmeden önce var olduklarının kabul edilmesi durumunda gündeme gelecek olan ilk ihtimali yani, onların bedenlere gelmeden önce bireysel bir mahiyete sahip olmalarını değerlendirmektedir. O, daha önce Platon gibi filozoflarca savunulan böyle bir teoriyi kabul etmez. Çünkü bu teoriye göre bedenlere gelmeden önce nefislerin mücerret bir mahiyet halinde buldukları kabul edilmek durumundadır. Mücerret mahiyetlerinse birbirlerinden farklılaşmaları söz konusu olamaz. Burada İbn Sînâ'nın ontolojisinde farklı boyutlarıyla karşılaştığımız mümkün mahiyetlerin durumu ya da mahiyetlerin mecüllüğüyle ilgili sorunu nefis teorisine uygulayabiliriz. Ontoloji alanında bu teori, mümkün varlıkların nesnel âlemde mevcudiyete kavuşmadan önce mümkün mahiyetler olarak varlıklarının imkânını tartışır. Ancak burada nefislerin varılmadan önceki imkân halleri ya da bir imkân olarak varlıkları değil onların bedene gelmeden önce bireysel bir varoluşa sahip olup olmadıkları tartışılmaktadır. Nesnel âlemdeki varolanlara yani mümkün varlıklara ait mahiyetlerin bu varolanlara gelmeden önce "ancak" varlık ya da yoklukla nitelendirilemeyecek bir imkân halinde bulunduğunu kabul eden İbn Sînâ'nın nefisler gibi mücerret bir mahiyetin ise bedene gelmeden önce bireysel bir mahiyetle var olduğunu kabul etmesi elbette ki söz konusu olamazdı. Bundan dolayıdır ki İbn Sînâ mahiyet problemiyle ilgili tartışmaya girmeden, bedene gelmeden önce salt mücerret bir mahiyet halinde bulunduğu kabul edilen nefislerin birbirlerinden ayrışmalarının söz konusu olmayacağını söyleyerek bu ihtimali devre dışı bırakmaktadır.

Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî de nefislerin bedene gelmeden önce bireysel bir mahiyetle var olduklarını kabul etmez. Onun bu konuda öne çıkardığı en önemli delil temelde insanın kendi nefisine dair hissettiği şeylere dayanır. Bu itibarla onun argümanını kişisel tecrübeyle temellendirdiğini söyleyebiliriz. Ona göre bedene gelmeden önce nefsin bireysel bir mahiyete sahip olup olmadığı hususundaki delili kişi kendi nefsinde bulabilir. O, "eğer nefis bedene taallukundan önce varolsaydı nefsin önceki haline dair bir şeyler hatırlamamız gerekirdi" der. Oysaki kendi nefsimize döndüğümüzde onda, onun önceki durumuna dair herhangi bir şey bulamamaktayız. O halde, nefis bedenden önce var olmuş olamaz, bilakis o, bedenle birlikte varlığa kavuşmuştur. Ebü'l-Berekât'ın bu delili nefislerin bedenlerden önce

varolduğunu ve bilgiye de sahip olduğunu, bedene geldikten sonra ise bu bilgileri unuttuğunu savunan Platoncu görüşe de bir cevap mahiyetindedir. Ebü'l-Berekât burada kişinin bu bireysel tecrübesini niçin hatırlamadığını sorgular. Nitekim ona göre insani nefsin temel fonksiyonlarından biri kişinin benlik idrakinde ortaya çıkar ve yine nefis/benlik insanın her türlü tecrübesinde etkin bir durumdadır. Bundan dolayı da hiçbir şekilde hakkında bir şuura ve de varolduğuna dair bir idrake sahip olunamayan bir durumun kabul edilmesi onun için mümkün değildir. Ebü'l-Berekât, kendi delilin evveliyat nevinden önermeler gibi sağlam olduğunu ve her akıllı kişinin kendi nefsinde bunu hissedeceğini söyler (Ebü'l-Berekât 1358: II,379).

Yukarıdaki verilen bilgilerden de anlaşıldığı üzere ne İbn Sînâ ne de Ebü'l-Berekât bedene gelmeden önce nefislerin ferdi olarak bireyselleşmelerini kabul etmektedir. Bedene gelmeden önce nefislerin var oldukları kabul edildiğinde ilk ihtimal olan bu nefislerin bireysel mahiyetleri itibarıyla var olmalarının kabul edilmediğini ve bu konudaki delilleri gördükten sonra şimdi de bu nefislerin bedene gelmeden önce tek bir nefis yani bütün nefislere kaynaklık eden tümel bir nefis olarak bulunmasının imkânını inceleyelim. Bu tür bir teorinin Plotinus<sup>2</sup> ve Ebû Bekir er-Râzî gibi filozoflar tarafından savunulduğu bilinmektedir. Bu teoride yeryüzündeki hayatın kaynağı olarak ezeli ve tümel bir nefsin varlığı kabul edilir. Bu tümel nefis bütün tikel nefislerin kaynağı mahiyetindedir. Teorinin bu boyutu nefislerin bedenlere gelmeden önceki ferdi bireyselleşmelerini değil de tümel bir nefis olarak özelleşmesinin mümkün olup olmadığını sorgulamaktadır.

İbn Sînâ nefislerin bedenlere gelmeden önce tek bir nefis olarak bulunmalarının ve yaratılan bedenlere bu nefisten bir parçanın gelmesinin kabul edilemez olduğunu söyler. O, yukarıdaki alıntının devamında konuyu şöyle ortaya koyar:

Derim ki [nefislerin bedenlere girmeden önce] sayı bakımından tek olması da söz konusu değildir. Çünkü iki beden meydana geldiğinde her iki bedende iki tane de nefis meydana gelmektedir. Bu iki nefis ya tek nefsin parçası olurlar ve bu durumda kendisi için büyüklük ve hacim olmayan bir şeyin bilkuvve olarak bölünmesi söz konusu olacaktır. Bu da fizik ilminde ortaya konduğu gibi açık bir şekilde geçersizdir. Ya da sayı bakımından tek olan nefis iki bedene girecektir ki bunun geçersizliğini ortaya koymak hiç de zor değildir.

<sup>2</sup> Plotinus'un bu teorisini İbn Sînâ'nın Faal Akıl hakkındaki görüşleri doğrultusunda değerlendiren bir çalışma için bkz., Acar 2003: 69-87.

(İbn Sînâ 1982: 222; a.mü. 1959: 224-5; a.mü. 1984: 106; a.mü. 1952: 96-7; krş., Ebü'l-Berekât 1358: II, 376-7).

İbn Sînâ *Kitâbü'n-Necât*'tan yaptığımız bu alıntıda sorunu fizik ilimlerinde doğruluğu ortaya konulmuş ilkelerden hareket ederek değerlendirmektedir. *Kitâbü'ş-Şifâ*'da ise benzer ifadelerle mesele ortaya konulduktan sonra o, *en-Necât*'takinden biraz daha farklı bir yaklaşım sergileyerek nefislerin bireysel farklılıkları ile ilgili bir argümandan hareket etmektedir. Nefislerin tek bir nefisten geldiği kabul edildiğinde farklı bedenlerdeki bütün nefisler aynı olacaktır. Bu, herhangi bir bedende bulunan bir nefsin farklı bedenlerdeki tüm şeylerden haberdar olmasını gerektirir. Bu durumda ise "A" kişinin nefisinde olan şeyin "B" kişisine gizli kalması açıklanamaz. Benzer şekilde nefisler farklı bedenlere dair bilgiye sahip olamasalar bile girdikleri bedene dair bilgilere sahiptirler. "Bir şeye yönelik izafetler çoğalsa da bu onun zâtında bir değişiklik gerektirmez." bu kabul edilebilir bir durumdur. Ancak bir şeyin zâtı itibariyle sahip olduğu özelliğin onun izafe edildiği şeylerin tamamında bulunması gerektiği unutulmamalıdır. Şöyle ki, nefsin tek bir şey olmakla birlikte birden fazla varlığa izafe edilmesi mümkündür. İzafetlerdeki bu çokluk nefsin kendi varlığına ve tekliliğine bir kusur getirmez. Fakat tek olan bu nefsin izafe edildiği bütün varlıklarda asli kimliği itibariyle sahip olduğu özelliğiyle birlikte bulunması gerekecektir ki bu noktada nefislerin izafe edildikleri varlıklarda şahsileşmeleri açıklanamayacaktır. Öyleyse nefsin birden fazla şeye izafe edilen tek bir şey olduğu fazla sürdürülebilir bir iddia değildir (İbn Sînâ 1956: 225-6). Aksi takdirde onun ferdileşerek diğer bir nefisten ayrılması izah edilememektedir.

Farklı bedenlere giren nefislerin ortak bir nefisten geldiklerini iddia eden bu teori Ebü'l-Berekât'a göre de kabul edilemez. O da bu tezdeki temel problemi İbn Sînâ'nın *Kitâbü'ş-Şifâ*'daki ifadelerine benzer bir şekilde bu teorinin nefislerin bireysel mahiyetleri itibariyle farklılıklarını açıklayamamasında görür. Bu tez, öncelikle bedenlerden bağımsız olarak varolan külli/tümel ya da idea olarak bir nefsi kabul etmektedir. Bu tezi kabul edenlere göre tek bir nefsin tüm bedenlerde etkin olması güneşin durumuna benzer. Güneş, varlık itibariyle tek olmakla birlikte farklı varlıklara nispetle çoğalmamaktadır. Bu durumda nefsin tek bir şey olduğunu, yani farklı canlılardaki nefsin mahiyet olarak aynı olduğunu ve canlılar arasındaki farklılığın onların nefislerinden değil de bedenlerinden ya da nefis hariç olmak üzere onların bedenlerinde etkin olan farklı güçlerden kaynaklandığını kabul etmek gerekir. Ebü'l-Berekât onların bu konuda güneş örneğinden başka bir argümanlarının olmadığını söyleyerek tezlerini

reddeder. Ona göre bu tez kabul edildiğinde ferdi düzeyde ortaya çıkan farklılıklar –bazı insanların sevinçli bazılarının üzgün, bazılarının bilgili ve diğer bazılarının cahil olması gibi- izah edilemez. Çünkü bütün şahıslardaki nefsin onların hepsinin ortaklık ettiği tek bir nefis olduğu kabul edilirse o şahısların hepsinin nefsin mahiyetinden kaynaklanan bu durum ve fiillerin tamamında da ortaklık etmeleri gereklidir (Ebü'l-Berekât 1358: II, 379-80).

Yukarıda anlatılanlardan da anlaşılacağı gibi Ebü'l-Berekât, İbn Sînâ'da gördüğümüze benzer gerekçelerden hareketle bu teorinin yani külli bir nefsin varlığını benimseyen teorinin kabul edilemezliğini savunmaktadır (Ebü'l-Berekât 1358: II, 379-80). Onun *el-Kitâbü'l-Mu'teber*'de konu hakkındaki ifadeleri de şöyledir:

Eğer birçok beden için tek bir nefis olsaydı, bu durumda, her bedenin ondan bir parça alması gerekirdi. [Külli nefisten alınan] bu parça ya başka bir bedendeki parçayla aynı ya da ondan farklı olur. Eğer bu bedendeki, onların külli nefis olarak isimlendirdikleri tek bir nefisten gelen parça diğer bedendeki parçanın aynısı ise her ne zaman bu nefse bir fiil nispet edilse ve onda bir durum bulunsa diğer nefse de bu fiil nispet edilir ve onda da bu durum olurdu. Bu takdirde onlardan biri diğerinden bir fiil ya da durum sebebiyle farklılaşamazdı. Bu durumda, insanlardan biri üzüldüğünde diğer insanlar da üzülür, biri sevindiğinde diğerleri de sevinirlerdi. Çünkü sevinç ve üzüntünün kendisine nispet edildiği nefis onlardaki tek bir nefistir. Benzer şekilde insanlardan biri bilgisiz olduğunda diğerlerinin de cahil olmaları gerekirdi... (Ebü'l-Berekât 1358: II, 279-80).

Ebü'l-Berekât bireysel nefislere kaynaklık eden ortak bir nefsin varlığını kabul etmeme konusunda İbn Sînâ ile aynı görüşte olmakla birlikte o, İbn Sînâ'nın konu hakkındaki bizim de yukarıda sunduğumuz *Kitâbü'n-Necât*'taki delilini de yeterince sağlam bulmayarak eleştirir. İbn Sînâ'nın o delili temelde mücerret mahiyetlerde çokluk olamayacağı ilkesinden yola çıkmaktadır. Ebü'l-Berekât ise İbn Sînâ'nın bu delilinin temelde cisim ya da cisimsel olmayan bir şeyin parçalanamayacağı hükmüne dayandığını ve bu hükmün de sağlam ve evveliyat türünden bir önerme olmadığını söyler (Ebü'l-Berekât 1358: II,375). Kendisi de nefislerin yaratılmış olduğu kanaatinde olan Ebü'l-Berekât'ın bu konudaki argümanı temelde nefislerin olgunlaşma ve bilgiyi elde etmelerinin onların bedene girmelerinden sonra olmasına dayanır. Nefislerin bedene girdikten sonra elde ettikleri kazançlar –cehaletten sonra bilgiye ulaşma gibi (nefsin ölümsüzlüğü elde etmesinin bedenle kurduğu bu ilişki sonucunda ortaya çıkan bir kazanç olup olmadığı

sorunu Ebü'l-Berekât tarafından da gündeme getirilmez)- onların bedene ilk girdikleri durumlarında bulunmamaktadır. Bedene geldiği ilk aşamada herhangi bir bilgisi olmayan nefis süreç içerisinde bilgiyi elde etmektedir. Ebü'l-Berekât'ın burada nefislerin bedenle birlikte meydana gelmesi hususunda mücerretlerin birbirinden farklılaşması noktasından hareket etmeyip bilgi konusunu öne çıkarması önemli bir hamledir. Bu, İbn Sînâ'da yukarıda Ebü'l-Berekât'ın görüşleriyle yakınlık bulunduğu işaret ettiğimiz yerde de karşılaşmadığımız bir boyuttur. Bunun sebebi olarak Ebü'l-Berekât'ın nefis teorisi konusunda benlik duygusuna ve kişinin kendi benliğine dair olan şuuru vurgu yapmasını gösterebiliriz. O, birçok yerde insanın kendi benliğine dair olan şuurunu öne çıkarmakta ve bu konulardaki temel argüman olarak da bu şura işaret etmektedir.

Aslında gerek İbn Sînâ'nın gerekse de Ebü'l-Berekât'ın nefislerin bedenlere gelmeden önceki varlıklarını kabul etmemelerinin gerisinde fizik ilminden hareketle yaptıkları değerlendirmelerin -Ebü'l-Berekât'ın benlik konusuna yaptığı önemli gönderme bir kenarda durmak kaydıyla- dikkate değer bir rol oynadığı görülmektedir. Onların temel argümanlarından biri bedenlere gelmeden önce nefislerin birbirlerinden ayrılmasının mümkün olmamasıdır. Nitekim onlara göre farklılaşma ancak maddi arazlar bakımından olabilir. Mahiyet bakımından farklılaşma ise soyut gerçekliklerin birbirlerinden hangi yönlerden ayrılabilceği sorusunun işaret ettiği imkânsızlıktan dolayı kabul edilmemektedir. Bu durum aynı zamanda nefsi fizik ilmi içerisinde incelemenin de bir sonucudur. Her ne kadar da nefis konusunun fiziğin dışına taşacak boyutları olsa da fizik ilmi ilke ve kuralları içerisinde hareket edildiğinden dolayı fizik ilminde geçerli olmayan ya da oradaki kurallarla çelişecek açıklamalar kabul edilmemektedir. Öyleyse aslında İbn Sînâ ve Ebü'l-Berekât'ın nefislerin bedenlerden önceki varlığını yadsıma noktasında dayandıkları argümanın farklı düzlemde hareket edildiğinde geçerli olmayabileceğini söyleyebiliriz. Ancak bu durumda da halen nefislerin yani kendi nefislerimizin bedene gelmeden önceki hayatları konusunda niçin bir şey hatırlamadığımız sorusu cevaplanmamış olarak kalmaya devam etmektedir.

Yukarıdaki ifadeler bize incelediğimiz filozoflar tarafından nefislerin bedene gelmeden önce ister bireysel mahiyetleri itibarıyla olsun isterse de onların ortak tek bir nefisten kaynaklanma şeklinde olsun bir varlığının kabul edilmediğini göstermektedir. Aslında İbn Sînâ nefis konusu üzerine kaleme aldığı şiirsel bir eser olan "Ruh Kasidesi"nde (Aydın: 2006) bu görüşüne muhalefet edecek ifadeler yer almaktadır. Yüce âlemlerden gelen gri renkli bir güvercine benzetilen nefsin bu eserde bedene gelmeden önce

bir varlığa sahip olduğu anlamına gelecek ibareler bulunmaktadır. Ancak onun konu hakkındaki görüşlerini tespit hususunda şiirsel tarzda kaleme alınmış bir çalışmadan ziyade felsefesini tespit etme hususunda temel müracaat eserleri olarak kabul edilen çalışmalara dayanmak daha isabetli olacaktır. Nitekim onun bahsedilen kasidesi dışında nefsin bedenden önce varlığa sahip olamayacağı şeklindeki görüşünü diğer eserlerinde açık bir şekilde savunmakta ve buna muhalefet de etmemektedir.

Şimdi, nefislerin varolması ve de bunların bireysel mahiyetlerini nasıl kazandıklarına dair teorileri inceleyelim.

### **B. Nefislerin Bedenle Birlikte Varolması ve Nefislerin Bireyselleşmesine Etki Eden Faktörler**

Nefislerin bedenden önce bir varlığa sahip olmasını kabul edilemez bulan hem İbn Sînâ hem de Ebü'l-Berekât, nefislerin meydana gelmesinin bedenlerin varolması esnasında olduğunu kabul ederler. Bu teoriye göre nefisler yeryüzünde nefsi taşıyacak kıvamda yani, kendisine nefsin gelmesi için uygun yapıda bir beden meydana geldiğinde varlık kazanırlar. Bu bedenle birlikte eş zamanlı olarak ve “onun için” varlık verilen nefis arasındaki özel ilişkinin mahiyeti ayrıca değerlendirilmelidir (Druart 2000; 259-73). Nefsin varlık kazanmasının bedenine meydana gelmesiyle eş zamanlı olması hususunda filozoflar ortak bir görüşe sahip iken, bu nefse varlık veren yakın failin kim olduğu, bedende mi yoksa başka bir mekânda mı varlık kazandığı konusunda ise farklı görüşler vardır.

İbn Sînâ, nefislerin bedenlerin meydana gelmesi esnasında meydana geldiği ve bu nefislerin kaynağının yani varlık vericisi ve onları bedene gönderenin ise bir diğer ismi *Vâhibü's-suver* (Suretlerin vericisi) olan Faal Akıl olduğunu söyler. Faal Akıl yeryüzünde nefsin gelmesi için uygun kıvamda olan bir beden oluştuğunda ona nefsi gönderir. Bu, Faal Akıl tarafından gerçekleştirilen nefis gönderme fiili aynı zamanda nefislerin bireyselleşmesinin de birinci adımındır. Nefsin varlık vericisi konusunda İbn Sînâ'nın ifadeleri açık olmakla birlikte bu nefsin bedende mi varlık kazandığı yoksa Faal Akıl tarafından göklerde ya da beden dışındaki başka bir mekânda varedilerek yeryüzündeki bedene mi gönderildiği noktası açık değildir. İbn Sînâ'nın ifadelerini, ilk anda, bu nefsin Faal Akıl tarafından bedenine dışındaki bir mekânda varedilip ve sonra da bedene gönderildiği şeklinde anlamak daha isabetli görünmektedir. Nitekim onun ifadeleri Faal Aklın varedtiği bir nefsi bedene gönderdiği şeklinde anlaşılmalıya daha müsaittir. Ancak bu yorumun problemi şudur: Bu izah zamansal olarak olmasa bile ontolojik olarak beden ve nefsin birbirinden ayrı varlıklarını kabul etmektedir. Yani bu

izah türsel bir mahiyette de olsa bedenden ayrı olarak nefse bir varlık vermektedir. Oysaki İbn Sînâ'nın nefis hakkındaki ifadeleri –yukarıda değindiğimiz Ruh Kasidesi hariç- bu izahı geçersiz kılmaktadır. Öyleyse İbn Sînâ'nın ifadelerini nefislerin bedenlerde, bu bedenlerdeki mizacın gelişim durumuna hem zamansal hem de ontolojik açıdan paralel olarak Faal Akıl tarafından varlık verildiği şeklinde anlamak daha isabetli olacaktır. Onun nefislerin gönderilmesi ile ilgili açıklamasını da fiziki bir harekete gönderme yapmasından ziyade, nefsin bedenin doğal bir fonksiyonu olarak ortaya çıkmayıp Faal Aklın bedende ortaya çıkan duruma karşılık ona nefis bahşetmesi şeklinde anlamak daha uygun görünmektedir.

Nefislerin varlık vericisi ve varolma mekânları konusunda Ebü'l-Berekât'ın görüşleri İbn Sînâ'dan farklıdır. O, Faal Akli kabul etmez. Onun felsefesinde ne bilginin kaynağı, ne insani akli yetkinleştiren unsur ne de suretlerin göndericisi olarak Faal Akla yer yoktur. Nefislerin varlık vericisi ona göre Allah'tır. Nefislerin varolma mekânı ise açık bir şekilde bedenlerdir. O, yeryüzünde nefsi taşıyacak uygun bir beden meydana geldiğinde nefsin de o bedende meydana geldiğini söyler. Meydana gelen bu nefis bireysel mahiyetini nasıl kazanmaktadır? Biz bu soruya yeniden dönelim.

Bu sorunun Ebü'l-Berekât ve İbn Sînâ felsefeleri içerisinde cevaplanması hususunda her iki filozofun farklılaştığı bir noktadan yola çıkmamız iyi bir hareket noktası olacaktır. Nefis konusunda Ebü'l-Berekât'ın İbn Sînâ'dan ayrıldığı önemli bir nokta da varolan nefislerin türsel nefis mi yoksa bireysel mahiyete sahip bir nefis mi olduğu hakkındadır. İbn Sînâ bedenlere gelen nefislerin mahiyet itibarıyla türsel nefis olduğunu söyler. Yeryüzünde uygun kıvamda bir beden meydana geldiğinde Faal Akıl bu bedendeki mizacın durumuna göre oraya bitkisel, hayvani ya da insani bir nefis gönderir. Burada nefsin bireyselleşmesinin birinci adımı bedenine meydana gelmesi ve bu bedene de nefsin gönderilmesi fiilidir. Nitekim Faal Akıl tarafından oluşan bu bedene “uygun türde” bir nefis gönderilmektedir ki işte bu bireyselleşmenin ilk aşamasıdır. Bireyselleşme aşaması – bireyselleşmenin ilk aşaması zamansal bir süreç değildir- bedene nefsin gönderilmesiyle tamamlanmamakta bedenle birleştikten sonra –buradaki sonralık da zamansal bir sonralık değildir- farklı faktörlerin etkisi altında devam etmektedir. Nefsin türünün belirlenmesi hususunda bedenine sahip olduğu mizaç belirleyici bir rol oynar. Ancak dikkat çekeceği gibi burada Faal Aklın gönderdiği nefis türsel bir nefistir. Yani “A” kişisi ile “B” kişisine gelen nefis aynıdır; tıpkı aynı hayvan ve bitki türünün bireylerine ait nefislerin her birinin aynı mahiyete sahip olması gibi. Faal Akıl'dan gelen nefislerde ne cinsiyet ne de karakter olarak bir farklılık bulunmayıp bunların hepsi



aynıdır. Bu durumda nefisler türsel mahiyet bakımından ortak olmaktadır. Bedenlere gelen nefislerin türsel nefis olmasını İbn Sînâ bu nefislerin bir tür oluşturacak kadar aralarında ortak bir yönün bulunmasıyla izah eder. Yani, “insani nefis” diye bir kavramın bulunması nefislerin kendi aralarında bazı mahiyetsel özellikleriyle benzeşmesinin bir sonucudur. Ona göre, türsel olarak yaratılan nefislerin bireyselleşmesi yani kişisel bir karaktere sahip olması başka bazı faktörlerle olmaktadır. Onun ifadeleriyle, insani nefisler mahiyet olarak birbirlerinden ayrı olan mufarıklardan farklı olarak, bir tür teşkil edecek kadar ortak niteliğe sahiptirler ve bir tür teşkil ederler. İbn Sînâ'nın *Kitâbü'n-Necât*'ta zikrettiği bu konuya dair ifadesi şöyledir: *Deriz ki; insani nefisler tür ve mana bakımından uyumludurlar (müttefikatün)... [Nefisler] Mahiyet ve sûret itibariyle farklı değillerdir* (İbn Sînâ: 1982, 222).

Ebü'l-Berekât ise nefislerin aynı türsel mahiyete sahip olarak meydana geldiklerini kabul etmez. O, nefislerin meydana geldikleri anda bireysel mahiyetleriyle farklı olduklarını söyler. Yani varlık kazanan her nefis kendi bireysel mahiyetine sahiptir. Bunu da o, yine kişinin kendi nefisine karşı olan şuuruna dayandırır. Her insan kendi nefisine döndüğünde kendi nefsinin biricikliğini hissedecektir. Benlik noktasında insan başka biriyle ortak olduğu şeklinde bir duyguya sahip değildir. Bu, İbn Sînâ gibi Meşşâî filozoflarla Ebü'l-Berekât arasındaki ciddi bir ayrıma işaret etmektedir. Bu durumun doğurduğu sonuçlardan biri şudur ki; İbn Sînâ türün bireyleri arasında nefis farklılığını mahiyet farkı olarak değil de onlara etki eden unsurlardan kaynaklanan bir fark yani arazsal bir fark olarak kabul ederken Ebü'l-Berekât ise nefisler arasındaki farkın mahiyet farkı olduğunu söylemektedir. Burada İbn Sînâ'nın görüşlerinin doğurduğu ciddi bir sorun da “benliğin” kendisinin arazsal bir konuma inmesidir. Her ne kadar da o böyle bir duruma gönderme yapmasa da nefislerin mahiyet olarak ortak olduğunun kabul edilmesi bu sonucu doğurmaktadır. Mahiyet olarak aynı olan nefislerin bireysel karakter kazanmaları onlara ilişen şeyler nedeniyle olmaktadır. Bu durumda insani nefislerin sahip olduğu benlik duygusu arazsal bir konuma inmektedir. Oysaki Ebü'l-Berekât'ın kabul ettiği şekilde nefislerin varolmaları itibariyle bireysel farklılıklara sahip olmaları benlik duygusunu doğrudan nefsin mahiyetine dayandırmaktadır. Ebü'l-Berekât, nefislerin mahiyet itibariyle bireysel farklılıkları konusunda başka argümanlar da getirir.

Ebü'l-Berekât'ın bu konudaki bir diğer argümanı da insanlar arasındaki farklılıkların açıklanmasına dayanır. İnsanlardan bazıları âlim, bazıları cahil, bazıları güçlü, bazıları zayıf, bazıları şerefli, bazıları alçak vs.

şeklindedirler. Eğer insanlar arasındaki bu farklılık onların nefislerindeki ve fitratlarındaki asli farklılıktan kaynaklanıyorsa bu durumda nefislerin cevher ve mahiyet olarak farklı olması gerekecektir. Bu görüşe insanlar arasındaki bu farklılığın sonradan meydana geldiği yani, nefis bedene geldikten sonra ortaya çıktığı ve arizi olduğu söylenerek itiraz edilebilir. Hatta bunun da ateş gibi olduğu, ateşin kendisine atılan maddelerin çeşitliliğine göre farklı keyfiyetler aldığı, yine onun yoğunluk, durgunluk vs. özellikleri bakımından değişik olmakla birlikte ateşlik tabiatı itibariyle farklılaşmadığı gibi nefislerin de cevher ve mahiyet olarak farklı olmadıkları iddia edilebilir. Ancak ona göre, bu da doğru kabul edilemez. O, yapılacak bir inceleme sonucunda bunun doğru olmadığını görüleceği kanaatinde. Ona göre, nefisler cevher ve tabiatları itibariyle farklı olup bu farklılık sadece bedenlerin mizacındaki farklılıkla açıklanamaz (Ebü'l-Berekât 1358: II,383, 385-6).

Ebü'l-Berekât'ın nefislerin cevher ve mahiyet itibariyle farklı olduğuna dair bir diğer argümanı da Aristoteles'ten yapılan bir nakle dayanır. Aristoteles, insanlardaki özgürlük duygusunun temelde nefse ait bir özellik olup onun cevherinde bulunduğunu ve sonradan ortaya çıkan bir özellik olmadığını söylemiştir. Ebü'l-Berekât bu açıklamayı kabul etmez. Çünkü bu açıklama nefislerin tabiatları itibariyle aynı oldukları tezi üzerine şekillenmektedir. Eğer nefisler tabiat itibariyle aynı olsalardı bu özelliğin bütün insanlarda yani kölelerde de ortaya çıkması gerekirdi. Ebü'l-Berekât insan toplumundaki durumun hiç de böyle olmadığını ifade eder (Ebü'l-Berekât 1358: II,387).

Onun konuyla ilgili bir diğer argümanı da Peygamberi nefislerle alâkalıdır. Aslında onun bu argümanı Müslüman Meşşâîlerin kendi teorilerinden alıntılanmış fikirlere dayanır. Bu argümanda o, Müslüman Meşşâîlerin teorilerindeki bir uyumsuzluğa işaret eder. Peygamberlikten bahseden filozoflar bunun şerefli nefislere ait bir özellik olup, buna sahip olabilecek mizaçların çok nadir ortaya çıktığını söylemektedirler (Ebü'l-Berekât 1358: II,387). Öyleyse bu durum nefislerin mahiyetleri itibariyle farklılaştığı kabulünü beraberinde getirmektedir. Ebü'l-Berekât'ın bu argümanı, Müslüman Meşşâîlerin felsefelerindeki uzlaştırılması zor olan bir diğer konuya ironik bir şekilde işaret etmektedir. Nefislerin türsel birlikteliği savunulduğunda bunun mantıklı sonucu olarak tüm insan bireylerindeki nefislerin mahiyet itibariyle aynı olması gerekmektedir. Bu durumda peygamberin, sıradan insanın, filozofun ya da ahlâki yönden zafiyet içerisindeki aşağılık birinin nefsinin aynı olması gerekmektedir. Teorinin zorunlu sonucunun bu olması gerekirken Müslüman Meşşâîler bize bunu

söylemezler, hatta kendi teorileriyle çelişme pahasına ısrarla bazı nefislerin yüceliğini öne çıkarır ve bu yüceliği taşıyacak mizaca sahip bedenlerin nadiren ortaya çıktığını söylerler. Oysaki onların teorilerinin zorunlu sonucu olarak peygamber ya da yüce bir nefse sahip olduğu kabul edilen şahısların bu yüceliğinin, sadece, onların bedensel mizaçlarına ya da onların meydana gelmeleri esnasındaki bir takım kozmik olaylara dayandırılması gerekirdi; nefislerinin mahiyetsel yüceliğine değil. Fakat Ebü'l-Berekât'ın da öne çıkardığı gibi, onlar bazı nefislerin diğerlerinden mahiyet itibariyle yüce olduğunu kabul etmektedirler.

İnsani nefislerin ortak/tümel nefsin bir parçası olduğu ya da nefislerin bireysel mahiyetleriyle değil de türler itibariyle farklılaştığı gibi kendinden önceki bazı filozofların tezlerini kabul etmeyen Ebü'l-Berekât, daha önce kimsenin nefislerin mahiyet ve hakikatleri itibariyle farklılaştıkları ve hatta sadece iki şahsın dahi bu konuda ortaklık etmedikleri şeklindeki bir teoriyi savunmadığını söyleyerek kendi özgünlüğünü öne çıkarır.<sup>3</sup> Ona göre bu teorinin yani insani nefislerin yaratılışları esnasında fert olarak farklılaştıklarına dair teorinin ilk sahibi kendisidir. Nefisler arasındaki farkın sadece türsel düzeyde olmayıp ferdi olarak her bir nefsin kendi mahiyeti itibariyle diğerlerinden farklılaştığı tezi Ebü'l-Berekât'tan sonra etkili olmuş gibi görünmektedir. Nitekim daha sonraki dönemde gerek Fahrettin er-Râzî gerekse de Siraceddin Urmevî (Fahreddin er-Râzî 1987: VII,145-48; Urmevî 2006: I,332) gibi düşünürler de bu konuda Ebü'l-Berekât'ın teorisine benzer görüşler ortaya koymuşlardır.

Şimdi, İbn Sînâ'da da gördüğümüz gibi nefislerin meydana gelmesi konusunda bunların türsel bir mahiyete sahip olarak meydana geldiklerini kabul eden teorinin bu nefislerin bireysel mahiyetler kazanmasını nasıl açıkladığını görelim. "A" ve "B" şahıslarına gelen nefisler tür ve mahiyet olarak ortak isler bu nefisler daha sonra nasıl "Ahmet", "Ayşe" vs. şeklinde bireysel bir hüviyete kavuşmaktadırlar? Bu noktada İbn Sînâ bize bazı faktörlerin etkisinden bahseder. Yine benzer şekilde Ebü'l-Berekât da nefislerin bireysel mahiyetleri ile varlık kazanmaları esnasındaki bu bireysel mahiyeti kazanmalarına etki eden bazı etkenlerden söz etmektedir. Şimdi her iki teorinin de bu soruna getirdikleri çözümü ele alalım. Biz, her iki

<sup>3</sup> "Nefsin mahiyeti ve hakikati konusunda insanların farklılaşması hatta onlardan ikisinin dahi bu konuda ortaklık etmediklerine gelince; açık bir şekilde bunu söyleyen olmadı. [Nefislerin] gruplar olarak [farklılaşmasına gelince] bu konuda bir kişi delile benzer bir şekilde şiirsel bir şey söyledi. Şiirdeki o beyit şudur: İnsan farklı türleri barından bir cinstir / Onlardan orta [seviyede] olanlar vardır, alçak olanlar vardır ve yüce olanlar vardır." (Ebü'l-Berekât 1358: II,382).

teorinin savunucularının nefislerin bireyselleşmelerine etki eden faktörlere dair görüşlerini bedenden kaynaklanan etkenler ve beden dışı etkenler olarak iki başlık altında inceleyeceğiz.

### 1. Bedenden Kaynaklanan Etkenler: Mizaç

Nefislerin bireysel karaktere sahip olmalarındaki en etkin bedensel faktör olarak İbn Sînâ nefsin geldiği bedende bulunduğu kıvamı gösterir. Ancak onun ifadelerini –en azından bu ilişkinin ilk aşamasında- nefis ve bedenden sadece birinin diğeri üzerinde etkin olduğu arazsal bir ilişki şeklinde anlamak isabetli olamayacaktır. Bu noktada yani, varolma noktasında –varlığını devam ettirme noktasında değil- İbn Sînâ'nın ifadelerinden anlaşılın nefis ve bedenin karşılıklı bir ilişki ve etkileşim içinde olduklarıdır. Nefis ve bedenin bu karşılıklı ilişki ve etkileşimini her ne kadar da İbn Sînâ nefsi müstakil bir cevher olarak kabul etse de bir yönden Aristoteles'in nefis-beden ilişkisini açıklamak için de başvurduğu madde-sûret ilişkisi üzerinden anlamayı deneyebiliriz. Nitekim nefis ve bedenin hem mevcutlar alanına çıkması hem de türsel mahiyetinin ve bireysel karakterlerin belirlenmesi bu karşılıklı bağımlılık ilişkisinin bir sonucu olarak görünmektedir. Ancak bu durumda dahi bedeni nefsin varoluş sebebi olarak görmek isabetli olmayacaktır. Madde-sûret teorisi buna imkân vermediği gibi –nitekim sûret maddenin illetidir ancak maddenin sûretin illeti olduğunu söylenemez- İbn Sînâ'nın ifadesiyle “karşılıklı olarak birbirini var kılan iki şey olmaz” (İbn Sînâ 1982: 243). Ancak konuyu madde-sûret teorisine yaklaştırdığımız yerde İbn Sînâ'da Faal Akl'ın her aşamada etkin bir role sahip olması ve de nefsin de müstakil bir cevher olarak kabul edilmesinin doğurduğu güçlükleri aklımızda bulundurmamız gerekir.

Nefis – beden ilişkisinde mizaç teorisi bedene nefis üzerinde etkide bulunma imkânı sağlamaktadır. Nitekim nefis ve bedenin karşılıklı ilişkisinde bedenin nefis üzerinde etkide bulunması hususunda mizaca önemli bir rol verildiği görülmektedir. Bu teori, Aristoteles'in kendinden önceki bazı filozoflara yönelttiği “ruh – beden ilişkisinde bedenin durumunu hiç dikkate almaksızın ruhu bedene uydurdıkları” şeklindeki eleştirisinden (Aristotle 1907: 407b,15-25; 414a,20-25) kurtulma noktasında da önemli bir fonksiyon üstlenmektedir.

İbn Sînâ felsefesinde nefis beden ilişkisinin önemli sonuçlarından biri nefsin türsel mahiyetinin belirlenmesi noktasındadır. Bu, aynı zamanda daha önceden bahsettiğimiz nefsin bireyselleşmesinin ilk aşamasıdır. Bu ilk aşamada nefis sadece türsel bir mahiyete sahiptir. Bedenin durumu bir yönden ona gelecek olan nefsin türsel boyutunun (bitkisel nefis, hayvani

nefis ve insani nefis) belirlenmesinde etkili iken bir diğer yönden de nefis bedene bedende bilkuvve olarak bulunan türsel mahiyetini vermektedir. Yani sahip olduğu türsel mahiyetinin potansiyellikten bilfiillîğe geçişi için beden nefse muhtaç konumda bulunmaktadır. Yine nefis ve beden arasındaki ilişkinin gücünü görmemiz bakımından nefsin kendi tanımında da başvurulan “ilk yetkinliğini” kazanma noktasında bedene muhtaç olduğunu hatırlamamız isabetli olacaktır (Druart 2000: 263-4). Nitekim beden bilkuvve olarak sahip olduğu türsel mahiyetin nefsin gelmesiyle bilfiilleşmesi bedenin ilk kemali olmaktadır. Nefis, işte bu ilk kemal olarak kabul edilmektedir. Yine nefis-beden ilişkisinin önemli sonuçlarından biri olarak Müslüman Meşşâiler tarafından kabul edilen nefsin bedenden ayrıldıktan sonra sahip olduğu ezeliği kazanmasında bedenle kurduğu ilişkinin rolü ayrıca dikkate alınmalıdır.

Nefis-beden etkileşimi sadece nefsin türsel mahiyetinin belirlenmesiyle sınırlı olmayıp onun bireysel karakterinin şekillenmesi konusunda da rolü vardır. Bu, bireyselleşmenin bir ileri aşamasıdır. Bu aşamayı bireysel karakterin kazanılması aşaması olarak da görebiliriz. Nitekim Faal Akl'ın gönderdiği nefis türsel yani türün bireyleri arasında ortak olan bir nefis olup bu noktada nefisler birbirlerinden farklı bireysel mahiyetlere sahip değillerdir. Kişinin doğrudan bireysel karakteriyle ilgili olan sakin, sinirli, heyecanlı, asi vs. olması hususunda bedenin durumuna önemli bir rol verilir. İnsan bedeninin bu kıvamı mizaç kavramıyla ifade edilir. İnsani nefislerin farklılaşması konusunda İbn Sînâ, bilhassa bedenin mizacına etkin bir rol vermektedir (Aksu 2012). Bu durum bize ortak türsel mahiyetin farklılaşarak bireysel karakterlerin ortaya çıkması noktasında bedenin sahip olduğu mizacın etkisini göstermektedir. Mizaç, bedende bulunduğu kabul edilen dört temel sıvının (*ahlât-ı erb'a*: kan, balgam safra ve sarı safra) farklı oranlarda bir araya gelmesiyle meydana gelen karşına gönderme yapmaktadır. Bu dört temel sıvının her birine karşılık gelecek şekilde de dört temel nitelik (sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk) kabul edilmekteydi. Bu karışımın klasik tıp ilminde hastalıkların tespiti ve tedavisinde etkin bir role sahip olduğu kabul edildiği gibi kişinin karakter yapısı üzerinde de etkin olduğu kabul edilmektedir. Bedende bulunan bu dört farklı sıvının karışım oranları arasındaki uyum ve farklılığa göre değişik karakter yapılarının ortaya çıktığına inanılıyordu. Nitekim mizaç, Râzî'nin de ifade ettiği gibi, farklı ve sayılamayacak kadar çok mertebelerde olduğundan dolayı idrak bakımından insani nefislerin durumu da böyle olacaktır (Fahredden er-Râzî 1987: VII,142). İbn Sînâ da mizaca nefislerin bireysel kimliklerini kazanmasında etkin bir rol vermektedir. Burada nefislerin

bireyselleşmesi noktasında İbn Sînâ'da bedenın hem bireyselleşmenin birinci aşamasında yani türsel mahiyetin belirlenmesinde hem bu bireyselleşmenin ikinci aşamasında yani ferdi karakterin oluşmasında etkin olduğunu söyleyebiliriz. Bireyselleşmenin bu ikinci aşamasında etkin olan faktörler sadece bedensel faktörlerle sınırlı değildir. Aşağıda beden dışı faktörlerden bahsederken bilhassa "bireysel karakterin belirlenmesi"yle ilgili kısımda söyleyeceklerimiz konunun bu yönüyle ilgilidir. Ebü'l-Berekât'ta ise nefislerin bireysel karakterlerin şekillenmesi hususunda mizaç belirgin bir etken olarak öne çıkmaz. O doğa felsefesi içerisinde mizaç konusunu işler ve orada tabiatta bulunan farklı sanat ve zanaatlarda kullanılan hammaddelerin türlerinin farklılaşmasını –demir, ahşap, mum vs.- bu teori üzerinden izah eder. Hatta o, canlıların bedenlerindeki dokular arasındaki farklılığı -kemiğin sertliği, etin nemliliği, sinirlerin esnekliği ve derinin yumaklığı gibi- da onlardaki mizacın farklılığıyla açıklar (Ebü'l-Berekât 1358: II, 168-75). Ancak mizacın bireysel karakterin şekillenmesi üzerinde etkili olduğunu söylemez. O, bu hususta beden dışı etkenlere, aşağıda geleceği gibi, daha belirleyici bir rol verir.

## **2. Beden Dışı Etkenler: Semavi Etkenler (Faal Akıl: Türsel Karakterin Belirlenmesi; Heyet: Bireysel Karakterin Belirlenmesi)**

Müslüman Meşşâîlerin felsefesinde Faal Aklın önemli bir konumu vardır. Faal Akıl onların kozmolojilerinde etkin bir role sahip olduğu gibi metafiziğe geçişte ve bilgi teorilerinde de önemli bir yerde durur. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar Faal Akla insan aklının dışında ve müstakil bir mevcudiyet verirken bu konuda İbn Rüşd onlardan farklılaşır.<sup>4</sup>

İbn Sînâ nefislerin varlık vericisi olarak Faal Akıl kabul eder. Faal Akıl türsel mahiyetteki nefisleri bedenlerine gönderir. Daha isabetli bir ifadeyle, bedenler içerisinde ve onlara uygun tarzda nefisleri meydana getirir. Ancak Faal Akıl'dan gelen nefislerin başlangıçta bitkisel, hayvani ve insani nefisler şeklinde türsel mahiyetteki nefisler olduğu unutulmamalıdır. Nefisler bu aşamada henüz bireysel bir mahiyete ya da ayrışmaya sahip değildir. Faal Akıl türsel mahiyetteki nefislerin varlık kaynağı olmakla birlikte bu türün bireysel karakterinin şekillenmesinde ise yeryüzünde oluşan bedenın kıvamı önemli bir etkiye sahiptir. Faal Akıl bu noktada sadece oluşan bedenın durumu hangi tür nefsi taşımaya uygun ise ona uygun olan nefsi gönderir. Bu itibardır ki Faal Akla nefislerin bireyselleşmeleri konusunda

<sup>4</sup> İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ın konu hakkındaki görüşleri ve bu görüşlerin karşılaştırılması için bk. M. Ata Az, *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta Akılların Birliği*, Ankara: Fecri yay. 2019.

verebileceğimiz rol bu bireyselleşmenin faili ve belirleyicisi değil de başlatıcısı olabilir.

Nefislerin bireyselleşmesinin ilk aşamasında Faal Akıl etkili iken bir ileri aşamada yani bireysel karakterlerin oluştuğu aşamada farklı etkenler devreye girmektedir. İbn Sînâ nefislerin bireysel karakterlerine etki eden unsurları şöyle açıklar: *...Madde, her bir maddenin kendisinden bir kısmı kapsadığı mekânın çoğalmasıyla çoğalır. Her bir nefsin kendi maddesindeki yaratılışı esnasında kendisiyle özelleştiği zamanlar vardır. Onun maddesi için de bölen illetler vardır* (İbn Sînâ 1982: 222). Bu alıntıda İbn Sînâ, aynı zamanda, nefislerin çoğalmasının yani bireyselleşmelerinin nasıl olabileceğini, bir diğer ifadeyle de bu bireyselleşmeye etki eden faktörleri açıklamaktadır. Öncelikle, nefislerin farklılaşması/çoğalma noktasında bunlardaki mahiyet farklılığının kabul edilmediğini görmüştük. Bu durumda geriye çoğalmanın ancak unsurlara nispetle olması kalmaktadır. Bu noktada da İbn Sînâ maddenin çoğalmasını, mekânın değişmesi, zamanın farklılaşması ve madde üzerinde etkin olan bölücü/ayırıştırıcı başka illetleri denkleme sokarak açıklamaktadır.

İbn Sînâ'nın ifadeleriyle, zâtları sadece manalar olan şeylerin çoğalması ancak tür bakımından olabilir. Ona göre diğer nefislerden farklı olarak gayri cismani bir cevher olan insani nefisler mahiyet ve hakikat bakımından aynıdırlar. Bu durumda, nesnel âlemde insan fertlerindeki nefislerin farklılığının kaynağı –bazılarının zeki, bazılarının ahmak, bazılarının yüce ahlâklı bazılarının ahlâki yönden düşkünlüğü vs.- onların mahiyeti olamayacağına göre, bu farklılığın sebebi maddi illetlerde aranmalıdır. Maddedeki çokluk/farklılık da onlardan her birinin bedenini kapsayan mekânın çoğalması, yaratıldıkları zamanın farklı olması ve mensup olduğu taşıyıcı yani beden (dolayısıyla da mizaç) açısından olur (İbn Sînâ 1959: 225; a.mü. 1982: 222; a.mü. 1984: 157-8; a.mü. 1952: 96-7; Fahreddin er-Râzî [t.y]: 85; Wan Abdullah 2007: 151-64).

İbn Sînâ insan nefislerinin özelleşmesi/farklılaşma konusunda bir diğer ilke olarak da göksel cisimleri/*hey'et* kabul eder. Yukarıdaki alıntının son kısmında madde üzerinde etkin olan bölücü/bireyselleştirici illetlerden bahsedilmektedir ki bu illetlerden kasıt göksel cisimlerdir/cirimler. İnsani nefisler yaratıldıklarında bu göksel cisimler onlara etki eder ve onları farklılaştırarak özelleştirir. Teoriye göre, insani nefislerin farklılaşmasının ilkesi olan bu göksel cisimler, aynı zamanda, onların birbirleriyle uygun bir ilişki kurmalarını da sağlarlar.

Ebü'l-Berekât ise yukarıda da değinildiği gibi Faal Akı kabul etmez.

Ona ne nefsin meydana gelmesi ne de yetkinleşmesi hususunda bir rol verir. Bundan dolayı da nefislerin bireysel mahiyetlerini kazanmasında ona gönderme yapmaz. Müslüman Meşşâilerin felsefesinde Faal Akılın etkin bir konumu varken Ebü'l-Berekât'ın onu niçin kabul etmediği sorusunun cevapları her iki kesimin bilgi teorileri içerisinde aranabilir. Bu konuda diğer sebeplerin yanı sıra bariz bir neden olarak Müslüman Meşşâilerin Aristoteles'ten gelen bilkuvve haldeki bir şeyin kendi zâti imkânlarıyla bilfiil hâle çıkamayacağı ve o şeyin bilfiil hâle gelebilmek için bilfiil hâlde bulunan harici bir etkene ihtiyaç duyduğu (Aristotle 1924, 152; a.mü. 1907: III,5) şeklindeki ilkeye dayanmaları olduğunu söyleyebiliriz. Bilgiye ulaşma noktasında Ebü'l-Berekât ise böylesi bir ilkenin varlığını ya da bunun tek bir etken –yani Faal Akıl- olmasını kabul etmemektedir (Ebü'l-Berekât 1358: II, 411-2).

Nefisler arasındaki farklılık bir mahiyet ve cevher farklılığı olarak kabul edildiğinde onlardaki bu farklılık nasıl izah edilecektir? Aralarına İbn Sînâ'nın da dâhil olduğu Meşşâî filozoflar, yukarıda da görüldüğü gibi, nefislerin cevher ve mahiyet bakımından aynı olduklarını kabul ediyor ve onlardaki farklılığı bazı semavi cisimlerin ve yaratılış zamanının yanı sıra temelde bedenler ve onlardaki mizaçlarla açıklıyorlardı. Açıktır ki nefisler arasında mahiyet ve cevher bakımından farklılık kabul edildiğinde bu izahın geçerli olması yani mahiyet farkının sonradan ortaya çıktığının kabulü mümkün değildir. Meşşâîlerin bütün nefislerin tek kaynağı olarak kabul ettikleri Faal Akıl kabul etmeyen Ebü'l-Berekât, nefislerdeki mahiyet farkının ortaya çıkması hususunda farklı etkenlere işaret eder. Aslında bütün nefislerin tek bir faili olarak Faal Akıl kabul etmemesi ona bu farklılığı açıklama noktasında üzerinde hareket edeceği geniş bir alan açmaktadır. Bu hususta onun ifadelerinde öne çıkan etkenlerden birisi onların faili olarak kabul ettiği göksel nefislerdir. İleride de geleceği gibi bu husus Ebü'l-Berekât'ın sonraki dönemde İslam dünyasında bilhassa İshrâkîler arasında revaç bulacak olan “tam tabiat” teorisini kabul etmesinin gerekçelerinden biri olarak onun nefislerin bireysel farklılığını temellendirme arayışı olarak görülebilir. Ona göre nefisler arasındaki bu farklılık, nefisler üzerinde etkin olan sebep ve tesirlerin farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Bütün nefislerin faili olarak tek bir fail yani Faal Akıl kabul edildiğinde bu durum nefislerin tabiatlarındaki farklılığı açıklamakta yeterli olmayacaktır. O, önce nefislerin faillerinin semavi nefisler/varlıklar olduğunu ortaya koyar ve daha sonra her türlü oluş ve bozuluşun bu semavi nefislerle ilişkili olduğunu söyler. Semavi nefislerin farklı boyutlarda, farklı konumlarda olmaları, farklı derecede ışığa sahip olmaları, farklı şekillerde hareket etmeleri gibi sebepler



insani nefislerin cevherlerinin birbirinden farklılaşmasına sebep olmaktadır (Ebü'l-Berekât 1358: II, 390-1, 393-4). Semavi nefislerin failliği *el-Kitâbü'l-Mu'teber*'in bir pasajında şu şekilde ifade edilir:

... “Bunların tamamı yeryüzündeki cisimlerle ilgili olan nefislerin illetlerinin semavi nefisler olduğuna delâlet ve şahitlik etmektedir. [Bu konuda semavi nefisleri kabul etmeyip] Faal Akla yönelenler kendilerinin delil olduğunu zannettikleri bir şeyi öne sürdüler. İlgili yerde öğrendiğin gibi bu bir delil değildir.” (Ebü'l-Berekât 1358: 394).

Nefisler arasındaki farkın türsel mahiyet farkı değil de bireysel mahiyet farkı olduğunu vurgulayan Ebü'l-Berekât yukarıda da görüldüğü üzere nefislerin bireyselleşmesine etki eden faktörler hususunda İbn Sînâ'nın kabul ettiği bedensel faktörleri kabul etmemekte beden dışı faktörlerden de Faal Akı kabul etmeyip sadece göksel cisimlerin etkisini kabul etmektedir. Bu durumda onun teorisine göre nefislerin bireyselleşmesine etki eden faktörler göksel cisimler olmaktadır. Onun Faal Akı niçin bir faktör olarak kabul etmediğine kısmen değindik. Şimdi de onun bedenden kaynaklanan faktörleri yani mizacı niçin kabul etmeyip göksel cisimlerin etkisini öne çıkardığı sorusunu ele alalım.

Aslında göksel varlıkların yeryüzündeki olaylar ve nefisler üzerinde bir etkiye sahip olduklarını İbn Sînâ da kabul etmektedir. Yukarıda nefislerin türsel mahiyetinin belirlenmesi hususundaki söylenenlere ilaveten, İbn Sînâ göksel varlıkların yeryüzündeki olayların meydana gelişi üzerinde etkili olduklarını kabul etmekte ve hatta keramet vs. sıra dışı olayları da benzer bir şekilde nefislerin madde üzerindeki etkisi noktasından hareketle açıklamaktadır (İbn Sînâ 2005: 181-2: a.mü. 2008: 105-6; a.mü. 1984: 130-1). O, bu durumların izahında fail olarak göksel varlıklara işaret ederken semavi varlıkların daha yüce varlıklar oldukları, maddeyle karışmayıp daha saf bir halde bulduklarından dolayı madde ve maddeyle karışık bir halde bulunanlar üzerinde etkili oldukları çıkarımından hareket etmektedir. Nitekim bu teoride maddi âlem hiyerarşinin en üstünde mutlak basit bir halde bulunan el-Evvel'den her aşamada saflığın azaldığı bir süreçte ontolojik bir uzaklaşma sonucu ortaya çıkmıştır. Yine burada varlığın sahip olduğu saflığın derecesi onun etkin olma gücünün de göstergesi olmaktadır. Teşiki bir varlık anlayışının eşlik ettiği bu teoride gerçek varlık bir diğer ifadeyle de varlık olarak nitelendirilmeye layık olan varlık en saf varlıktır. Madde ise saflığın yitirildiği ve bunun neticesi olarak da edilgin hale gelmiş bir varlığın adı olmaktadır. İbn Sînâ'nın beden üzerinde mizaçla birlikte semavi varlıkların da etkisini kabul eden yukarıdaki adımı, nefsi beden bir

fonksiyonu olarak kabul eden ve bundan dolayı da beden mizacını doğrudan nefsin de mizacı olarak kabul eden Galen'in anlayışından ileri doğru bir hamle olarak kabul edilebilir (Galen 1981: 183-6; Kuşlu ve Aydın 2016: 9-24). Nitekim burada nefis üzerindeki bedensel mizacın dışındaki faktörlerin de etkisi kabul edilmektedir.

Az yukarıdaki ilkeyi yani maddi olmayanın maddi olanı etkiyeceği şeklindeki ilkeyi yeniden hatırladığımızda Ebü'l-Berekât bu ilkeye daha sadık bir şekilde hareket ediyor görünmektedir. Şöyle ki, göksel olanın daha yüce ve daha saf halde olduğu kabul edilip bundan dolayı da yeryüzündeki varlıklar ve olaylar üzerinde etkili olduğu kabul edildiğinde maddi olanın maddi olmayanı etkilemesi kabul edilemez. Nitekim yukarıdaki ilkeye göre etkilemenin yönü daha saf olan varlıktan daha az saf olana doğrudur. Ayrıca bu ilke karşılıklı bir etkileşime işaret etmemektedir. Bu durumda maddi olmayan nefsi maddi olan beden etkilemesi kabul edilemeyecektir. Göksel varlıklar ise gayri maddi ve daha yüce olduğundan insani nefsi etkilemesi ve onun bireyselleşmesinde bir etken olması bu ilkeyle uyumlu olmaktadır. Ebü'l-Berekât'ın insani nefislerin bireyselleşmesi hususunda bedenden kaynaklanan bir etki olan mizacı zikretmeyip doğrudan semavi varlıkları işaret etmesi bu ilkeyle daha uyumlu görünmektedir. Bu durum aynı zamanda İbn Sînâ'nın yukarıda Galen teorisinde gördüğümüz sadece bedensel mizaç içerisinde kalan açıklamayı bir adım öteye taşıması olarak ifade edilen mizacın yanında semavi varlıkların da etkisine yer veren teoriyi bir adım daha ileri taşımakta hatta bu noktada teori ters çevrilerek bedensel mizaç devre dışı bırakılıp nefis üzerinde sadece göksel varlıkların etkisi kabul edilmektedir. Nefis üzerinde etkili olan faktörlerin izahı ve nefislerin bireyselleşmesi hususu nefis anlayışındaki gelişmelere bağlı olarak ortaya çıkan bir süreç de işaret etmektedir. Sürecin ulaştığı bu aşamada bireyselleşme, karakter ve insanlarda görülen psikolojik unsurların kaynağı hususunda beden dışı etkenlere işaret edilmektedir. Öte yandan, şu durum da akılda bulundurulmalıdır ki, bu ilke dikkate alındığında İbn Sînâ'nın teorisinde gördüğümüz hem nefislerin türsel mahiyetlerinin oluşması hem bireysel karakterin şekillenmesi hem de bedenden ayrıldıktan sonra nefsin bireysel varlığının devam etmesi gibi konularda bedenin de nefsin durumunu etkilemesi ve hatta bu konularda belirleyici konumda bulunmasının izahı güç görünmektedir.

### **Sonuç**

İncelediğimiz düşüncüler tarafından nefsin bedene gelmeden önce bir varlığının bulunmadığı ve nefsin varlık kazanmasının bedenin meydana

---

gelmesi esnasında olduğu ittifakla kabul edilmektedir. Onların bu konudaki argümanları temelde insan karakterleri arasındaki farklılığın izahından hareket etmekle birlikte Ebü'l-Berekât bu noktada insanın cehaletten bilgeliğe ulaşması üzerinden hareket ederek farklı bir argüman geliştirmektedir.

Nefislerin varlık vericisi konusunda Meşşâî filozoflar daha ziyade Faal Akla gönderme yapmaktadırlar. Buna karşın Ebü'l-Berekât ise Faal Akla kendi felsefesi içerisinde bir yer vermemekte ve nefislerin varlık vericisi olarak da doğrudan Tanrı'yı işaret etmektedir.

Nefislerin varlık kazanma mekânı olarak ise İbn Sînâ'nın ifadeleri net değildir. Onun bu konudaki ifadeleri nefsin Faal Akıl tarafından gökler âleminde yaratıldığı ve daha sonra bedene gönderildiği şeklinde anlaşılabilir. Ancak bu yorum bizi İbn Sînâ'nın kabul etmeyeceği nefsin bedene gelmeden önce bir varlığa sahip olduğu şeklindeki bir sonuca götürecektir ki bunun yanlışlığı İbn Sînâ'nın eserlerinden hareketle ortaya konulabilir. Öyleyse bu konuda isabetli olan, Faal Akılın bedenlere nefisleri göndermesi ifadesini bedenlerde onlara uygun nefisleri varetmesi olarak anlamaktır. Ebü'l-Berekât'ın görüşü ise bu konuda insani nefislerin bedenlerde doğrudan Tanrı tarafından varedildiği şeklindedir.

Meydana gelen nefislerin İbn Sînâ tarafından türsel bir mahiyette varedildiği kabul edilmektedir. Bunun nedeni olarak İbn Sînâ nefislerin kendi aralarında "tür" oluşturacak kadar ortak özelliklere sahip olmalarını gösterir. Bunun yanı sıra Faal Akıl anlayışı da onun bu kabulü üzerinde etkili olmuştur.

İbn Sînâ, türsel bir mahiyette bedene geldiğini kabul ettiği nefislerin bireysel mahiyetlerini bedene geldikten sonra, gerek meydana gelmeleri esnasında etkin olan faktörler gerekse de geldikleri bedenden kaynaklanan etkenler sonucunda geliştiğini kabul etmektedir. Buna karşın Ebü'l-Berekât ise meydana gelen nefsin bireysel bir mahiyette meydana geldiği görüşünü kabul etmekte, nefisler arasındaki türsel ortaklığı kabul etmemektedir. Onun bu tezinde de Faal Akılın onun tarafından kabul edilmemesi etkili olduğu gibi onun kişinin kendi benliğine dair idrakinden hareket etmesi de etkili olmuştur.

Meşşâîlerin nefislerin mahiyet olarak farklı olmadıklarını kabul etmelerinin gerisinde daha başka etkenlerin de izleri sürülebilir. Bu noktada onların nefsi canlılardaki hareketin ilkesi yani biyolojik canlılıktan hareket etmeleri üzerinden değerlendirmeler yapılabilir. Nefsin ilk fonksiyonu varlığı harekete geçirmek olduğunda nefis, bu fonksiyonu itibarıyla bütün

canlılardaki ortak bir şeye gönderme yapacaktır. Yani onun fonksiyonu sadece hareket ettiren ilke olması olacaktır. Bundan dolayı da varlıklar birbirlerinden ne kadar farklı olsalar da onlardaki nefis, nefis sadece hareketin ilkesi olarak kabul edildiğinden dolayı, aynı türden bir nefis olacaktır. Hatta bu durumda, her ne kadar İbn Sînâ gibi Meşşâî filozoflar nefislerin bitkisel, hayvani ve insani olarak tür bakımından farklılaştığını söyleseler de aslında tür bakımından ortaya çıkan bu farklılığın da mahiyet farklılığı olmadığını söylemek sistemle daha uyumlu olacaktır. Nitekim nefsin ilk fonksiyonu hareket ettirmektir. Hareketin niteliğinin değişmesi yani bazı varlıklarda sadece büyüme şeklinde ortaya çıkarken bazılarında mekânsal bir yer değiştirme olarak ortaya çıkması ve bazılarında da iradi bir kararlar meydana geliyor olması aslında onlardaki nefislerin mahiyet olarak farklı olmalarından değil, nefsin girdiği bedende bulunduğu araçlardan kaynaklanan bir farklılıktır. Bu durumda, burada karşılaşılan farklılaşmanın nefislerin -türsel anlamda da- mahiyetleri itibariyle olmadığını söylemek Meşşâî teori açısından daha tutarlı görünmektedir. Hatta Meşşâîler tarafından bütün nefislerin faili olarak tek bir ilkenin yani, Faal Aklın kabul edildiği ve yine onların felsefesinde “birden bir çıkar” ilkesinin etkin bir rol oynadığı ve buna da ciddi oranda sadakat göstermeye gayret ettikleri dikkate alındığında, nefislerin mahiyet olarak aynı olması ve farklılığının sadece onlar yeryüzüne geldikten sonra üzerlerinde etkili olan amillerden kaynaklandığı yani ârizi olduğu hususu daha da makul hâle gelmektedir.

Öyleyse biz, Meşşâîliğin en önemli filozoflarından olan İbn Rüşd’ün nefsi bitkisel, hayvani ve insani olarak ayırmaksızın doğrudan insani nefisten bahsetmesini bir dereceye kadar bu nokta üzerinden anlayabiliriz. O, Meşşâîler arasında ve farklı entelektüel çevrelerde yaygın bir kabul gören üçlü nefis ayrımını kabul etmeyip nefse dair farklı kuvvetlerden bahsetmekle yetinir. Ebü'l-Berekât’a gelince, o, nefsi hareketin ilkesi olarak kabul etmekle birlikte onun aynı zamanda “benlik” şuurunun da kaynağı olmasını ön plana çıkardığından dolayı bu onu sadece türsel düzlemde değil, nefislerin bireysel olarak da birbirinden farklı olduklarını söylemeye götürmüştür. Nefislerin bireysel farklılığına yaptığı vurgu da onu Faal Akli devre dışı bırakmasını ya da ona kendi felsefesi içerisinde tutarlı bir yer bulamamasına yol açmıştır. Bu durumda Meşşâîlerle Ebü'l-Berekât’ın görüşleri arasındaki temel farkın Ebü'l-Berekât’ın nefis ve şuur arasındaki vurguyu öne çıkarmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz.

Nefislerin türsel mahiyet bakımından ortak olduklarını kabul etmenin bir diğer sonucu da benlik duygusunun ortaya çıkışıyla ilgilidir. Nefislerin türsel mahiyette ortak oldukları kabul edildiğinde benlik duygusunun nefsin

zâti olarak sahip olduğu bir duygu olduğu savunulamaz. Bu durumda benlik duygusunun bedeninde önemli bir etken olarak aralarında bulunduğu faklı saiklerin etkileşimi sonucu ortaya çıktığının kabul edilmesi gerekmektedir. Bu da benlik duygusunu arazsal bir konuma indirmektedir. Ebü'l-Berekât'ın savunduğu gibi nefislerin bireysel farklılığı kabul edildiğinde ise benlik duygusunun doğrudan nefsin kendi zatında bulunduğu ve ona baştan beri sahip olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.



#### KAYNAKÇA

- Acar, Rahim (2003). "Intellect versus Active Intellect: Plotinus and Avicenna". *Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, ed. David Reisman ve Ahmed H. al-Rahim, Brill, Leiden. s. 69-87.
- Akkanat, Hasan (2006). "Kadı Sırâceddin el-Urmevî ve Matâliu'l-Envâr; Tahkik, Çeviri, İnceleme", (Doktora Tezi), Ankara Üniv. Sos. Bilm. Ens.
- Aksu, İbrahim (2012). "İbn Sînâ Felsefesinde Mizac Kavramı ve Nefisle Olan İlişkisi", Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Aristotle (1907). *De Anima*, with Translation, Introduction and Notes by R. D. Hicks, Cambridge: At the University Press.
- Aristotle (1924). *Metaphysics*, Translated by W. D. Ross, Global Grey ebooks.
- Aydın, Fatih (2006). "İbn Sînâ'nın Ruh ile İlgili Kasidesi ve Yorumları", Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul.
- Az, Mehmet Ata (2019). *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta Akılların Birliği*, Ankara: Fecr yay. 2019
- Bedevisi, Abdurrahman (1981). *Dirâsâtu ve'n-nusûs fî'l-felsefeti ve'l-'ulûm 'inde'l-'Arab*, Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyyetü li'd-Dirâsâti ve Neşr.
- Druart, T. A. (2000). "The Human Soul's Individuation and its Survival After the Body's Death: Avicenna on the Casual Relation Between Body and Soul", *Arabic Science and Philosophy* 10: 259-273.
- el-Bağdâdî, Abdulkahir (2008). *Mezhepler Arasındaki Farklar*, ter., Ethem Ruhi Fığlalı, 5.bs. Ankara: Diyanet Vakfı yay.
- el-Bağdâdî, Ebü'l-Berekât (1358). *el-Kitâbü'l-Mu'teber*, II. Cilt, 1.bs., Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye.
- er-Râzî, Ebû Bekir (2016). "Kitâbü'l-İlmi'l-İlâhî'den Alıntılar". *Felsefe Risâleleri* ter. ve yayına haz. Mahmut Kaya, İstanbul: Türkiye Yazma

Eserler Kurumu Başkanlığı yay. s. 268-285.

er-Râzî, Fahrettin [t.y.]. *Kitâbü'n-Nefsi ve'r-rûhi ve şerhu kuvvahumâ*, thk. Muhammed Sagîr Hasan Ma'sûmî, İslamâbâd: Ma'hedü'l-Ebhâsi'l-İslâmî.

er-Râzî, Fahrettin (1987). *el-Matâlibu'l-âliyye*, VII. Cilt, thk. Ahmet Hicâzî Sekâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan (2005). *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, çev. Mehmet Dalkılık, Ömer Aydın, 5.bs. İstanbul: Kabcacı yay.

Fazlur Rahman (1959). *Avicenna's De Anima (Arabic Text), Being the Psychological Part of Kitâb al-Shifâ*, ed. Fazlur Rahman, London: Oxford University Press.

Galen (1981). "min Makâleti li Câlînûs fî enne kuva'n-nefsi tevâbiu'-li mizâci'l-beden". *Dirâsâtu ve'n-nusûs fî'l-felsefeti ve'l-'ulûm 'inde'l-'Arab*, nşr. Abdurrahman Bedevi, Beyrut: 1981, 183-6.

İbn Hazm (1996). *el-Faslu fî'l-mileli ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, thk. Muhammed İbrâhim Nasr, Abdurrahman Umeyre, 2.bs. Beyrut, Dâru'l-Ceyl.

İbn Sînâ (1952). *fî Ahvâli'n-nefs*, thk. Ahmet Fuat Ehvânî, Paris: Dâru Bibliyûn.

İbn Sînâ (1952). "Risâletü fî'n-nefsi ve bakâihe ve me'âdihe". *fî Ahvâli'n-nefs*, thk. Ahmet Fuat Ehvânî, Paris: Dâru Bibliyûn. 45-142.

İbn Sînâ (1952). "Risâletü fî Ma'rifeti'n-nefsi'n-natıkati ve ahvâlihâ", *fî Ahvâli'n-nefs*, thk. Ahmet Fuat Ehvânî, Paris: Dâru Bibliyûn. 181-92.

İbn Sînâ (1952). "Mebhasü 'ani'l-kuvva'n-nefsaniyyeti", *fî Ahvâli'n-nefs*, thk. Ahmet Fuat Ehvânî, Paris: Dâru Bibliyûn. 147-178.

İbn Sînâ (1959). *Avicenna's De Anima (Arabic Text), Being the Psychological Part of Kitâb al-Shifâ*, ed. Fazlur Rahman, London: Oxford University Press.

İbn Sînâ (1984). *el-Mebde'ü ve'l-me'âd*, Abdullah Nûrânî, (Tahran: Müessesesi Mütalaat-ı İslami Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran.

İbn Sînâ (2005). *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, II. Cilt, ter., Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera yay.

İbn Sînâ (2008). *Kitâbu's-Şifâ: Oluş ve Bozuluş*, ter., Muammer İskenderoğlu, İstanbul: Litera yay.

İbn Sînâ (1982). *Kitâbü'n-Necât*, thk. Macit Fahri, Beyrut: Dâru'l-Ufuki'l-Cedîde.

Kâdî Abdulcebbar (1963). *el-Muğnî fî ebvâbi'tevhîd ve'l-adl*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Abdülhalim en-Neccâr, Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye.

---

- Kindî (1950). “fî Kemmiyyeti kütübi Aristûtâlîs ve mâ yahtâcu ileyhi fî tahsîli'l-felsefe”. *Resâilü'l-Kindîyyi'l-felsefiyye*, thk. Muhammed Abdü'l-Hâdî Ebû Rîde, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî. 363-385.
- Kuşlu, Harun ve Aydın, Metin (2016). “Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri”. *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, ed., M. Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki, Ankara: Nobel yay. 9 -24.
- Şehristânî (2009). *el-Milelû ve'n-nihâl* I. Cilt, thk. Ahmet Fehmi Muhammed, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Tiryaki, M. Zahit ve Tiryaki, Kübra Bilgin”, *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, Ankara: Nobel yay. 2016.
- Urmevî, Kadı Sırâceddin (2006). *Metâli'u'l-envâr*, haz. Hasan Akkanat, “Kadı Sırâceddin el-Urmevî ve Matâliu'l-Envar; Tahkik, Çeviri, İnceleme”, (Doktora Tezi), Ankara Üniv. Sos. Bilm. Ens.
- Wan Abdullah, Wan S. (2007). “İbn Sînâ and Abû Al-Barakât Al-Baghdâdî on the Origination of the Soul (Hudûth al-nafs) and the Invalidation of its Transmigration (İbtâl al-Tanâsukh)”, *Islam and Science*, 5 (2): 151-64.



## INDIVIDUATION OF SOULS IN THE CONTEXT OF ABŪ AL-BARAKĀT AL-BAGDĀDĪ AND IBN SĪNĀ\*

Ömer Ali YILDIRIM<sup>a</sup>

### Extended Abstract

Aristotle's *de Anima* had a significant influence on those who wrote about the soul after him. The traces of the influence can be followed easily in Islamic Philosophy as well. In this work, he defines the soul as a first actuality (entelecheia) of a natural body that has life potentially and he divides it into three types as a nutritive, sensible, and rational soul. This classification was inherited by Muslim philosophers and remained there as it was. But, with this obvious effect, the theories presented about the soul in Islamic Philosophy were considerably differentiated from Aristotle's. This theory was not only enriched within Islamic philosophy but also it differentiated from the Aristotelian line about subjects like the relationship of body soul and maintenance of its personal existence after the separation from the body. On the other hand, the theory became an indispensable reference point in the fields of Islamic Philosophy, Kalam and Sufism about the examination of some issues such as knowledge, prophecy, ethics and the afterlife.

Ibn Sīnā gave much more importance to the soul theory than other Muslim Peripatetics. He did not admit that the soul exists with its individual essence before coming to the body, on the contrary, it individualizes through the body. Also, he acknowledged that the soul in the first step has only species essence as vegetative, animal and human. In this case, however, how the souls have had their individual character arises as a problem. In this work, I tried to examine the question of 'How the soul acquires its individual

---

\* This work has been presented verbally with the title "The Problem of Individualization of Souls in Islamic Thought" in the 6<sup>th</sup> International Congress on Social Sciences, China to Adriatic on March 29-31, 2018 in Ankara/Turkey.

<sup>a</sup> Assoc. Prof., Selçuk University, [yildirimomerli@gmail.com](mailto:yildirimomerli@gmail.com)



characters' in the thought of Ibn Sīnā and Abū al-Barakāt al-Baghdādī who severely differentiated from him. And, I tried to determine the factors that have a decisive role in this process. I also dealt with that while Ibn Sīnā accepted typical essence of the souls and why Abū al-Barakāt rejected this and adopted their individual differences.

Both Ibn Sīnā and Abū al-Barakāt reject the existence of souls before the body's existence, and they accepted that their existence is simultaneous. Their arguments on this subject are mainly based on the explanation of the differences between human characters. However, Abū al-Barakāt develops a different argument based on the fact that humans reach knowledge after their ignorance.

Muslim Peripatetics refer to the Agent Intellect as the existence which gives souls. But Abū al-Barakāt does not give a place to the Agent Intellect in his philosophy and rather he directly refers to God as the giver of souls.

Ibn Sīnā's thought regarding wherefrom souls attained their existence is not clear. His opinion about the subject can be understood as species souls are created on the sky by the Agent Intellect and then they are sent to the bodies. However, this interpretation will lead us to the conclusion that is not acceptable for Ibn Sīnā; since this requires that souls have their existence before joining the body. In that case, it is appropriate to understand Ibn Sīnā's words that 'Agent Intellect sends souls to the body' as it creates appropriate souls in the bodies. On the other hand, the view of Abū al-Barakāt on this topic is that the souls are created in the bodies directly by God.

Ibn Sīnā accepts that souls exist in a species essence. Since he points out that souls have common features that enough to be called as a species. Besides this, the idea of an Active Intellect has an effect on this theory.

According to Ibn Sīnā species souls acquire their individualities after joining the bodies as a result of some factors that are effective during the soul's existence process as well as factors (such as *mizāj*) that arise from the bodies. In spite of that, Abū al-Barakāt accepts that all souls come to existence with their individual essence rather than species essence. His view relies upon that every soul has consciousness of their individual differences. Everyone is aware of that his/her soul is belonging only to him/her and he/she is not sharing it with others; so each soul is not species essence. According to him, every owner of the soul has this consciousness at a different level, even if not at the self-conscious level. One of the reasons behind his argument is his rejection of the Agent Intellect.

Some other factors can be traced behind the claim of Peripatetics that every

---

soul that conjoins the body is not different in terms of their individual essence. At this point, we can do some evaluations based on their acceptance of the soul as the main principle of movement. Both Aristotle and Ibn Sīnā use the argument that sets out from the movement in an animal for justification of the soul's existence. In this situation, the soul becomes a source of movement in all animals and this transforms the soul into a being whose main function is movement. If so, even though beings differentiate from each other, the reason that determines differences will not be the souls but rather souls will just be a factor that gives the same effect in different animals and souls will be a member of the same species. Even, in this case, Peripatetic philosophers – such as Ibn Sīnā- divide the soul into three types as nutritive, sensible, and rational, in fact, it would be more compatible to say that this classification is not essential. As a matter of fact, the first function of the soul is movement. The fact that the change in the form of the movement (some existences have only growth movement, some have spatial displacement movement and others have voluntary movement) does not originate from essential differences of souls but it arises from the instruments of bodies where to souls join. Thereby, saying that these species differences of souls are not resultant from the souls' nature will be more compatible with this Peripatetic theory. In fact, when we consider that Muslim Peripatetics accept the Agent Intellect as a unique agent of all souls and they remain loyal in their thought to the principle “from one thing only one thing could proceed” then it will be more reasonable that souls are the same in terms of their essence and the differences between them occur because of some factors after they conjoin to the body; so that these differences are accidental, not essential. In that case, we can understand why great Peripatetic philosopher Ibn Rushd talked about the soul without dividing it into three types. He only refers to different powers of the soul without acknowledging the triple division of the soul that is famously from the Peripatetic philosophers. As for Abū al-Barakāt, aside from confirming the soul as a principle of movement, he also highlights it as a source of self-consciousness, he argued that not only at the species level but also at the individual level each soul differentia from each other. And his emphasis on the individual differences of the soul resulted in rejecting the Agent intellect or at least could not find a functional place for it in his theory. At that point, we can say that the essential difference between Abū al-Barakāt and Muslim Peripatetics like Ibn Sīnā is that his stressing on the relation between the soul and self-conscious.

Another consequence of the claim that souls are common to a species is

---

related to the quality of the sense of self-consciousness. When it is claimed that souls are common with the species essence then it cannot be argued that the soul has self-consciousness essentially. In this case, it is necessary to accept that self-consciousness is a result of different factors that include the body. This degrades the self-consciousness to an accidental position. When it is acknowledged as Abū al-Barakāt defends that each soul has individual differences, then the self-consciousness will be an essential sense of the soul and the soul has it since its existence.

**Keywords:** Islamic philosophy, soul, individuation, Ibn Sīnā, Abū al-Barakāt al-Bagdādī.







*bilimname XXXIX, 2019/3, 221-246*  
Geliş Tarihi: 08.11.2019, Kabul Tarihi: 17.12.2019, Yayın Tarihi: 23.12.2019  
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.644524>

## TEMSİLÎ-ALEGORİK TARTIŞMALARI BAĞLAMINDA BİR AŞK MESNEVİSİ: ŞEMS Ü KAMER

© Kübra YILMAZ<sup>a</sup>

### Öz

Eski Türk edebiyatında mesnevilerin ve özellikle aşk mesnevilerinin hem nicelik-nitelik hem de çeşit yönüyle hâkimiyeti bilinen bir durumdur. Aşk mesnevileri arasında ise tasavvufî olanlar dikkat çekecek şekilde öne çıkmaktadır. Zira bu eserler genellikle kurgusu bakımından tekdüzelikten uzaktır ve birden fazla anlam katmanına işaret etme gayretiyle oluşturulmuştur. Bu makale, Uşşâkî (XV. yy) tarafından telif-tercüme bir tasavvufî mesnevi olarak kaleme alınmış 12832 beyitlik *Yenbû-ı Hikmet*'in mühim bir bölümünü oluşturan ve müstakil mesnevi kabul edilebilecek kadar hacimli *Şems ü Kamer* isimli aşk hikâyesi üzerinedir. Eski şiirde temsili/alegorik anlatım biçimlerinin denendiği mesnevilerde kozmik unsurların, kahraman adlarının yerine kullanıldığı görülmüştür. Daha evvel varlığından haberdar olmadığımız *Şems ü Kamer* de bu minvalde bir aşk mesnevisi olarak karşımıza çıkmıştır. Çalışmanın giriş bölümünde edebî sanatların merkezinde bulunan teşbihe değinilmiş; teşbihle doğrudan irtibatlı olan mecaz, istiare, temsili istiare/temsil, sembol ve alegori kavramları üzerinde durulmuştur. Bu anlam sanatlarının ve kavramların aralarındaki uzaklığa-yakınlığa/farklara dikkat edilmeksizin, bazı aşk mesnevileri nitelenirken birbirlerinin yerine kullanılması irdelenmiştir. "*Şems ü Kamer* ve Temsili/Alegorik Anlatım Tekniği" başlıklı ikinci bölümde ise *Şems ü Kamer* hakkında kısa bir tanıtım yapılmıştır. Daha sonra *Şems ü Kamer*'in şekil ve nüsha özelliklerine genel hatlarıyla değinilip konusu ve temsili/alegorik anlatımın tercih edildiği kurgusu üzerine değerlendirmelerde bulunulmuştur. Bu bağlamda temsil ve alegoriye dair teorik zemin ve yorumlar dikkate alınarak *Şems ü Kamer*'in temsili/alegorik aşk mesnevileri içindeki önemi tartışılmış ve aşk mesnevileri literatürüne eklenmesi teklif edilmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Türk İslâm Edebiyatı, aşk mesnevisi, *Şems ü Kamer*, teşbih, temsil, alegori

---

<sup>a</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Erciyes Üniversitesi, kubrapolat@erciyes.edu.tr



### A MATHNAWI OF LOVE IN THE CONTEXT OF THE REPRESENTATIVE- ALLEGORIC DISCUSSIONS: ŞEMS U KAMER

The dominance of the mathnawis -especially the mathnawis of love- in terms of both its quality/quantity and variety is a known matter in the Turkish classical literature. Among the mathnawis of love the mystic ones remarkably shine out because in general these works are far from monotony in construct and are formed with the effort of pointing out several semantic strata. This article is about a love story named *Şems u Kamer* which forms an important part of *Yenbu-ı Hikmet* written by Uşşaki (15th century) as a compilation-translation mystic mathnawi consisting of 12832 verses, which is almost excepted as a separate mathnawi because of its voluminosity. In the allegoric mathnawis of the classical literature, the cosmic elements are used to be the names of protagonists. *Şems u Kamer*, which was not known before, is one of such mathnawis. In the introduction of this study simile, which is admitted as the heart of literary arts, is discussed; and the terms of metaphor, representation and representative metaphor, symbol and allegory, which are directly related with simile, are discussed. Regardless of the differences/connections between figures of speech and related concepts, some of the mathnawis that are used to replace other mathnawi kinds are examined. In the second part titled “Şems ü Kamer ve Temsilî/ Alegorik Anlatım Tekniği”, *Şems u Kamer* is introduced and evaluated briefly. Then, the copy and form of *Şems u Kamer* are outlined and its content, which uses symbolic/allegorical fiction, is evaluated. Based on the theoretical background and analyses, the article discusses the place of *Şems u Kamer* among symbolic/allegorical love mathnawis and it suggests that *Şems u Kamer* should be added to the love mathnawis.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



### Giriş

Edebî eserlerin tesirli ve güçlü olabilmesi, dilin etkili kullanılmasıyla doğrudan alakalıdır. Bu yönüyle bakıldığında dilin etkili kullanımına ve edebî boyutuna dair bazı usul ve esaslar zaman içerisinde oluşturulmuş; bu usul ve esaslara göre edebî eserleri inceleyen “belâgat ilmi” ortaya çıkmıştır. Belâgat’ın en önemli bölümlerinden biri ise söz ve anlam itibarıyla edebî sanatlardır. Edebî sanatlar duygu ve düşünceleri ifade ederken dilin sınırlarını zorlar, kelimeleri yaygın anlam ve çağrışımlarının ötesinde kullanabilmeyi sağlarlar.

Edebî sanatlar arasında “teşbih” (benzetme) pek çok edebî sanatın

---

merkezinde kabul edilir. Özellikle mecaz ve istiare, teşbihin bazı temel öğelerini barındırma noktasında benzerlikler gösteren sanatlardır.<sup>1</sup> Aralarında benzerlik bulunan iki şeyin birini diğerine benzetmek manasına gelen teşbihin, müşebbeh (benzeyen), müşebbehün bih (kendisine benzetilen), vech-i şebeh (benzetme yönü) ve teşbih edatı olmak üzere dört unsuru bulunmaktadır.<sup>2</sup> Teşbihler bu dört unsurdan tamamının veya sadece birkaçının bir araya gelmesiyle oluşur ve farklı isimlendirilirler. Kullanılan unsurların sayısı ve tesiri nispetinde de teşbih, kuvvetli veya mübalağalı olur.

Teşbih, insanoğlunun anlatıma güç kazandırmak amacıyla nesne ve kavramlar arasında gördüğü yakınlıklardan yararlanarak, bunların birini anlatırken diğerini anmasıdır. Her dilde bolca örneği bulunabilen teşbihin<sup>3</sup> kısaltılmış hâli ise istiaredir. Teşbihin temel iki unsurundan (müşebbeh ve müşebbehün bih) yalnız birinin bulunması durumunda istiare olur. İstiarede kelimeler gerçek anlamları dışında kullanıldığı için mecazla da benzerlik gösterir. Fakat ayrıldıkları nokta istiaredede benzetme amacının temel şart olarak bulunması mecazda ise bu şartın aranmamasıdır.<sup>4</sup> Dolayısıyla bu yakınlık sebebiyle istiareyi, teşbih esas alınarak anlamak gerekmektedir. Teşbih ve istiaredede iki unsur arasında ilişki kurulur. Bu ilişki teşbihte açıkça söylenirken istiaredede söylenmez. Bu sebeple anlam, metni okuyanın hayal ve yorumlama gücünün genişliğine bırakılır. Ayrıca teşbih ve istiare duygu ve düşünceleri daha etkili tarzda dile getirerek somutlaştırmaya yarar.<sup>5</sup> Diğer yandan, mecaz teşbihten, istiare de mecazdan daha kuvvetli sanatlardır. En tesirli olan istiare, okurun tasavvur ve tahayyül gücünü zenginleştirir. Basit manalara hususiyet kazandırır. Manaya ait bu zihni hareket, orijinal ifadelerin ve buluşların fazlalığı nispetinde okuyucuya tesir eder.<sup>6</sup>

Konumuzun temelini oluşturan istiare ikiye ayrılır: Tek bir kelimedede meydana gelen “müfred istiare”, birden fazla kelimenin oluşturduğu “mürekkebi istiare”dir. “Mürekkebi istiare”, dile getirilen ve işaret edilen fikir ve tasavvurlarıyla “müşebbehün bih”in, söylenmeyen bir düşünce ve tasavvurun yerine kullanılmasıdır. “Mürekkebi istiare”ye “temsili istiare” adı

<sup>1</sup> Tâhirül Mevlevî, *Edebiyat Lügati*, (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1994), 71, 96.

<sup>2</sup> M. A. Yekta Saraç, *Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, (İstanbul: Gökkubbe Yayınları, 2018), 129.

<sup>3</sup> Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, (Ankara: TDK Yayınları, 2015), (3 cilt bir arada), 3/ 187.

<sup>4</sup> Numan Külekçi, *Açıklamalar ve Örneklerle Edebî Sanatlar*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2003), 52, 53.

<sup>5</sup> Saraç, *Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, 118-119.

<sup>6</sup> M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Belâgat)*, (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1989), 154-155.

da verilir.”<sup>7</sup>

Edebî eserlerde benzetme unsuru söylenirken bazen bir varlık diğer bir varlığa benzetilmekle kalmaz, bir varlığın üç boyutlu hareketi diğerinin seyrine benzetilir. Klasik belâgatta işte bu “hareket ve boyut kazandırılmış benzetmeler”den teşbih özelliği taşıyanlar için “temsîlî teşbih”, istiare özelliği taşıyanlar içinse “temsîlî istiare” veya “mürekkeb istiare” tabirleri kullanılmıştır. Aynı tarz benzetmenin batı retorüğindeki karşılığı birtakım farklılıklar barındırmakla beraber “alegori”dir. Temsilî istiare/mürekkeb istiare ve alegori, edebî eserlerde söze farklı anlam katmanları kazandırmaya yarayan anlatım biçimleridir. Türk edebiyatında da pek çok edebî eserde rastladığımız bu katmanlı anlatım biçimlerinden hareketle ilgili eserler “alegorik hikâye”, “temsîlî hikâye”, “sembolik hikâye” veya “alegorik/temsîlî/sembolik bir eser” olarak nitelenirler.<sup>8</sup>

“Bir şeyi söylerken başka bir şey kastetmek” anlamındaki alegori ile mecaz, sembol ve istiare arasında bir ortaklık olduğunu bilmekle beraber alegoriyi bir anlatım tekniği ve türü olması itibariyle diğerlerinden ayırmak gerekir. Zira alegori eserin tümüyle alakalı bir betimleme iken mecaz, istiare vb. sanatlarda eserin bütününe yönelik bir gönderme zarureti bulunmaz. Mecaz alegorinin bir parçası olabilir, ancak sonuç olarak ilki kelimeyle ilgiliyken diğerinin tüm metni ilgilendirme özelliğine sahip olması gibi hususlarda birbirlerinden ayrılırlar.<sup>9</sup>

Burada alegori kavramının tarihsel gelişimi üzerinde teferruatlı durulmayacaktır. Ancak alegoriyi ilk olarak Greklerin kullandığını, *İlyada* ve *Odysseia* efsaneleri ile kutsal kabul edilen metinlerdeki ahlakî ilkelerin zamanla değer kaybetmesi üzerine bu ilkeleri büsbütün yitirmemek adına alegorik yorumlama sayesinde bu eserlere gizli ahlakî ve felsefî anlamlar yüklediklerini<sup>10</sup> söylemek kavramı anlamak açısından önemli bir kapı aralamaktadır. Bu ilk kullanımda alegori bir “yorumlama” biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Buradan hareketle alegori “alegorik yorum” ve “alegorik yazın” olmak üzere iki koldan incelenir.

Alegorinin metot bakımından iki ayrı kol (gelenek) halinde incelenmesinin kökleri alegori kelimesinin (etimolojik) terkindeki birbirine zıt iki anlamda aranabilir. Zira birleşik kelime olan alegori

<sup>7</sup> Saraç, *Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, 118-119.

<sup>8</sup> Hasan Aktaş, *Klasik Türk Edebiyatında Sembolik (Temsilî) Anlatım Üslûbunun Gelişimi*, (Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi SBE, 2011), 5-6.

<sup>9</sup> Berat Açı, *Klasik Türk Edebiyatında Alegori*, (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), 93, 97.

<sup>10</sup> Muhammed Tarakçı, “Origen ve Alegorik Kitab-ı Mukaddes Yorumu”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2010): 184, 209.



(allos+agoreuein) “aksini söylemek”, “başka şeyler söylemek”, “(asıl) kastedilenden başka bir şey söylemek” anlamlarına gelmektedir. Burada vurgu “aksini söylemek”, “kastedilenden başka şey söylemek” üzerinde ise alegorik bir metin yaratmanın “kompozisyon” teknikleri üzerinde yoğunlaşmış bir “gramer ya da belagat” meselesi olduğu görülür. Vurgu, “kastedilenin dışındaki anlam” üzerinde ise alegorik teori büyük ölçüde yazılmış metinden anlam çıkaran “yorumlama” tekniklerinin altını çizen bir felsefe ya da tefsir meselesidir. Bu sözü edilen ikinci alegori geleneği “alegorik yorumlama”nın odak noktasıdır.<sup>11</sup>

Diğer yandan alegori, bir metni “doğru anlama” ve “yorumlama” süreciyle ilgilenen ve özünü “çokanlamlılık”ın oluşturduğu hermeneutiğin, metin yorumu için başvurduğu yöntemlerin biri olarak karşımıza çıkar. Hermeneutiğe göre bir metin gramatik ve alegorik olmak üzere iki yöntemle –yukarıda ifade edilen etimolojik tahlillere benzer şekilde- anlaşılabilir. İlki metne bağlı kalınarak ortaya çıkabilecek anlamdır. İkincisi ise metnin iki anlamı olduğunu savunan alegorik anlamdır. Alegorik yöntem gramatik yöntemden farklı bir yaklaşımla, metnin daha iyi anlaşılmasını sağlamak için özgün kelime ve dil yapısını olduğu gibi koruyup, bunun yerine metne yeni bir düşünce veya fikir bağlamında yeni bir anlam yükler.<sup>12</sup> Bu noktada, edebî bir anlatım tekniği olarak kabul edilen alegoride olması gereken özellikleri sıralamanın, alegoriyi edebî sanatlardan neden ayrı tutmak gerektiğini anlamamıza yarayacağı kanaatindeyiz. Bu özellikler “kişileştirme, iç çatışma, arayış, tenasüp, istiare, zamansal ve mekânsal müphemiyet, çokanlamlılık, çoğunlukla şairin/yazarın eser sonunda alegorisini açıklaması, eserin tek bir hikâyeden oluşması ve alegorinin eser boyunca kesintiye uğramadan devam etmesi”dir.<sup>13</sup>

Yukarıda tanımlanan özelliklere sahip eserlerin, diğer edebî geleneklerde de yer almakla birlikte klasik Türk edebiyatında oldukça fazla ve iyi örneklerine rastlanmaktadır. Bununla birlikte klasik edebiyatın bütünüyle alegorik olduğunu iddia eden ve aşağıda örneklendirdiğimiz bazı görüşleri aşırı bulduğumuzu belirtmek isteriz:

“Divan şiirinde alegorinin hem imge hem de anlatı teknikleri çok yaygın olmasına rağmen, Osmanlı belagatinde alegoriyi bir anlatı türü olarak adlandıran bir terim yoktur. Bunun nedeni de kuramın pratiği izleyip

<sup>11</sup> Jon Whitman, *Allegory- The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique*, (Harvard University Press, 1987), 263-264.

<sup>12</sup> Metin Toprak, *Hermeneutik (Yorum Bilgisi) ve Edebiyat*, (İstanbul: Bulut Yayınları, 2003), 23-24.

<sup>13</sup> Açıl, *Klasik Türk Edebiyatında Alegori*, 133.

pratikten hep geç kalması, pratiği tanımlamakta hep eksik kalması olabilir... Alegorinin –bir anlatı türü olarak- belagatte adsız kalmasının nedeni, yaygınlığıydı: Divan şiirinde anlatı demek, zaten alegori demektir.”<sup>14</sup>

Öte yandan edebiyatımızdaki alegorik özellik taşıyan eserler genellikle, tasavvufidir. Bunun başlıca nedeni, tasavvufi eserlerin doğası gereği iki anlam katmanına sahip olmalarıdır. Dolayısıyla tasavvuf, alegori için uygun bir mecradır.<sup>15</sup> Bununla birlikte üstteki alıntıda da ifade edildiği üzere pratikte var olan fakat isimlendirme noktasında eksik kalınan alegori için Osmanlı dönemi alegorik yazın özelliğine sahip eserlerin isimlendirilmesinde genellikle “temsili istiare” kavramının kullanıldığı dile getirilmektedir.<sup>16</sup>

Aynı zamanda, diğer birçok edebî terim gibi batılılaşma sürecinde edebiyatımıza girmiş olan alegori sözcüğünün belirgin bir tanımı yapılmamış ve sembol sözcüğü ile eşanlamlı kullanılmamıştır. Hatta Holbrook’un ifade ettiği şekilde divan edebiyatı, bütünüyle alegorik veya sembolik bir edebiyat olarak vasıflandırılmıştır. Edebî bir terim olarak sembol, kimi zaman alegoriyle eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Ancak remz, temsil gibi kavramlarla da karşılığını bulan ve genellikle tek bir parçaya/anlama işaret eden sembol bir anlatım tekniği değildir. Nitekim tek bir anlama işaret etmesiyle de alegorideki tümünü kapsayıcılık şartı sembolde aranmaz.<sup>17</sup>

Diğer yandan bir şeyi söylerken başka bir şeyi kasteden alegorik metin, okuyucu ve yazar eksenli olarak ikiye ayrılır. Yani bir metnin sözel anlamı altında yatan iç anlamını keşfetmek okuyucunun yorumuna dayanan bir iştir. Alegorik metinler söz oyunlarına ve belâgate dayanan bir teknik gerektirir. Bu bağlamda edebiyatımızdaki bütün söz sanatlarının alegorik anlatım teknikleri içinde yer bulduğu söylenebilir. Ama bu söz sanatlarının kullanıldığı her metin alegori kapsamında değerlendirilemez. Bir metnin alegorik olabilmesi için bu söz sanatları yanında oluşturulan alegorinin de metin içinde baştan sonra tutarlı bir şekilde sürdürülmesi, alegorinin iki

<sup>14</sup> Victoria Holbrook, “Alegorinin Ölümü, *Hüsn-ü Aşk*’ın Özgünlüğü”, *Defter* 27 (Bahar 1996): 65-66.

<sup>15</sup> Berat Açıl, “Bir Tür mü Tarz mı? Klasik Türk Edebiyatında Alegori”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 19/37 (2014/2): 147.

<sup>16</sup> Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Belâgât)*, 155; İsmail Durmuş ve İskender Pala, “İstiare”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (TDVİA)* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 23: 317; Muhsin Macit, “İlk Klasik Dönem (1453-1600) Mesneviler-Temsili (Alegorik) Mesneviler”, *Türk Edebiyatı Tarihi*, haz. Talat Sait Halman vd., (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2006), 2: 57-59.

<sup>17</sup> Açıl, *Klasik Türk Edebiyatında Alegori*, 97-101.

ögesinden birinin diğerini unutturacak şekilde ön plana çıkmaması gerekir.<sup>18</sup>

Bilindiği üzere Türk edebiyatı aşk mesnevileri bakımından zengindir. Klasik dönemde yazılan macera mesnevilerinin çoğunun konusunu da aşk hikâyeleri şekillendirmiştir. Klasik edebiyattaki aşk mesnevilerinin çoğu ise beşerî aşkı konu edinmiştir. Bu durum hem tertip ve tasviri kolaylaştırması hem de insanların ilgisini çekmesi sebebiyledir. Bununla birlikte aşkın beşeri manasıyla yetinmek yerine ondan istifade etmeyi düşünen mutasavvıf şairler, insan-ı kâmil olma yolundaki manevi seyahatlerinde yaşadığı zorlukları, çektikleri çileleri ve başlarından geçen girift hadiseleri beşerî aşkın ifade kalıplarını kullanarak hikâyeleştirmişlerdir. Böylece aşk hikâyelerindeki olay, motif ve kurguyu kendilerince değerlendirerek ve yorumlayarak temsilî hikâyeler kurmuşlardır. İlahî aşka, manevi yolculuğa ve içsel tekâmüle karşılık gelen kavramlar sözün büyüğü ve edebi sanatların gücünden yararlanılarak temsilî bir hikâye anlatım tarzı oluşmasını sağlamışlardır.<sup>19</sup>

*Şems ü Kamer*<sup>20</sup> isimli aşk mesnevisini anlatım tekniği bakımından tanımlama çabasına girdiğimizde konu hakkında yaptığımız okumalar alegorik/temsilî/sembolik eser tanımlamalarında ya da konu/problem hakkındaki tartışmalarda net bir sonuca ulaşamadığımızı ve bir belirsizlik olduğunu göstermiştir. Bu bağlamda çalışmada; alegori ve temsil konularına dair kendi içerisinde tutarlı ve derli toplu fikir beyan ettiği düşünülen araştırma ve incelemelerin önerdiği teorik bilgiler ve tavsif denemeleri çerçevesinde *ŞK* mesnevisinin anlatım tekniği üzerinde durulacaktır.

### **Şems ü Kamer ve Temsilî/ Alegorik Anlatım Tekniği**

*ŞK* kıssasının yer aldığı *Yenbû-ı Hikmet* adlı eserin müellifi Uşşâkî (XV. yy.) hakkında çok az bilgiye sahibiz. Sinoplu İlyas isminde bir zâtın oğlu olan Uşşâkî'nin *Yenbû-ı Hikmet*'i yazdığı esnada Şam, Urfa ve Sinop'ta bulunduğu ve eserini Candaroğlu İsmail Şah (XV. yy.)'a ithaf ettiği bilinmektedir. Elimizdeki tek eseri *Yenbû-ı Hikmet* klasik bir mesnevide bulunabilecek tüm bölümleri içermektedir.<sup>21</sup>

Necmeddin-i Dâye (v. 654/1256)'nin *Mirsâdu'l-ibâd mine'l-mebde'*

<sup>18</sup> Zeynep Sabuncu, "Gelibolulu Mustafa Âlî'nin Mihr ü Mâh Mesnevisi", *Journal of Turkish Studies, Âgâh Sırrı Levend Hatıra Sayısı (TUBA) 24/III*, (2000): 300-301.

<sup>19</sup> Aktaş, *Klasik Türk Edebiyatında Sembolik (Temsilî) Anlatım Üslûbunun Gelişimi*, 329-331.

<sup>20</sup> Buradan itibaren *ŞK* şeklinde yazılacaktır.

<sup>21</sup> Kübra Yılmaz, *Uşşâkî'nin Yenbû-ı Hikmet* Adlı Eseri (İnceleme-Metin), (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2018), 33, 110-112.

*ile'l-me'âd*<sup>22</sup> adlı mensur eserinden yapılmış manzum bir “teelif-tercüme” olan *Yenbû-ı Hikmet*'teki ŞK bölümü kaynak metinde yer almamaktadır. Dolayısıyla herhangi bir eserden tercüme olduğuna dair net bir karine bulunmayan ŞK Uşşâkî'ye ait kabul edilmelidir.<sup>23</sup> ŞK, *Yenbû-ı Hikmet*'in yazılma amacı ve mevzuu olan “tasavvuf ve seyr ü sülûk”ü temsiller yoluyla anlatmak için nazmedilmiştir.

Uşşâkî, *Yenbû-ı Hikmet*'i nazmederken bazen kaynak metin olan *Mirsâdu'l-ibâd*'ta yer almayan bölümler eklemiş, bazen kaynak eserdeki bir bölümü tamamen yok saymış, bazen de kaynak eserdeki bazı bölümleri genişleterek veya bölümlerin sıralamasında değişiklikler yaparak tercüme etmiştir.<sup>24</sup> Uşşâkî'nin kaynak eserden büsbütün farklı olarak esere yaptığı en büyük ekleme ŞK adını verdiği aşk kıssasıdır.

Dinî-tasavvufî bir mesnevî olan *Yenbû-ı Hikmet* klasik tertibe uygun biçimde tevhid, münâcât, nat, mi'râciye, sebep-i telîf ve medhiyeler bölümlerini içerir. Bu bölümlerin akabinde konu bağlamına uygun bir biçimde, aşk kıssası söylemeye getirilir. Anlatılacak bu kıssanın adı *Şems ü Kamer*'dir. ŞK hem *Yenbû-ı Hikmet*'in mühim bir parçasıdır, hem de 2127 beyitlik hacmiyle müstakil bir aşk mesnevisi kabul edilebilecek kadar geniştir. ŞK “Matla-ı Dâsitân” ile başlatılır ve doğrudan olay örgüsüne geçilir. Matla-ı Dâsitân'a dek yeri geldikçe “varlık ve aşk” bahisleri dile getirilir.

“Matla-ı Dâsitân” başlığı altında öncelikli olarak İran şahı, şahın üç kızı ve tek oğlu Kamer, ardından şahın Hindî, Rûmî ve Fârsî vezirleri tasvir edilir; kahramanlar arasındaki irtibat anlatılır. Hikâyenin olay örgüsü genel hatlarıyla şöyledir:

- Fârsî vezirin, İran şahına sihirli bir abanoz at hediye etmek istemesi fakat karşılığında şahın küçük kızıyla evlenme talebi
- Şah kızının, Fârsî vezirle evlenmek istememesi ve sihirli atın kendisini

<sup>22</sup> Eser kısaca *Mirsâdu'l-ibâd* adıyla da bilinmektedir.

<sup>23</sup> Diğer yandan ŞK'daki konu ve olay örgüsünün, mekânlar ve şahıslar değişiklik göstermekle birlikte doğu masallarında sık rastlanır türden olduğu söylenebilir. Örneğin Türk edebiyatında, günümüzden geriye doğru baktığımızda Peyami Safa'nın kaleme aldığı “Havaya Uçan At” isimli masalın ŞK'nın konusuna ve olay örgüsüne en yakın örneklerden biri olduğu görülmüştür.

<sup>24</sup> Tercüme ve manzum tercüme geleneği için ayrıca bk. Saliha Paker “Terceme, Telîf ve Özgünlük Meselesi”, *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları IX Metnin Hâlleri: Osmanlı'da Te'lif, Tercüme ve Şerh*, haz. Hatice Aynur vd. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014): 36-71; Zehra Toska, “İleriye Yönelik Araştırmalarla İlgili Olarak Eski Türk Edebiyatı Sahasında Yazılmış Olan Tercüme Metinleri Değerlendirmelerde İzlenecek Yöntem/ler Ne Olmalıdır?”, *Journal of Turkish Studies- Türklük Bilgisi Araştırmaları [Agâh Sırrı Levend Hâtıra Sayısı I]* 24 (2000): 291-305.

zapt etmeye çalışan Kamer'i göklere kaçırmayı

- Kamer'in göklerde seyrederken Yemen şahının sarayının mükemmelliğini fark ederek saraya inmesi ve orada Yemen şahının kızı Şems'le karşılaşması ve birbirlerine âşık olmaları
- Kamer'in Şems'e kavuşmak için yaptığı yolculuklar ve başına gelen tehlikeler
- Pek çok badirenin ardından Kamer'le Şems'in nihayet kavuşmaları ve evlenmeleri

ŞK gök cisimlerinin kişileştirilerek bir aşk hikâyesi şeklinde sunulduğu temsili bir mesnevîdir. Zira tasavvufî konuların anlatımında temsillerin kullanıldığı bilinmektedir. Tasavvufun mecaz ve sembolleri fizik âlemlerle metafizik âlem arasındaki paralellikleri anlama noktasında kolaylık sağlar. Şâir söylemeye zorlandığı konuları bazı tasavvufî temsilleri vasıta edinerek söyleme fırsatı bulur. Türk şiir dilinin yatkın olduğu temsili ifade kabiliyeti sayesinde, temsiller aracılığıyla özellikle gazellerde anlam katmanları oluşturulur; mesnevîlerde ise kahramanların adlandırılmasından konunun işlenişine kadar çeşitli temsiller kullanılır.<sup>25</sup>

Hasan Aktaş, "temsili anlatıma dayalı" kurguyu meydana getirecek unsurları beş ölçüt hâlinde sıralamıştır. Teklif edilen bu beş ölçütü ŞK'nın kurgusu üzerinden yorumlamaya çalıştığımızda eserin temsili anlatıma uygun nitelikte olduğunu görmekteyiz:

1. Temsil eden (varlıklar): Kamer ve Şems
2. Temsil edilen (varlıklar) veya olgular: Mürid ve Allah (Arayan ve bulunmak istenen)
3. Temsil edene ait olaylar ve oluşlar: Kamer ve Şems'in başından geçenler, bir müddet kavuşamamaları, Şems'in kaçırılması, tekrar kavuşmaları, sabretmeleri, ümitsizliğe düşmeleri, vazgeçişleri, vazgeçememeleri, teslimiyetleri
4. Temsil edilene ait olaylar ve oluşlar: Kamer ve Şems'in geçtiği manevi makamlar, düştükleri zaafın sonucuna katlanmaları, duaları neticesinde aldıkları manevi yardımlar, yaşadıkları sıkıntılardan kurtulmaları
5. Temsil edenle edilen arasındaki benzerlik ilgisi: Şems ve Kamer'in uzun ve zorlu bazı yolculukları ve tam kavuşacakken ayrılmaları ile bu hallerin gece-gündüze (ay ve güneşin hallerine) teşbihi. Ayrıca mecazî

<sup>25</sup> Macit, "İlk Klasik Dönem (1453-1600) Mesnevîler-Temsili (Alegorik) Mesnevîler", 57.

aşk ile ilahî aşk macerasının çile, aşk, arayış, manevî olgunlaşma, zorluklara sabır gösterme noktasında benzerlik göstermesi.

Temsilî anlatıma dayalı eserlerde bazen temsil edilenin kim/ne olduğu açıklanmamaktadır. Bu durum daha ziyade öğreticilik gayesi gütmeyen, sadece edebî kaygıyla yazılmış eserlerde görülmektedir. Böyle eserlerde “temsil edilene ait olay ve oluşlar” ile “benzerlik ilgisi” takip edilerek “temsil edilen”in kim veya ne olduğu tahmin edilebilir.<sup>26</sup> ŞK’nın da birkaç yerinde “temsil” başlığı altında çeşitli açıklamalar yapılmıştır.<sup>27</sup> Yukarıdaki beş maddeyle oluşturulmaya çalışılan temsil metodu ise, hem kıssanın geneline hem de içinde yer aldığı *Yenbû-ı Hikmet*’in sebab-i telifine oldukça uygun görünmektedir.

Diğer yandan Uşşâkî’nin bir tasavvuf klasiği olan *Mirsâdu’l-ibâd*’ın tercümesinde ŞK gibi kurgusal bir bölüme neden ihtiyaç duyduğu üzerinde durmak gerektiği kanaatindeyiz. Bilindiği üzere somut anlatıların, soyut düzlemdeki konuların derinliğini anlamada önemli bir etkisi ve katkısı vardır. Bu anlamda temsilî anlatım ve tahkiye klasik mesneviler için olağandır. Zira anlatılan hikâyedeki kahramanlar asıl anlatılmak istenen metafizik meseledeki duygu ve düşünceleri özümseyebilmek için geliştirilmiş birer semboldür. Böylece öğreticiliğin kolaylaşması amaçlanmaktadır. İşte bu sebeple Uşşâkî *Yenbû-ı Hikmet*’in genelinde kaynak eserden de hareketle bir yandan talim edilmek istenen mürid/saluk portresi ile mürid-mürşid ilişkisini anlatmaya çalışırken diğer yandan da aşk, teslimiyet, cesaret, tehlike ve sıkıntıları aşabilme becerisi gibi hasletleri adeta *Kamer* isimli karaktere giydirmiştir.

Temsilî anlatımın alegori kavramını karşıladığı ileri sürülse de konu üzerinde tafsilatlı çalışan iki ayrı araştırmacının oluşturmaya çalıştığı temsilî/alegorik anlatım teknikleri ve ölçütlerinin her ikisini de ŞK üzerinde uygulayıp kıssanın bu iki anlatım tekniğine dair özellikleri taşıyıp taşımadığı üzerinde durmaya çalışacağız. Eserin temsilî anlatım özelliklerine uygunluğu yukarıda ele alınmıştır. Şimdi ise alegorik anlatım tekniğinin özelliklerine uygun olup olmadığı incelenecektir.

ŞK’nın başladığı “matla-ı dâsitân”dan önce varlık bahisleri ele alınır. Buna göre varlığın başlangıcının “aşk” olduğu dile getirilip “matla”dan önce gelen beyitlerde tasavvuf erbabının varlıkların başlangıcına dair görüşlerini

<sup>26</sup> Aktaş, *Klasik Türk Edebiyatında Sembolik (Temsilî) Anlatım Üslûbunun Gelişimi*, 10-12.

<sup>27</sup> Konuyla ilgili teferruatlı bilgi ileride verilecektir.

temellendirdikleri “küntü kenz”<sup>28</sup> rivayetine yer verilir:

Benem ol Kamer ki bu dün uyur âfitâb gördüm

Şaçınuñ şehâb düşmiş yüzünñ niķâb gördüm

Ruķınuñ şaķıfesini dü cihân nuķuşıyla

Nazar ehline yazılmış oķınur kitâb gördüm

Melekün ģayâl irmez felekün düşine girmez

Bu güneş ki ben bu gice götürüp ģicâb gördüm

Yüzünñ varaķlarında ki ‘ araķları saçılmış

Ruķ-ı gülde dâne dâne saçılan gül-âb gördüm

Açılup kilîdi baña o tılısm-ı *küntü kenz*ün

İrişüp o gizlü gence dile fetģ-i bâb gördüm<sup>29</sup>

Sufilere göre Allah “Vücûd-ı mutlak”tır. Mutlak vücûd sahibi olan Allah hüsnünü (kenz-i mahfiyi) görecek bir göz ile esma ve sıfatlarına mazhar olabilecek bir varlık yaratmak istedi. Böylece kendi hüsnü görülecek ve sevinecekti. Bunun için de insanı yarattı ve hüsnünü, sıfat ve esmasını onda tecellî ettirdi. Zira hüsn, tecellî ve zuhûra meyyâldir. “Küntü kenz” hadîs-i kudsîsinin bakış açısına göre aşk, ontolojik mahiyetinin yanı sıra epistemolojik bir süreç ve bir bilgi kaynağıdır. Bu bilgi ilâhî sır bilgisi/marifettir. Aşkın ardından bilgi gelir. Hakikatin yüzündeki perdeler aşk ile kalkar. İzâfî âlemde bütün hakikatler örtülü, mutlak âlemde açıktır. Kişiyi aşka iten de içsel huzursuzluğu, eksiklik duygusu, Tanrı’yı bilme, O’na kavuşma arzusudur.<sup>30</sup>

Ne kim var kāyinâta zât-ı zerrât

Hevâ-yı ‘ ışķ olur ķamuda işbât

Güneşden zerre vü ķatre deñizden

Degüldür ‘ ışķ ģâlî her beñizden

<sup>28</sup> *küntü kenz*: Ben gizli bir hazine idim; sonra bilinmek istedim; bilinmek için de varlıkları yarattım.

<sup>29</sup> Uşşâkî, *Yenbû-ı Hikmet*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Uşşâkî Tekkesi, nr. 358, 57a.

<sup>30</sup> Mahmut Erol Kılıç, *Sûfî ve Şiir*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 179.

Felek sâciddürür mihrâb[ı]dur ʿışk

Yüzinde hâk-i huşküñ âbidur ʿışk

Ƙamer ʿışkında Şems olmasa hayrân

Dutup teb ola-mıydı zerd ü lerzân

İçine düşmeyeydi âteş-i derd

Yüzini itmeyeydi zer gibi zerd<sup>31</sup>

Yukarıdaki beyitler ŞK kıssasına başlanmadan hemen önce yazılmıştır. Eserde, âlemdeki varlıklar arasında olan aşka ve kaynağına dair örnekler sunulur. Ayla güneş, demirle mıknatıs, Leylâ ile Mecnûn, Hüsrev ile Şirin bunlardan bir kaçıdır:

Ne cân-ki olmadı ʿâşık olmaz âdem

Degül ehl-i dem olma aña hem-dem

Şu kim ʿâşık degil insân degüldür

Eger hayvân diseñ hayvân degüldür<sup>32</sup>

Ƙaşuñ kalbinde ʿışk olmasa rüşen

Nice çekeydi mığnañis âhen<sup>33</sup>

Ƙağılmadı cihândan şöbet-i ʿışk

Gelür her cânâ bir dem nevbet-i ʿışk

Bu gerdün kim döner dün gün turupdur

Niçe Mecnûn niçe Leylâ görüpdür

Niçe Şirîn ü Hüsrev gördi bu dehr

Niçe Ferhâd'ı bî-dâd eyledi Ƙahr<sup>34</sup>

beyitlerinde ve akabinde Allah'ın, varlıkları zulmet içinde yarattığından sonra da onlara kendi nurundan verdiğiinden bahsedilir. Buna göre;

---

<sup>31</sup> Uşşâkî, *Yenbû-ı Hikmet*, 44b.

<sup>32</sup> Uşşâkî, *Yenbû-ı Hikmet*, 44a.

<sup>33</sup> Uşşâkî, *Yenbû-ı Hikmet*, 44b.

<sup>34</sup> Uşşâkî, *Yenbû-ı Hikmet*, 45a.

---



muhabbet sıfatı candan gelir. Cihani can, canı aşk diri tutar. Anâsırdaki tabiat meyline, hikmet ehli olanlar aşk demiştir. Taşın kalbinde aşk olmasaydı mıknatıs demiri çekemezdi. Mecâzî de olsa aşka düşmek gerekir. Çünkü mecazî aşk kalbin mihengidir. Ay ve güneşin arasındaki aşk da burada örnek gösterilir. *Eğer güneş aya hayran olmasaydı âşıklar gibi sıtmaya tutulup sarı, solgun ve titrek olur muydu? İçine aşk ateşi düşmüş olmasaydı güneşin yüzü altın gibi sararır mıydı?*<sup>35</sup>

Şems ile Kamer'in aşkı bu cümlelerle anlatılmaya başlanır. Buna göre âşık ile maşûk birdir. Aralarındaki dirlik ve birlik tüm varlığa hâkim olan "tevhid"dir. Şâirlik vasfı da bulunan Kamer Şems'e âşık olur ve ruh hâline uygun şiirler söyler. Kamer'in söylediği şiirlerde "küntü kenz"e atıf vardır. *Ayn-ı Hak zâhir oldu, bu suretle gayb göründü. Kamer hüsn-i cemâli gördü. Bunun tesiriyle mecâli kalmadı, hilal gibi eridi gitti. Kamer o güneşin (şemsin) yüzüne baktıkça sanki kendi yüzünü gördü. Aynada kendi aksini görünce kendi yüzüne âşık oldu:*

Bes oldı ' ayn-ı haq zâhir bilâ-rayb

Şehâdetde görindi şüret-i gayb

Şamer çün gördi ol hüsn-i cemâli

Hilâle döndi kalmadı mecâli

Bilür misin ki ol ayı ne-y-idi

Şamer yüzine bir âyine-y-idi

Şamer baqduqda ol şemsün yüzine

Görinen kendü yüziydi gözine

Görüp âyinede ' aksin yüzünü

Yüzine ' âşık oldı kendüzünü<sup>36</sup>

Eserde aşkın ilk kıvılcım anı sevgilinin "hüsn"ünün fark ve temaşa edildiği andır. Yukarıdaki beyitlere bakıldığında Kamer ve Şems'in "hüsn"de birbirlerine ayna oldukları dile getirilmiştir. Ayna metaforu tasavvufî eserlerde sıklıkla kullanılır. Seyr ü sülûkla birlikte sâlikin gönlü arınır ve Hakk'ın tecellîlerini yansıtmaya layık hale gelir. Yansıtma işine işaret etmek

<sup>35</sup> Uşşâkî, *Yenbû-ı Hikmet*, 43a-45b.

<sup>36</sup> Uşşâkî, *Yenbû-ı Hikmet*, 56b.

maksadıyla “ayna” kavramı kullanılır. Ayna metaforu vahdet-i vücûd görüşüne bağlı olarak açıklanabilir.<sup>37</sup>

XIV. asırdan itibaren İran ve Türk edebiyatında “Mihr ile Mâh” yahut “Mihr ile Müşteri” gibi kozmik cisimlerin alegorik ya da temsîlî nitelikteki mesnevîlere ad ve konu olarak seçildiği görülür. Mihr, Mâh ve Müşteri bu tür mesnevîlerin başkahramanları olurken Utarit, Zühre, Keyvan, Zühal, Süreya, Hilal, Pervin, Nahid vb. diğer gezegenler de ikinci dereceden kahramanlara şahsiyet ve davranışlarına uygun olacak şekilde ad olarak verilmiştir. Mihr bazı mesnevîlerde Hurşid, Mâh ise Bedr, Hilâl, Kamer gibi kelimelerle kahramana işaret etmek için kullanılmıştır. “Mihr ü Mâh” mesnevîsi yazmak İran edebiyatından sonra edebiyatımızda adeta moda olmuş bu bağlamda özellikle tasavvufî ve âşikâne duygu ve düşünceleri ifadeye elverişli olduğu için “Mihr u Mâh/ Mihr u Müşteri” isimli mesnevîler kaleme alınmıştır.<sup>38</sup>

ŞK da genel olarak klasik İslâmî aşk hikâyelerinin konuları, motifleri<sup>39</sup> ve masallara has bazı olağanüstü unsurlarıyla<sup>40</sup> örülmüş bir aşk hikâyesidir.

<sup>37</sup> Ayna-akis sembolizmi hakkında teferruatlı bilgi için bk. Mahmut Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, (İstanbul: Sufi Kitap, 2015), 288-290.

<sup>38</sup> Meliha Anbarcıoğlu, “Türk ve İran Edebiyatlarında Mihr u Mah ve Mihr u Müşterî Mesnevîleri”, *TTK Belleten XLVII/ 188* (1984): 1151.

<sup>39</sup> Bu motifler şunlardır: Edebî eserlerde yer alan motifler, tarihî bir macerası olan, gücünü gelenekten alan, kullanıldıkları yerlerde aşağı yukarı aynı şeyi karşılamayı ve anlatmayı hedefleyen, okuyucuyu ileriye hazırlayan yerleşmiş kodlardır. Bunlar aşağı yukarı her aşk mesnevîsinde bazen birebir bazen de birkaç değişiklikle birlikte yer alırlar. *Şems ü Kamer*’deki motifler genel olarak şunlardır: Canlanan resim, abanoz renkli, tahta, sihirli, uçan at, girilmemesi gereken mekânlara girme, görür görmez âşık olma, aşk yüzünden fenalıklar geçirme, bayılma, sevgiliyi bulmak için vatandan ayrılma, yardımcı şah, savaş motifi, cansız varlıkların konuşmaları, kahramanın engellerle ve kötü kimselerle karşılaşması, hasret ve çile çekme, sevenlerin kavuşması.

<sup>40</sup> Yukarıdaki motiflerin yanı sıra *Şems ü Kamer*’de olağanüstü bazı unsurlar da yer alır: **Çok uzun mesafelerin çok kısa zamanda kat edilmesi:** Esere göre Yemen-İran arası yürüyerek bir yıllık yoldur. Fakat Kamer’in eserde, bu mesafe, abanoz atla göz açıp kapayıncaya kadar kat eder, **Cansız varlıkların konuşması:** Şâh’ın kuşla konuşması (73a), sabânın miskle konuşması (86a), güneşin konuşması (87a), gecenin konuşması (87a-87b), tenin canla konuşması (87b) (Ayrıca kahramanların güneşe, aya, sabah rüzgârı vb. ne hitapları da bu kategoridedir.) **Masallarda yer ve zamanın belli olmaması:** *Şems ü Kamer*’de belli bir zaman olmamakla birlikte “gece, gündüz, evvel, âhir vb” kavramlar kullanılmıştır. Konuları bağlamak için “hikâyet, rivâyet, âgâz gibi” yeni bir söze başlarken de “meğer bir gün” gibi gün tasvirleri kullanılmıştır. Ayrıca Rum, İran, Yemen, Kasura gibi gerçek yer adları eserde yer almaktadır. Gökyüzü, saraylar ve çemenzâr da hikâyenin diğer bazı mekânlarıdır. **Kahramanlar olağanüstü güçlere sahiptir:** *Şems ü Kamer*’de de olduğu gibi hikâye kahramanları yel gibi hızlı atı kontrol edebilir, tek başına savaş kazanabilirler. **Eserin âşık kahramanları birbirlerini görünce heyecanlanabilir, bayılabilirler.** *Şems ü Kamer*’de ayrılık acısıyla ve/veya kavuşmanın sevinciyle kahramanlar yeri gelince heyecandan baygınlık geçirmiş, yeri gelince de ağlayıp inlemişlerdir.

Aynı zamanda bu hikâyede eserin başkahramanlarına kozmik cisimlerin adları verilmiştir. Erkek kahraman ay (kamer), kadın kahraman güneşle (şems) sembolize edilmiştir. Bununla birlikte “dünya mitolojilerine bakıldığında etkin ve eril gücü sebebiyle güneşin erkeği, edilgen ve dişil gücü sebebiyle de ayın dişil gücü sembolleştirdiği”<sup>41</sup> dile getirilmektedir. Kahramanlarının rolleri itibarıyla ŞK’nın bu genellemenin dışında olduğu görülmektedir. Zira ŞK’da güneş dişil, ay eril gücü sembolize eder.

Alegorik nitelikli metinlerde olması gereken “kişileştirme (teşhis)” özelliğine bakıldığında Uşşâkî’nin Şems ve Kamer’i hem iki sevgiliyi kastederek hem de kozmik cisimleri anlatacak şekilde ikili kullandığı farkedilir. Uşşâkî bunu yaparken alegorik anlatımın gereklerinden olan kelimenin aynı anda birden çok anlamına da işaret edebilmiştir. Kıssanın tamamında kesintisiz uyguladığını iddia edemesek de büyük oranda başardığını söylemek mümkündür. Özellikle Kamer ve Şems karakterlerinin kişisel özelliklerini anlatırken göksel cisimler olan ay ve güneşle benzerliklerinin vurgulandığı bölümlerde ikili anlam dünyasının örneklerine rastlanmaktadır:

Sipihîr anuñ kemer-beste derinde

Zühal’dür bir siyâhî leşkerinde

Zufr-ı şîr direfşinden dür-efşân

Esed burcında şan hürşîd-i tâbân<sup>42</sup>

Çamer şimdi bu menzilden-ki gitdi

Mesîhâvâr burc-ı şemse yetdi<sup>43</sup>

Çamer didi-ki iy Şems-i münîrüm

Ziyâ çün buldı yüzüñden zamîrüm<sup>44</sup>

Anuñ-çün ayla gündür perîşân

Ki her ay ayırur anları hicrân<sup>45</sup>

<sup>41</sup> Zeynep Sabuncu, “Gelibolulu Mustafa Âlî’nin Mihr ü Mâh Mesnevisi”, 296.

<sup>42</sup> Uşşâkî, *Yenbû-ı Hikmet*, 49b.

<sup>43</sup> Uşşâkî, *Yenbû-ı Hikmet*, 52a.

<sup>44</sup> Uşşâkî, *Yenbû-ı Hikmet*, 61a.

<sup>45</sup> Uşşâkî, *Yenbû-ı Hikmet*, 87a.

Benüm devrümde gerçi nağş olur ol  
Şıgınur vaşluma âhîr gelür ol

Hemân-kim vaşluma irişe cânı  
O nür mihrünüñ qalmaz nişâni<sup>46</sup>

Kamer kıssada, güçlü bir kahraman oluşu, Zühal'in onun siyahi askerlerinden biri olması, güzelliği ile âlemleri aydınlatması yönleriyle dikkat çeker. Eserde daha çok birinci anlam düzeyi ve kahramanların insanî özellikleri hâkim görülse de yer yer "güneş" in parlaklığı, âlemin devamlılığı yönündeki gerekliliğiyle kahramanlar arasında niteliksel irtibat kurularak alegorik anlatımla ilgili olan teşbih, mecaz, istiare vb. sanatlardan/unsurlardan istifade edilir. Örneğin Şems bir sevgili, bir prenses iken aynı zamanda güneşe ait birtakım özelliklere de sahip gösterilir. Ayrıca pek çok beyitte "tolunmak, devri tamam olmak, devr-i kamer<sup>47</sup>, menzil aşmak<sup>48</sup>" gibi astronomik hadiseler ve bazı özellikler Kamer'e atfedilmektedir:

Ne bilem nice toğdum ü tolındum  
Bunı bildüm-ki qatunıda bulındum<sup>49</sup>

Benem Şems ü zamānidur kūsūfuñ  
Kamer sensin evānidur hūsūfuñ<sup>50</sup>

Güneş ne burca seyr itdi bilürem  
Kamer ne menzile yetdi bilürem<sup>51</sup>

Kıssada başkahraman adlarının yanı sıra bezm meclislerinin

<sup>46</sup> Uşşâkî, *Yenbû-ı Hikmet*, 89a-89b.

<sup>47</sup> Eski astrolojiye göre her gezegenin 1000'er (veya 7000) yıllık bir devri vardır. Peygamberlerin getirdiği ahkâm da bu zamana ve bu seyyarenin hükümlerine bağlıdır. Kamer devri (devr-i kamer) "ay yuvarlağı (dolunay), ayın dolanması ayın zamanı, müddeti" mânâlarına gelir. Âmil Çelebioğlu, "Ay", *TDVİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4: 188.

<sup>48</sup> Menzil kavramı ayın safhalarını tanımlamak içinde kullanılmıştır. Ay duraklardan her birine girdiğinde başka başka safhalar gösterir. Eski inanışa göre bu durak yerlerinin hava değişimleri ve bununla ilgili olarak yılın bereketli olup olmaması yani çiftçi takvimi bakımından önemi vardı. Diğer taraftan bu durakların güneş ile beraber batışları da çok önemlidir. Muammer Dizer, "Ay", *TDVİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4: 186.

<sup>49</sup> Uşşâkî, *Yenbû-ı Hikmet*, 58a.

<sup>50</sup> Uşşâkî, *Yenbû-ı Hikmet*, 61a.

<sup>51</sup> Uşşâkî, *Yenbû-ı Hikmet*, 95b.

tasvirlerinde yer alan ve Şems'in cariyeleri olarak adlandırılan hizmetkârlar ile Kamer'in askerlerine işaret edilen kelimelerde burç ve gezegen isimlerinin kullanıldığı görülür:

Sipihir anuñ kemer-beste derinde  
Zühâl'dür bir siyâhî leşkerinde<sup>52</sup>

Ĥavâlisinde anuñ mişl-i Keyvân  
Var-ıdı dört yüz er pâsbân-ı cân

Ĥamu Mirrîhveş bilinde şemşîr  
Elinde yay yanında ca' be pür-tîr<sup>53</sup>

Felek rakķâş olmış Zühre çengi  
Düzetmiş perdede âheng-i çengi<sup>54</sup>

Eline çengi aldı çaldı hoş çeng  
Ki Zühre perdesinde itdi âheng<sup>55</sup>

ŞK'da, üstte zikredilenlerden farklı, bir grup kahraman daha vardır. Bunlar "Münâzara", "Su'âl-Cevâb", "Mükâleme" başlıkları altında isimleri zikredilen "Mürg, sabâ, misk, hurşid, şeb, ten, cân, âkil, mecnûn"dur. Bu kahramanlar bazen kendi aralarında bazen de Kamer veya Kamer'in babasıyla konuşturulurlar. Eserde bu şekilde teşhis ve intak örneklerine rastlamak mümkündür.

Teşhis (kişileştirme) ve intak alegorinin tespitinde çok önemli olan "tenasüb"e kapı aralamaktadır. Eserin tamamında ve tüm kahramanlar üzerinde bunu gördüğümüzü iddia edemesek de yukarıda işaret edildiği üzere Kamer'in ve Şems'in kendileri gibi hizmetçileri de yıldızların isimlerini taşımaktadır. Dolayısıyla Zühre, Zuhal, Utarid vb. isimli bu hizmetkârlar kıssayla ve başkahramanlarla tenasüb içerisindedir, denilebilir.

<sup>52</sup> Uşşâkî, *Yenbû-ı Hikmet*, 49b. "Zühâl yedinci kat gökteki seyyaredir. Rengi siyahtır. Yüksekte oturduğu ve rengi siyah olduğu için şairler onu sarayların damlarında pasbanlık eden Hindîlere benzetmişlerdir." Ahmet Talat Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2000), 471.

<sup>53</sup> Uşşâkî, *Yenbû-ı Hikmet*, 54b.

<sup>54</sup> Uşşâkî, *Yenbû-ı Hikmet*, 78a.

<sup>55</sup> Uşşâkî, *Yenbû-ı Hikmet*, 93a. Zühre, yeri üçüncü gök olan seyyaredir. Feleklerin sazandesi kabul edilir. Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, 471-472.

Alegorik metinlerin kurgulanmasında “zaman ve mekânın müphemiyeti” şartını giriş bölümünde vurgulamıştık. *ŞK*'da zamana dâir net bir bilgi bulunmamakla birlikte “bir gün, bir gice, evvel, âhir, bir zamân, dün ü gün” gibi zaman zarfları kullanılmıştır. Ayrıca kıssanın henüz başlarındaki;

Meger kim *bîr zamân* yâr-ıdı bir hân

Ki fermânında-y-ıdı ins ile cân<sup>56</sup>

beytiyle de bir bakıma çokanlamlılığın tesisi için şart olan “zaman müphemiyeti”ni görmekteyiz.

Eserdeki mekânlara bakıldığında başkahraman Kamer'in semâdaki gezintileri dışında olağandışı bir “yer”e rastlanmaz. “Âlem-i ulvî, semâ ve felekler” gibi olağandışı mekânlardan başka İran, Yemen, San'a, Rûm gibi gerçek ülke ve şehirlere de işaret edilmiştir. Bununla birlikte hikâyenin büyük bölümü alegorik kurgularda aranan mekânsal müphemiyete uygun niteliktedir.

Eserin geneline hâkim olan “arayış” unsuru okuru doğrudan Kamer'e yönlendirmektedir. Kamer metnin üst katmanında aşk için yolculuk eden, sevgilisine ulaşmaya çalışan bir beşerken eş zamanlı olarak alt katmanda manevî yolculuk yapan biridir. Her iki katmanda da Kamer bir “menzil”e ulaşmaya çalışmaktadır. Diğer yandan Uşşâkî güneş ve ay arasındaki kavuşumun imkânsız oluşuna dair beyitler<sup>57</sup> söyleyerek iki dünyevî âşığın durumuna göndermelerde bulunur ve kıssada bir katman daha oluşturur.

Diğer yandan “tasavvufî edebiyatta güneşle vuslatı arzuladığı tasavvur edilen ay, nesi var nesi yok feda eden, diyar diyar gezen fakr u fenâ ehli bir derviş gibi kabul edilmiştir. Ay, mum veya kandil hepsi karanlığı aydınlatır; sabaha kadar ışıır, yanarlar. Sabahleyin sönmekle, tükenmekle yokluk ehli bir ârife benzerler. Ay güneşten fazla ışık aldığı nisbette dolgunlaşır. Âşık da sevgiliden yani mürşidden aldığı feyiz nurunu arttırdıkça dolgunlaşır. Işıksız bir ay, yani feyizsiz, aşksız bir mürid ışıksız bir ayna gibi değersizdir. İnceliği, sarılığı, hayal gibi oluşuyla hilal niyaz ehli âşık, dolunay da naz ehli bir mâşuk veya mürşiddir.”<sup>58</sup> *ŞK*'da da buna benzer bir durum görmekteyiz.

*ŞK*'nın tasavvufî mesnevî içerisine yerleştirilen bir aşk hikâyesi oluşu, onu hangi bağlamda anlamamız ve yorumlamamız gerektiğine dair açık yönlendirmede bulunmaktadır. Dolayısıyla mecazî aşk hikâyesi şeklinde

<sup>56</sup> Uşşâkî, *Yenbû-ı Hikmet*, 45a.

<sup>57</sup> Örnek için bk. Uşşâkî, *Yenbû-ı Hikmet*, 61a: beyit nr: 1971-2; 87a: beyit nr: 2861; 88a: beyit nr: 2913-4; 89a: beyit nr: 2947-50.

<sup>58</sup> Çelebioğlu, “Ay”, 4: 189.

başlayan bu kıssa ve bağlamı onun çokanlamlı bir metin olduğu konusunda ipucu vermektedir. Zira eserde yer alan hakikî aşka dair sözler ve kahramanın sürekli sevdiğini araması, kaybetmesi ve tekrar bulması bu durumu destekler mahiyettedir.

Aşağıda gelen arayış temalı mısralarda tevhide ve “küntü kenz” rivayetine göndermelerde bulunulur. Böylece kişinin arayıp durduğu gizli hazinenin aslında kendisinde olduğuna işaret edilir:

Gel iy cān diñle nedür sözüñ aşlın

Dilersenñ sen-dahı cānāne vaşlın

Bu şeş kûşe serāy içinde hayrān

Yiter kı l şemsveş her yaña seyrān

Çoyup kendü’zün özge yire gitme

Sefer sen senden özge yire itme

Yirüñde şur ol oturur revende

Şaleb eyle sen anı yine sende

Şürü’ eyle şutup rāhuñ şavābın

İdegör dil evinüñ fetş bābın

O gizlü genci tā künc-i dilüñde

Buluban şāh olasın menzilüñde<sup>59</sup>

ŞK’deki kahramanlar ve olaylar görünenden farklı anlam katmanlarını temsil ettiği için eserin alegorik anlatım tekniğine uygun olduğu söylenebilir. Metindeki bu anlam katmanlarını şöyle özetlemek mümkündür:

1. İki şah çocuğu arasındaki aşk macerası
2. Ay ve güneşin münasebeti/ gökyüzünün düzeni
3. Tasavvufî yolculuk (seyr ü sülûk)

Özellikle klasik edebiyatımızdaki alegorik eserlerde hikâyenin sonunda alegorik katmanlardan en az biri -çoğunlukla tasavvufî anlam

<sup>59</sup> Uşşâkî, *Yenbû-ı Hikmet*, 68b.

katmanı- şair tarafından açıklanır.<sup>60</sup> Metinde “Temsil” başlığı altında, özellikle yukarıdaki üçüncü anlam düzeyi olan tasavvufa gönderme yaptığını düşündüğümüz bazı remizler/kavramlar yani eserin alegorisi açıklanır:

ŞK’da “Der-temsîl-i hâtime-i destân” başlığı altında Kamer’in vücûdu Gîlân şehrine, nefsi ise Gîlân’ın kumandanına teşbih edilerek bir çeşit iyi-kötü çatışması tasvir edilir. Gîlân’ı nefis kumandanının viran edeceği anlatılır. Nefs ve canın askerleri sıralanır. Nefsin askerleri buhl, hevâ, fîsk, şenâat, hışm, kazâ, cehl, dava, şer, gırrat, zulüm ve sitemdir. Canın askerleri ise cûd, sehâ, zühd, kanaat, sabır, rızâ, ilim, takva, hayır, izzet, adl ve keremdir. Canın eğlenceyi bırakması ve Kamer gibi kalabalık ordusunu toplaması gerekir. Gece gündüz menziline seyredip gitmesi ve varlığın mesafelerini kat etmesi elzemdir. O, ülkeye bu askerlerle gelip cenk etmelidir. Yeryüzünü nefis askerinin gözüne dar etmeli, gönül mülkünden nefis askerlerini çıkarılmalıdır.<sup>61</sup>

Vücûduñ mülk-i Gîlân’dur Kamer cân

Senüñ nefsüñdür ol sâlâr-ı Gîlân

Bu merzbümü kaçd itmişdür ol şûm

Yıha vü yağa olsun saña ma’lûm

Bu cânâ hem haber getürdi Qur’ân

Ki bu Gîlân’ı ider nefis-i vîrân

Bu nefsüñ leşkeri buhl u hevâdur

Bu cânüñ leşkeri cûd u şehâdur

“Temsil” başlığı taşıyor olmasa da eserin asıl remzi bize göre aşağıdaki beyitlerdedir. Bu beyitlere göre Kamer nihayet neye âşık olduğunun farkına vardı. Sûret âleminden mânâ âlemine ulaştı. Kamer can, Şems canan, at ise nefsi (canın bineği) temsil etti. Kamer’in aradığı şey ise aslında kendi özündeydi. Kamer’in yaşadığı maceralı ve zorlu yolculuk bir bakıma sûfilerin seyridir. Bu seyrin sonunda Kamer’in ulaştığı hakikî birlik yani vahdettir:

Şamer görđi-ki neye ‘âşık olmış

Ne demden şubh gibi şâdık olmış

<sup>60</sup> Açıl, *Klasik Türk Edebiyatında Alegori*, s. 33.

<sup>61</sup> Uşşâkî, *Yenbû-ı Hikmet*, 77b.



Gehî bu çoğmağ ü gâh ol tulinmak

Gehî ol yitmek ü gâh ol bulunmak

Kimün ‘ışkına-y-ımış bildi zâhir

Bes oldı ‘ilm ü hikmet içre mâhir

Şamer’le Şems’e olan bu hikâyet

Şeh’e oldı ‘ayân ‘ayn-ı hidâyet

Gidüp bu ‘âlem-i şüretten ol cân

Bes itdi ‘âlem-i ma‘nâya seyrân

Didi-kim bize bu Hâk’dan beşâret

İder ‘ayn-ı ‘inâyetden işâret

Şamer’le Şems ü atı katumuzda

Gerek işbât idevüz zâtumuzda

Şamer cânuñdur anuñ Şems’i cânân

Ol at nefsuñ ki oldur merkeb-i cân<sup>62</sup>

Hikâye, Kamer’in Hakk’a ulaşmaya çalışması ve Hakk’ın da onu kendisine cezbetmesi şeklinde yorumlanabilir. Buna göre aslında maddî/mecazî güzelliği ile Şems karakteri, Hakk’ın güzelliğinin bir tecellisi olup Kamer’i (talip, derviş, mürid) Hakk’a ulaştıran bir vasıtaadır. Ona kavuşma yolunda çektiği tüm çileler ve sıkıntılara gösterdiği sabır da seyr ü sülûk esnasında müridin çektiği sıkıntılara katlanması ve neticesinde ulaştığı manevî tekâmüle teşbih edilebilir. Bu anlamda Şems, Hakikî Mahbûb’a ulaşmada bir kılavuz, bir mürşit olarak da yorumlanabilir.

### **Sonuç**

Yapılan bu çalışma ile alegorik anlatımın ve eser örneklerinin edebiyatımızda eskiden beri bulunduğu fakat isimlendirme noktasında geç kalındığı ve/veya hemfikir olunamadığı anlaşılmıştır. Konuyla alakalı bazı araştırmalarda alegorinin klasik edebiyatımızdaki “temsili istiâre/temsil” ile yakın benzerlik gösterdiği hatta alegoriyi karşıladığı ileri sürülmüş, bu

<sup>62</sup> Uşşâkî, *Yenbû-ı Hikmet*, 99b.

minvalde pek çok temsîlî eser, alegorik olarak adlandırılmıştır. Diğer yandan da birer anlatım tekniği olarak hem alegori hem de temsil için birbirinden farklı özelliklerin/ölçütlerin sıralandığı görülmüştür. Bu bağlamıyla çalışmada temsîlî ve alegorik anlatım tekniklerinin özellikleri üzerinde ayrı ayrı durulmaya çalışılmıştır. Daha sonra iki anlatım tekniği, ŞK hikâyesinin kurgusuna uygulanmıştır. Sonuç itibarıyla birbirlerini karşıladığı iddia edilen bu iki anlatım tekniğinin ŞK bağlamında aynı sonuca ulaştırmadığı tespit edilmiştir. Zira ŞK, temsîlî hikâye tekniğine uygun yapısıyla başarılı bir temsil/temsîlî hikâye olarak adlandırılabilir. Ancak, alegorik anlatım metodunun “teşhis, tenasüb, müphemiyet, iç çatışma, arayış, çokanlamlılık, eserin sonunda alegorinin yazar tarafından açıklanması” gibi özelliklerini barındırmasına rağmen “çokanlamlılık”ın yer yer inkıtaya uğrayarak bazı bölümlerin sadece iki kahramanlı aşk hikâyesi gibi okunması ŞK’nın başarılı bir alegori olarak değerlendirilmesine mani olmaktadır.



#### KAYNAKÇA

- AÇIL, Berat. *Klasik Türk Edebiyatında Alegori*. İstanbul: Küre Yayınları, 2013.
- AÇIL, Berat. “Bir Tür mü Tarz mı? Klasik Türk Edebiyatında Alegori”. *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 19/37 (2014/2): 145-167.
- AKSAN, Doğan. *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*. 3 Cilt. Ankara: TDK Yayınları, 2015, (3 cilt bir arada).
- AKTAŞ, Hasan. *Klasik Türk Edebiyatında Sembolik (Temsîlî) Anlatım Üslûbunun Gelişimi*, (doktora tezi, 2011), Atatürk Üniversitesi SBE, Erzurum.
- ANBARCIOĞLU, Meliha. “Türk ve İran Edebiyatlarında Mihr u Mah ve Mihr u Müşterî Mesnevîleri”. *TTK Belleten* XLVII/ 188 (1984): 1151-1189.
- BİLGEGİL, M. Kaya. *Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Belagat)*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1989.
- ÇELEBİOĞLU, Âmil. “Ay”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (TDVİA)*. 4: 186-191. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- DİZER, Muammer. “Ay”. *TDVİA*. 4: 183-186. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- DURMUŞ, İsmail ve PALA, İskender. “İstiare”. *TDVİA*. 23: 315-318. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- HOLBROOK, Victoria. “Alegorinin Ölümü, Hüsn-ü Aşk’ın Özgünlüğü”. *Defter* 27 (Bahar 1996): 65-80.

- KILIÇ, Mahmut Erol. *Sûfî ve Şiir*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.
- KÜLEKÇİ, Numan. *Açıklamalar ve Örneklerle Edebî Sanatlar*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2003.
- MACİT, Muhsin. "İlk Klasik Dönem (1453-1600) Mesneviler". *Türk Edebiyatı Tarihi*. Haz. Talat Sait Halman vd. 2. İstanbul: Kültür Ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2006.
- ONAY, Ahmet Talat. *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*. İstanbul: Akçağ Yayınları, 2000.
- SABUNCU, Zeynep. "Gelibolulu Mustafa Âlî'nin Mihr ü Mâh Mesnevisi". *Journal of Turkish Studies, Âgâh Sırrı Levend Hatıra Sayısı (TUBA)* 24/III (2000): 295-305.
- SARAÇ, M. A. Yekta. *Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat*. İstanbul: Gökkuşbu Yayınları, 2018.
- Tahirül Mevlevî. *Edebiyat Lügati*, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1994.
- TARAKÇI, Muhammed. "Origen ve Alegorik Kitab-ı Mukaddes Yorumu". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1. (2010): 183-213.
- TOPRAK, Metin. *Hermeneutik (Yorum Bilgisi) ve Edebiyat*. İstanbul: Bulut Yayınları, 2003.
- Uşşâkî. *Yenbû-ı Hikmet*. Uşşâkî Tekkesi, 358. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi.
- WHITMAN, Jon. *Allegory- The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique*. Harvard University Press, 1987.



## **A MATHNAWI OF LOVE IN THE CONTEXT OF THE REPRESENTATIVE-ALLEGORIC DISCUSSIONS: ŞEMS U KAMER**

© Kübra YILMAZ<sup>a</sup>

### **Extended Abstract**

The dominance of the mathnawis -especially the mathnawis of love- in terms of both its quality/quantity and variety is a known matter in the Turkish classical literature. Among the mathnawis of love the mystic ones remarkably shine out because in general these works are far from monotony in construct and are formed with the effort of pointing out several semantic strata. In the classical Turkish literature, the allegoric works are generally mystical. The main reason of this is to have the mystical works two layers of meaning by definition. Therefore, mysticism is favorable area for allegory. However it is said, for the allegory that existed in practice but not nominal, for be termed of the allegoric works of the Ottoman literature is to be used generally as “temsili istiare”. On the other hand, the allegoric text that says things to say other than which is meant splits into two types on the basis of reader and writer. That is to say, understanding of the inner meaning of a text depends on the interpretations of the readers. The allegoric texts requires a technique that is based on rhetoric. In this context, it can be said that all of the literary arts of the classical Turkish literature are in the allegorical expression techniques. But all texts containing these literary arts are not allegoric. In order to become allegoric for a text, the entire text is required to be coherent and two components of allegory must stand out equally without surpassing one another.

The mathnawis of love in the classical literature mostly talk about the mortal love because it is easier to describe and formulate the mortal love and to draw people’s attention with it. However, the mystic poets that thought to utilize the love’s mortal meaning narrate their difficulties, sufferings and

---

<sup>a</sup> Asst. Prof., Erciyes University, kubrapolat@erciyes.edu.tr

intricate events on their journey towards being a perfect human by using the patterns of expression of mortal love. In this way, they make the representative stories by interpreting event, theme and fiction in the stories of love. The notions corresponding to the divine love and the spiritual journey and the internal maturing provide a way of representative story expression by using the power of the literary arts and the magic of words.

This article is about a love story named *Şems u Kamer* which forms an important part of *Yenbu-ı Hikmet* written by Uşşaki (15th century) as a compilation-translation mystic mathnawi consisting of 12832 verses, which is almost excepted as a separate mathnawi because of its voluminosity. In the allegoric mathnawis of the classical literature, the cosmic elements are used to be the names of protagonists. *Şems u Kamer*, which was not known before, is one of such mathnawis.

In the introduction of this study simile, which is admitted as the heart of literary arts, is discussed; and the terms of metaphor, representation and representative metaphor, symbol and allegory, which are directly related with simile, are discussed. Regardless of the differences/connections between figures of speech and related concepts, some of the mathnawis that are used to replace other mathnawi kinds are examined. In the second part titled “Şems ü Kamer ve Temsilî/ Alegorik Anlatım Tekniği”, *Şems u Kamer* is introduced and evaluated briefly. Then, the copy and form of *Şems u Kamer* are outlined and its content, which uses symbolic/allegorical fiction, is evaluated. When we studied to describe from the standpoint of the technique of expression, this mathnawi of love named as *Şems u Kamer*, the readings about the subject have showed that the descriptions of allegoric/symbolic works or the discussions about the subject have remained vague. In this context, this study focuses on the techniques of expression of *Şems u Kamer* within the scope of the suggestions and the theoretical knowledge provided by the consistent and well-organized research and reviews. Based on the theoretical background and analyses, the article discusses the place of *Şems u Kamer* among symbolic/allegorical love mathnawis and it suggests that *Şems u Kamer* should be added to the love mathnawis.

With this study, it is understood that in the classical Turkish literature the allegoric expression and the examples of these type works are from early times but the naming of these works was delayed and/or there was not a consensus on the naming. In some studies about the subject, it is argued that the allegory is very similar to the symbolic simile/temsil in the classical Turkish literature besides, the two of these are the same thing and in that

context a lot of symbolic works were named as allegoric. Also, on the other hand, it is seen that the different properties/criteria are listed as an expression technique for both the allegory and the representation. In this context, considering the theoretical background and interpretation, the place of *Şems u Kamer* among of the representative/allegorical mathnawis of love is discussed and it is proposed to add *Şems u Kamer* to the literature of mathnawis of love.

In this context, this study focuses on the properties of the expression technique of allegoric and representative separately. Afterwards, these two expression techniques are applied on the fiction of *Şems u Kamer*. As a result, it is concluded that these two the expression techniques that are said to be the same thing, do not produce the same results in the context of *Şems u Kamer*. Indeed, given its fiction of representative expression technique *Şems u Kamer* is considered a successful representative mathnawi. But, despite the fact that *Şems u Kamer* has properties such as “personification, symmetry, equivoque, intrapsychic conflict, searching, polysemy and the clarification of work’s allegory at the end of the work”, not keeping the polysemy of fiction and reading some chapters as a love story of two heroes cause *Şems u Kamer* not to be considered as a successful allegoric mathnawi.

**Keywords:** Turkish Islamic Literature, mathnawi of love, *Şems u Kamer*, simile, representation, allegory.



## AKADEMİSYENLERİN FAİZ VE FAİZSİZ FİNANS KULLANIMINA YÖNELİK TUTUMLARI

Yahya TURAN<sup>a</sup>

İslam DEMİRCİ<sup>b</sup>

### Öz

İslam dininin temel kaynaklarına faiz kesin bir dille yasaklanmıştır. Bununla birlikte, günümüz toplumlarında, insanlar günlük ihtiyaçlarını karşılamak, tasarruflarını değerlendirmek veya ihtiyaç ve beklentilerinin bir kısmını gerçekleştirmek için finansal kurumlara ihtiyaç duyarlar. Bu anlamda, Müslüman bireylerin finansal ihtiyaçlarına ve taleplerine cevap verebilmek için faizsiz finans hizmeti sunduğunu iddia eden kurumlar, Müslüman toplumlarda yerini almıştır. Bu çerçevede bu araştırmanın amacı, Müslüman bireylerin faiz ve katılım bankaları konusundaki tutumlarını belirlemek, tutumun öğeleri arasında “bilişsel çelişki” yaşayıp yaşamadığı, eğer böyle bir çelişki varsa, bu çelişkiyi ortadan kaldırmaya yönelik ne gibi motivasyonlar kazandığını tespit ve tasvir etmektir. Bu çalışmada yapılandırılmış mülakat formu kullanılmıştır. Form e-posta yöntemi ile gönderilmiş ve katılımcılardan cevapları yine e-posta yöntemiyle toplanmıştır. Araştırmaya bir devlet üniversitesinde görev yapan farklı unvanlardan toplam 51 kişi katılmıştır. Araştırma nitel desende kurgulanmış, yeri geldiğinde nicelleştirmeler yapılmıştır. Araştırma sonucunda katılımcıların dindarlık algılarının yüksek olduğu, katılımcıların çoğunluğunun faize yönelik olumsuz tutuma sahip olduğu tespit edilmiştir. Bununla beraber, katılımcıların büyük bir çoğunluğunun katılım bankalarına yönelik de olumlu tutumlarının bulunmadığı, finansal ihtiyaçlarını karşılarlarken yeri geldiğinde faizli sistemle çalışan finans kuruluşlarına yöneldikleri anlaşılmıştır. Katılımcıların Festinger’in önerdiği “bilişsel çelişki” kuramına uygun olarak inancı ve davranışı arasında ortaya çıkan uyumsuzlukları gidermek ve tekrar iç huzuru yakalamak için bazı güdülenmelere sahip olduğu kanaatine ulaşılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Din Psikolojisi, İslam Hukuku, Katılım Bankası, Tutum, Bilişsel Uyumsuzluk Kuramı.



<sup>a</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Ordu Üniversitesi, yahyaturans@gmail.com

<sup>b</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Giresun Üniversitesi, islamdemirci@hotmail.com

## THE ATTITUDES OF ACADEMICS FOR THE INTEREST AND INTEREST FREE BANKING

Interest is strictly prohibited in the basic sources of Islamic religion. However, in today's societies, people need financial institutions to meet their daily needs, to evaluate their savings, or to realize some of their needs and expectations. In this sense, institutions that claim to offer interest-free finance services to respond to the financial needs and demands of Muslim individuals have taken their place in Muslim societies. The purpose of this study is first to investigate the attitudes of Muslim individuals on interest and Participation Banks, whether there is a cognitive dissonance among the elements of the attitude, second, to identify and illustrate what motivations to eliminate this contradiction. A structured-interview form was used to collect the data. The form was sent via e-mail and the responses from the participants were received by the same method. A total of 51 instructors from a different degree at state universities participated in the study. The research was designed in a qualitative design and quantified when necessary. The results showed that the participants' perceptions of religiousness were high and the majority of the participants had negative attitudes towards interest. However, it was understood that the majority of the participants did not have positive attitudes towards participation banks, while they met their financial needs and turned to financial institutions working with the interest rate system. In accordance with Festinger's theory of cognitive dissonance, it was concluded that the participants had some motivations to overcome the discrepancies among their beliefs and behavior and to achieve inner peace again.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



### Giriş

Ekonomik ve ticari hayat açısından bireylerin günlük hayatında önemli bir yer işgal eden faiz, klasik iktisat teorisinde “vade sonunda iade edilmek üzere başkasına kredi olarak verilen anaparaya ilave olarak borçlu tarafından alacaklıya ödenen bedel” şeklinde tanımlanmakta, parayı geçici bir süre kullanmanın bedeli/ücreti olarak kabul edilmektedir. Ayrıca milli gelirden sermayenin aldığı paya yani sermayenin gelirin de faiz denilmektedir.<sup>1</sup>

İslâm öncesi Arap toplumunda yaygın olan faiz, İslâm dini tarafından

<sup>1</sup> Sabri Orman, “Modern İktisat Literatüründe Para Kredi ve Faiz”, *Para Faiz ve İslâm*, nşr. İsmail Kurt, 3. Baskı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 78; Hüseyin Tunç, *Katılım Bankacılığı Felsefesi Teorisi ve Türkiye Uygulaması*, 11. Baskı (İstanbul: Nesil Yayınları, 2016), 97.



kesin bir şekilde yasaklanmıştır.<sup>2</sup> Faiz yasağı, İslâm iktisadının (İslâmi finans sisteminin) temel paradigmalarından biridir. Sistemin temel ilkesi bu olmakla birlikte, bir bütün olarak iktisadi/ekonomik hayatın, bazı temel ilke ve kurallara uygun olması da beklenmektedir. Bu itibarla, on beş asırlık süre boyunca İslâm hukukçuları, faizsiz ekonomik hayata ve İslâm'a aykırı olmayan sermaye tedarik yöntemlerine yönelik çözüm üretme gayreti içerisinde olmuşlardır.<sup>3</sup>

Günümüzdeki katılım bankaları da buna yönelik çabaların bir ürünüdür. Dünyadaki benzerlerine daha çok "İslâm bankası/İslâmi banka" veya "faizsiz banka" denilen bu kuruluşlara ülkemizde başlangıçta "Özel Finans Kurumu" adı verilmiş, ancak faizsiz bankacılığı tanımlamada yetersiz kaldığı şeklindeki tartışmalardan sonra "Katılım Bankası/Bankacılığı" kavramına geçilmiştir.<sup>4</sup>

#### A. Katılım Bankalarının Çalışma Esasları

Finans piyasalarındaki payını her geçen gün artıran katılım bankaları, "fon toplama", "fon kullandırma" ve "diğer bankacılık hizmetleri" şeklinde üç ana grupta toplanması mümkün olan farklı tür ve nitelikte birçok hizmet sunmaktadır.<sup>5</sup> Bu itibarla bunların çalışma esaslarını bu başlıklar altında ele

<sup>2</sup> Konuyla ilgili ayet ve hadisler için bk. el-Bakara 2/275-279; Âl-i İmrân 3/130; en-Nisâ 4/160-161; er-Rûm 30/39; Muvatta' "Büyü", 34-35; Buhârî, "Büyü", 74-82; Müslim, "Müsâkât", 79-104; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 56, "Büyü", 5; Tirmizî, "Büyü", 23. Ayrıca İslâm hukuku açısından faizin mahiyeti ve kapsamı hakkında bk. Enver İkbâl Kureşî, *Faiz Nazariyesi ve İslâm*, trc. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1966); Süleyman Uludağ, *İslâm'da Faiz Meselesine Yeni Bir Bakış*, 2. Baskı (İstanbul: Dergah Yayınları, 1998); Abdülaziz Bayındır, *Ticaret ve Faiz*, (İstanbul: Süleymaniye Vakfı, 2016); Nihat Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular 2*, 4. Baskı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 193-352; Mabid Ali al-Jarhi v.dğr., *İslâm İktisadı Perspektifinden Faiz*, ed. Taha Eğri, Zeyneb Hafsa Orhan, trc. Gülnihal Kafa (İstanbul: İktisat Yayınları, 2018).

<sup>3</sup> Servet Bayındır, *İslâm Hukuku Penceresinden Faizsiz Bankacılık*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005), 30-32; İshak Emin Aktepe, *İslam Hukuku Çerçevesinde Finansman ve Bankacılık* (İstanbul: Yedirenk, 2010), 21-30; Atila Yanpar, *İslâmi Finans İlkeler Araçlar ve Kurumlar*, 2. Baskı (İstanbul: Scala Yayıncılık, 2015), 59; Mustafa Canbaz, *Katılım Bankacılığı* (İstanbul: Beta Basım Yayım, 2016), 117; Ali Muhyiddin Karadâğî, *İslam İktisadına Giriş*, trc. Abdullah Kahraman (İstanbul: İktisat Yayınları, 2018), 67-92; Tarih Alrifai, *İslami Finans ve Yeni Finansal Sistem*, trc. Barış Satılmış (Ankara: Buzdağı Yayınevi, 2017), 175-182.

<sup>4</sup> Hayreddin Karaman, *İş ve Ticaret İlmihali* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 323; Canbaz, *Katılım Bankacılığı*, 173.

<sup>5</sup> Hacı Mehmet Günay, "İslâm Hukukunda Akit Teorisi Bağlamında Çağdaş Finansman Enstrümanlarından Murâbaha Uygulamaları", *Fikhî Açıldan Finans ve Altın İşlemleri*, ed. Halit Çalış (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 207. Katılım bankalarının çalışma esaslarına yönelik faizsiz finans konusunda belirlenmiş 58 standart hakkında geniş bilgi için bk. AAOIFI (Faizsiz Finans Kuruluşları Muhasebe ve Denetleme Kurumu), *Faizsiz Finans Standartları*, trc. Sabahattin Zaim Üniversitesi (İstanbul: TKBB Yayınları, 2018).

almak gereklidir.

### 1. Katılım Bankaları Tarafından Kullanılan Fon Toplama Yöntemleri

Katılım bankaları, cari hesap ve katılma hesapları adıyla fon toplarlar. Katılım bankalarında açılabilen “cari hesaplar”, müşterinin talebi doğrultusunda kısmen veya tamamen çekilebilme özelliğine sahip olup, açılan bu hesaplar sebebiyle hesap sahibine faiz veya kâr adı altında hiçbir getiri ödenmez. Bu hesaplar faizli bankalardaki vadesiz hesapların bir benzeridir. Banka bu hesapta biriken paraları, kârı ve zararı kendisine ait olmak üzere çeşitli yatırım ve faaliyetlerde kullanabilir.

Tasarruf sahiplerince katılım bankalarındaki cari hesaplara yatırılan paralar ya bir şeyin korunması ve saklanması anlamındaki “vedia (saklama) sözleşmesi” kapsamında ya da karşılıksız biçimde borç alma anlamına gelen “karz-ı hasen sözleşmesi” temel alınarak değerlendirilmektedir.<sup>6</sup>

“Katılma hesapları”nda da hesap sahibine önceden belirlenmiş herhangi bir getiri ödenmez. Hesap sahibi, katılım fonlarına yatırdığı meblağın ilgili kurumlarca kullanırılmasından doğacak kâr veya zarara katılmak durumundadır. Zarar etme ihtimalinden dolayı bu hesap türünde, anaparanın aynen geri ödenmesi de garanti edilmemektedir.<sup>7</sup>

Katılma hesapları, faizsiz bankacılık uygulamasında “mudârebe/emek-sermaye ortaklığı” veya “müşâreke/sermaye ortaklığı” sözleşmelerine dayalı olarak işletilirler. “Mudârebe”; taraflardan birinin sermaye koyması, diğer tarafın işletmeyi üstlenmesiyle, kâr paylaşımı esasına dayalı olarak kurulan ortaklığı ifade eder. Güvene dayalı bir ortaklık modeli olan mudârebede kâr, daha önceden tarafların üzerinde anlaşarak belirledikleri bir oran üzerinden taraflar arasında paylaşılır, zarar ise sermaye sahibi tarafından karşılanır. Zarar durumunda emek sahibinin zararı, sadece işgücü kaybıdır. Ortaklık neticesinde kâr paylaşımı yapılmadan önce sermaye ve masraflar çıkarılır sonra kalan miktar üzerinden kâr paylaşımı yapılır.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Bayındır, *İslâm Hukuku Penceresinden Faizsiz Bankacılık*, 52-53; Tunç, *Katılım Bankacılığı*, 196; Yanpar, *İslâmi Finans*, 129-133.

<sup>7</sup> Tunç, *Katılım Bankacılığı*, 197; Yanpar, *İslâmi Finans*, 133-134. Ülkemizde katılma hesaplarında toplanan fonlara yönelik kâr ve zararların hesaplanmasına ve dağıtımına ilişkin bilgi için bk. Bayındır, *İslâm Hukuku Penceresinden Faizsiz Bankacılık*, 57-58; Yanpar, *İslâmi Finans*, 137-138.

<sup>8</sup> Cengiz Kallek, “Mudârebe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 359-362; Yanpar, *İslâmi Finans*, 141-142. Daha geniş bilgi için bk. Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, 2. Baskı

Sermaye ortaklığı anlamına gelen “müşâreke” ise, ticaret yapmak ve bu yolla elde edecekleri kârı paylaşmak üzere bir araya gelen tarafların kurdukları adi bir ortaklık türüdür. Mudârebeden farklı olarak burada, her iki taraf hem emek hem de sermaye ortaya koyabilmektedir. Bu ortaklık neticesinde ortaya çıkan kâr ve zarar, tarafların katılma payları oranında paylaşılır.

Faizsizlik prensibi üzerine çalışan katılım bankalarının müşâreke sözleşmesine göre fon toplayabilmesi teorik olarak kabul edilmiş olsa da, fon toplama açısından bu kuruluşlar mudârebe sözleşmesini esas aldıklarından, genelde mudârebe sözleşmesi kapsamında fon toplandığı görülmektedir.<sup>9</sup>

## 2. Katılım Bankaları Tarafından Kullanılan Fon Kullandırma Yöntemleri

Faizsiz bankalar, cari hesaplar ve katılma hesapları yolu ile topladıkları fonları kullandırırken, faizli (klasik/konvansiyonel) bankalar gibi kredi yani faizli borç verme işlemi şeklinde bir uygulama yapmazlar, İslâm hukuku açısından meşru sayılan faaliyet alanları çerçevesinde bir mal veya hizmet satışı veya ortaklığa dayanarak fon kullandırırılar.

Bu işlemi de, dünyadaki faizsiz bankacılığın kullandığı modellere paralel bir şekilde, “murâbaha”, “icâre/kiralama”, “leasing/finansal kiralama”, “mudârebe”, “müşâreke”, “İstisna’/eser sözleşmesi”, “selem/para peşin mal veresiye satış”, “teverruk”<sup>10</sup> ve “sukuk”<sup>11</sup> gibi çeşitli faizsiz finansman yöntemlerini kullanmak suretiyle gerçekleştirirler.<sup>12</sup>

Bu kullanılan faizsiz finansman enstrümanları içerisinde, ülkemizde

(Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1986/1406), 6: 79-115, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, el-Mecmû’ şerhu’l-Mühezzeb (Beyrut: Dârü’l-Fikr, ts.), 14: 357-396; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn İbn Kudâme el-Makdisî, el-Muğnî (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1405), 5:136-202; Bayındır, İslâm Hukuku Penceresinden Faizsiz Bankacılık, 57-71, 102-107; Kallek, “Mudârebe”, 30: 359-363.

<sup>9</sup> Yanpar, *İslâmi Finans*, 134, 145; H. İbrahim Bulut - Bünyamin Er, “Katılım Bankacılığında İki Yeni Finansal Teknik Önerisi: Mudaraba-Risk Sermayesi Yatırım Ortaklıkları ve Mudaraba-Risk Sermayesi Yatırım Fonları”, *Finansal Yenilik ve Açılımları ile Katılım Bankacılığı* (İstanbul: Türkiye Katılım Bankaları Birliği, 2009), 24.

<sup>10</sup> Sermayeye ihtiyaç duyan kimsenin, bir malı vadeli olarak satın alıp teslim aldıktan sonra, onu başkasına peşin olarak daha ucuza satması. Teverruk hakkında detaylı bilgi için bk. Servet Bayındır, *Fikhî ve İktisadî Açından İslâmî Finans-2 Para ve Sermaye Piyasaları* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2015), 195-214.

<sup>11</sup> Varlığa dayalı tahvil veya faizsiz bono yahut kira sertifikası uygulaması. Sukuk hakkında detaylı bilgi için bk. Bayındır, *Fikhî ve İktisadî Açından İslâmî Finans-2*, 97-119; Serhat Yüksel, “İslami Bankacılıkta Fon Toplama / Fon Kullandırma Yöntemleri ve İslami Finansmanda Sukuk”, *İslam Ekonomisi ve Finansı*, ed. Seyfettin Erdoğan – Ayfer Gedikli – Durmuş Çağrı Yıldırım (İstanbul: Umuttepe Yayınları, 2016), 182-191.

<sup>12</sup> Yanpar, *İslâmi Finans*, 139; Canbaz, *Katılım Bankacılığı*, 189-190.

Katılım bankalarının uyguladığı en yaygın fon kullandırma yöntemi murâbahadır. Her ne kadar faizsiz bankacılık modeli ilk ortaya çıktığında, fon kullandırma yöntemi olarak mudârebe modeli düşünülmüşse de sonradan ortaya çıkan birtakım zorunlu sebeplerle murâbaha modeli, katılım bankacılığı sisteminin temel finansman yöntemi olmuştur.<sup>13</sup>

Katılım bankaları, topladıkları ve sahip oldukları fonların %90'ını aşan bir kısmını, ülkemizde “Kurumsal Finansman Desteği”, “Bireysel Finansman Desteği” veya “Üretim Desteği” isimleriyle tanımlanan murâbaha tipi finansmanla kullanılmaktadır.

Murâbaha ilke olarak, alım-satımı caiz olan bütün malların finansmanında kullanılabilen bir satım işlemidir. Bu işlem, müşterinin talebi üzerine bir malın, hizmetin ya da hakkın finans kurumu tarafından peşin satın alınıp söz konusu müşteriye, üzerine anlaşılan oranda bir kâr ilave edilerek vadeli satılması esasına dayanmaktadır.

İslâm hukuku literatüründe yer alan klasik murâbahadan yola çıkılarak formüle edilen bu yöntem, klasik murâbahadan oldukça farklı nitelik ve özellik taşımaktadır. Klasik anlamda murâbaha iki taraflı ve basit bir hukuki işlem niteliğinde iken modern anlam ve biçimiyle murâbaha ise, çok taraflı ve bünyesinde birçok farklı unsurun bulunduğu hayli karmaşık yeni bir hukuki işlemi ifade etmektedir. Bu yüzden bu işleme “çağdaş murâbaha” veya “satın alma emri üzerine murâbaha” denilmektedir.<sup>14</sup>

### 3. Katılım Bankalarının Diğer Bankacılık Faaliyetleri

Katılım bankaları diğer faizli mevduat bankalarının yaptığı; her türlü havale ve transfer işlemleri, döviz işlemleri, kambiyo hizmetleri, akreditif, teminat mektupları, ithalat ve ihracat işlemlerinde aracılık hizmetleri, çek kullandırma, yatırım, yönetim, teknik ve mali konularda verilen müşavirlik

<sup>13</sup> Karaman, *İş ve Ticaret İlmihali*, 326; Tunç, *Katılım Bankacılığı*, 122; Günay, “İslâm Hukukunda Akit Teorisi Bağlamında Çağdaş Finansman Enstrümanlarından Murâbaha Uygulamaları”, 208; Bulut - Er, “Katılım Bankacılığında İki Yeni Finansal Teknik Önerisi: Mudaraba-Risk Sermayesi Yatırım Ortaklıkları ve Mudaraba-Risk Sermayesi Yatırım Fonları”, 18; Daha geniş bilgi için bk. Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, 6. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1982/1402), 2:213-216; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 5: 220-228; Nevevî, *el-Mecmû'*, 13: 3-14; Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafе ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-kebîr*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 3:159-169.

<sup>14</sup> Günay, “İslâm Hukukunda Akit Teorisi Bağlamında Çağdaş Finansman Enstrümanlarından Murâbaha Uygulamaları”, 207-208; Abdullah Durmuş, “İslâm Hukuku Açısından Günümüz Kredi ve Finansman Yöntemleri”, *İslâmi İlimlerde Metodoloji-III İslâm Hukuku Açısından Tarihten Günümüze Kredi ve Finans Yöntemleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 59. Bk. Aktepe, *İslam Hukuku Çerçevesinde Finansman ve Bankacılık*, 75-98.

hizmetleri, kiralık kasa hizmetleri, kredi kartı ve POS hizmeti, ATM ve internet bankacılığı, Call Center hizmeti ve kıymetli maden alım-satımı gibi birçok bankacılık hizmetlerini de yerine getirmektedirler.

#### 4. Katılım Bankacılığı Uygulamalarının Değerlendirilmesi ve Eleştiriler

Faizsiz bankalar, sektörün %95'ine hakim faizli mevduat bankalarıyla rekabet edebilme adına, kendi ürünlerini geliştirip piyasaya sürmek yerine, bu bankalarda kullanılan ürün ve enstrümanların benzerlerini veya faizsiz finansa uyarlanmış hallerini kullanmaları sebebiyle, bunların faizsiz ve İslâmi olduğu konusunda zihinlerde berraklık oluşmamakta, muhataplar bu durumu kuşkuyla karşılamaktadır.<sup>15</sup>

Bir taraftan İslâmi finansın öncü düşünürlerinden Sabahattin Zaim, banka kavramının kullanılmasını, doğrudan faizi çağrıştırması sebebiyle eleştirirken; diğer taraftan Ahmet Tabakoğlu, geçmişte kullanılan cehbez ve para vakıfları gibi uygulamalardan habersiz olduğunu söylediği faizsiz bankaları "İslâm kapitalizmi" kurumu olarak nitelemekte ve günümüz faizli mevduat bankalarından daha adil olmadığı kanaatini belirtmektedir.<sup>16</sup>

Günümüzde katılım bankacılığına yönelik üç farklı yaklaşım bulunmaktadır. İlki, faizsiz bankaların aslında faizli bankalardan bir farkının olmadığı, aynı onlar gibi olduğu şeklindeki yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre katılım bankalarının işlemleri de diğer bankalar gibi İslâm'a uygun olmadığından uzak durulmalıdır. İkinci yaklaşıma göre ise banka faizleri, İslâm'ın yasakladığı riba kapsamında olmadığından, bankaların faizli iş ve işlemleri haram olmadığı gibi katılım bankalarının iş ve işlemleri de aynıdır, meşrudur. Üçüncü görüş ise bu ikisinin arasında; ne tamamen reddeden ne de meşru sayan, faizsiz bankaları kendine özgü ilke ve modeliyle klasik bankacılıktan farklı ve kendi meşruiyet zemini üzerinde faaliyetlerini sürdüren bir sistem olduğu kabulüne dayanan bir yaklaşımdır.<sup>17</sup>

Bu genel görüş ve eleştirilerin yanında, uygulama açısından da katılım

<sup>15</sup> Servet Bayındır, "Katılım Bankacılığı İçin Yeni Bir Ürün Olarak Mal Emtia Vadeli İşlem Sözleşmeleri ve Fıkhî Açından İncelenmesi", *Finansal Yenilik ve Açılımları ile Katılım Bankacılığı* (İstanbul: Türkiye Katılım Bankaları Birliği, 2009), 159; Necmettin Kızılkaya, "Modern Dönemde Faizsiz Bankacılık ve Fıkhî İşleyişi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (Ekim 2012): 136.

<sup>16</sup> Ahmet Tabakoğlu, *İslâm İktisadına Giriş*, 4. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 433; Sabahattin Zaim, "Özel Finans Kurumlarının Sağlıklı Çalışabilmesi İçin Evvela İnsan Modelinin Oluşması Gerekir", *Türkiye'de Özel Finans Kurumları Teori ve Uygulama* (İstanbul: Albaraka Türk Yayınları, 2000), 166.

<sup>17</sup> Günay, "İslâm Hukukunda Akit Teorisi Bağlamında Çağdaş Finansman Enstrümanlarından Murâbaha Uygulamaları", 247.

bankalarına yoğun eleştiriler yöneltilmektedir. Bu eleştiriler de daha çok, fon kullandırma açısından katılım bankalarının temel yöntemi olan murâbaha ve bir de fon toplama aracı olarak kullanılan mudârebe yöntemi üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Murâbahaya yönelik eleştiriler genel olarak şu şekilde özetlenebilir: a) Katılım bankalarının fon kullandırmada mudârebe-müşârekeyi kullanmayıp, büyük oranda murâbahaya başvurmaları. b) Murâbaha işlemlerinin ve diğer bankacılık işlemlerinin faizli bankaların kredi ve bankacılık işlemleriyle aynı benzer özellikler taşıması. c) Murâbaha yöntemi ile finansman desteklerindeki kâr payının faiz oranlarına yakın olması. d) Murâbahaya dayalı kâr oranlarının, faiz karşılığı verilen kredilerde olduğu gibi, doğrudan taksit sayısına ve vadeye bağlı olarak değişmesi. e) Faizli kredi kullanımının katılım bankalarına göre genellikle daha düşük maliyetli olması. f) İslâm hukukundaki klasik akit teorisine aykırı yönlerinin bulunması. g) Müşteriden dosya masrafı vb. isimlerle komisyon talep edilmesi. h) Satım konusu malın kusurlu çıkması durumunda, katılım bankasının sorumluluk üstlenmemesi. i) Taksitlerin ödenmemesinden doğan zararın talebi konusunda cezai şart<sup>18</sup> vb. adlar altında fazladan bedel talep edilmesi.<sup>19</sup>

Bu eleştirileri getiren İslâm hukukçularının bir kısmı, katılım bankalarının oluşturdukları murâbaha yapısı ile ticari bir işlemin doğurduğu risklerden kaçındıklarını, dolayısıyla günümüz İslâm bankacılığındaki murâbaha uygulamasının aslında faizli kredi için bulunmuş bir hile olduğunu, murâbahanın faize dayalı bankacılık sisteminin kullandığı klasik krediden farklı olmadığını ifade etmektedirler.<sup>20</sup>

Yukarıda sayılan eleştirileri ve uygunsuzlukları benzer şekilde dile getiren Hasan Hacak da; hukuki anlamda, fıkıh kitaplarındaki murâbaha ile çağdaş murâbahanın fazla bir ilgisinin bulunmadığı, isim benzerliği dışında

<sup>18</sup> Bk. Şevket Pekdemir, *İslâm Hukukunda Sözleşmelerde Cezâî Şart* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016); Şevket Pekdemir, "İslâm Hukuku Açısından Para Borçlarında Cezâî Şart", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 23 (Nisan 2014): 129-156.

<sup>19</sup> Katılım bankacılığı ile ilgili diğer değerlendirme ve eleştiriler için bk. Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular* 2, 426-436.

<sup>20</sup> Yanpar, *İslâmi Finans*, 159; Günay, "İslâm Hukukunda Akit Teorisi Bağlamında Çağdaş Finansman Enstrümanlarından Murâbaha Uygulamaları", 224-226; Durmuş, "İslâm Hukuku Açısından Günümüz Kredi ve Finansman Yöntemleri", 61-62; Bulut - Er, "Katılım Bankacılığında İki Yeni Finansal Teknik Önerisi: Mudaraba-Risk Sermayesi Yatırım Ortaklıkları ve Mudaraba-Risk Sermayesi Yatırım Fonları", 16. Muhammed Akram Khan, İslami finans uygulamalarını "Hukuki hilelerin şekli (hiyel)" başlığı altında incelemektedir: Muhammed Akram Khan, *İslam İktisadının Meseleleri Güncel Durum ve Geleceğin Bir Analizi*, trc. Sercan Karadoğan (İstanbul: İktisat Yayınları, 2018), 313-361.

bir mahiyet benzerliğinden bahsetmenin mümkün olmadığı kanaatindedir.<sup>21</sup>

Mudârebe uygulamasına yönelik olarak da daha çok kâr payının faiz oranlarına yakın olması ve katılım bankalarının sürekli kâr dağıtıp zarar dağıtmaması açısından eleştiriler getirilmektedir.

### B. Türkiye’de Mevcut Bankalar Arasında Katılım Bankaları

Katılım bankalarının bankacılık sistemi içerisinde sahip oldukları pay çok fazla olmamakla birlikte, sektördeki paylarının her geçen gün yükseldiği söylenebilir. Türkiye’de faaliyet gösteren 5 katılım bankasının (Albaraka Türk, Kuveyt Türk, Türkiye Finans, Ziraat Katılım ve Vakıf Katılım) 2017 yılsonu itibariyle toplam şube sayısı 1032 iken bu sayı 2018 yılsonu itibariyle 1122’ye çıkmıştır. Bu oran, Türkiye’deki bankacılık sektörü şube ağının %10,31’ini oluşturmaktadır. 31 Aralık 2018 itibarıyla katılım bankalarının bankacılık sektöründeki payı aşağıdaki gibi gerçekleşmiştir.

Tablo 1. Katılım Bankalarının Bankacılık Sektöründeki Payı

	2018/Aralık	2017/Aralık	2016/Aralık
Toplanan Fonda	%6,7	%6,1	%5,6
Kullandırılan Fonda	%5,1	%5,0	%4,8
Toplam Aktifte	%5,3	%4,9	%4,9
Öz Varlıkta	%4,0	%3,8	%3,8
Net Kârda	%4,0	%3,2	%3,9

Kaynak: Türkiye Katılım Bankaları Birliği (TKBB), Katılım Bankaları 2017 Sektör Faaliyet Raporu, 91, [http://www.tkbb.org.tr/Documents/Yonetmelikler/TKBB\\_2017\\_TR-Final.pdf](http://www.tkbb.org.tr/Documents/Yonetmelikler/TKBB_2017_TR-Final.pdf); Türkiye Katılım Bankaları Birliği (TKBB), “Mukayeseli Tablolar”, erişim: 26 Şubat 2019, <http://www.tkbb.org.tr/mukayeseli-tablolar>.

Faizsiz finans kurumları olan katılım bankalarının, şube ağlarıyla toplanan ve kullandırılan fonlardaki oranları dikkate alındığında, bankacılık sektörü içindeki payının yeterli olmadığı söylenebilir. Zira giriş bölümünde de ifade edildiği üzere, İslâm dininde faiz kesin bir dille haram kılınmıştır. Nüfusunun %99’u Müslüman olan bir ülkede faizsiz finans kurumlarının, finans sektörü içerisindeki payının yeterli düzeyde olmaması, toplumun faiz konusuna ve finans kurumlarına yönelik tutumlarının incelenmesini gerekli kılmaktadır.

<sup>21</sup> Hasan Hacak, “Birinci Müzakere”, *Fıkî Açısından Finans ve Altın İşlemleri*, ed. Halit Çalış (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 233.

### C. Tutumlar, Tutumlar Arası Uyuşmazlık ve Tutum Değişimi

Türkçede “tutum, tavır ve vaziyet alış” terimlerine karşılık gelen tutum,<sup>22</sup> Rokeach tarafından, “bir obje çerçevesinde ortaya çıkan inançların nispeten sürekli organizasyonu veya bir duruma yönelik belli bir tarzda tepki göstermeye eğilim” olarak tanımlanmıştır.<sup>23</sup> Smith’e göre ise tutum, “bir bireye atfedilen, onun bir psikolojik objeye yönelik düşünce, duygu ve muhtemelen davranışlarını uygun bir şekilde organize eden eğilimdir.”<sup>24</sup> Bir eğilimin tutum olabilmesi için bireyin, kişi veya obje/olgu hakkında bilgi/inanç/düşünceye sahip olması gerekir. Tutumun bilişsel (cognitive) yönünü oluşturan bilgi/inanç/düşünce boyutunun mutlaka doğru kaynaklardan edinilmesi de gerekmez. Bir tutumun ikinci boyutunu ise duygu oluşturmaktadır. Yani kişinin sevmesi-sevmemesi, beğenmesi-beğenmemesi, vb. şeklindeki hissiyatları, tutumun duygu boyutu içerisinde değerlendirilmektedir. Bu iki öge doğrultusunda ortaya çıkan davranış eğilimleri ise tutumun davranış boyutunu oluşturmaktadır. Tutumlar, dışarıdan gözlemlenemeyen olgulardır. Bireyin bir konuda bir tutuma sahip olduğu davranışlarından, söz ve tavırlarından anlaşılır.<sup>25</sup>

Tutumlar üzerine yapılan kuramsal çalışmalarda, birçok araştırmacı tutum öğeleri arasında tutarlılığın olması gerektiği üzerinde durmuştur.<sup>26</sup> Bu çalışmaların neticesinde “tutarlılık kuramları” olarak isimlendirilen yaklaşımlar doğmuştur. Bu kuramlar, insanların tutumları arasında ve/veya tutumun öğeleri arasında tutarlılığın bulunması gerektiğini ileri sürerler. Tutarlılık kuramlarını başlatan ve tutarlılığı, görgül denemeye uygun hale getirerek sosyal psikoloji çerçevesine oturtan, tutumlar konusunda birçok araştırmacının yapılmasına zemin hazırlayan kişi olan Heider’in önerdiği “denge kuramı” (balance theory), tutarlılık kuramları içerisinde ilk olma özelliğine sahiptir. Tutum değişimi konusunda sosyal psikolojide üzerine en fazla araştırma yapılan diğer bir kuram ise, Festinger tarafından önerilen

<sup>22</sup> Veysel Uysal, *Din Psikolojisi Açısından Dini Tutum Davranış ve Şahsiyet Özellikleri* (İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996), 28-29.

<sup>23</sup> Milton Rokeach, “The Nature Of Attitudes”, *International Encyclopedia Of The Social Sciences*, ed. David I. Sills (United States Of Americas: Crowell Collier And Macmillan, Inc., 1968), 1: 450.

<sup>24</sup> M. Brewster Smith, “Attitude Change”, *International Encyclopedia Of The Social Sciences*, ed. David I. Sills (United States Of Americas: Crowell Collier And Macmillan, Inc., 1968), 1: 458.

<sup>25</sup> Uysal, *Din Psikolojisi Açısından Dini Tutum Davranış ve Şahsiyet Özellikleri*, 29; Çiğdem Kağıtçıbaşı - Zeynep Cemalçılar, *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar* (İstanbul: Evrim Kitabevi, 2014), 131.

<sup>26</sup> Leon Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance* (California: Stanford University Press, 1957), 1.



“bilişsel uyumsuzluk” kuramıdır.<sup>27</sup>

İnsan, fizyolojik ve psikolojik yönleri itibariyle denge içerisinde olan bir varlıktır. Dengenin bozulması ise gerginlik ve rahatsızlık hali doğurur. İnsanın fizyolojik ihtiyaç ve beklentileri fizyolojik dengeyi bozabildiği gibi, yaşantısında çeşitli biçimlerde ortaya çıkabilen çelişkiler de ruhsal dengesini bozar. Bireyin ruhsal dengesinin bozulması durumunda da aynı fizyolojik dengenin bozulmasında ortaya çıktığı gibi, gerginlik ve kaygı görülür. Bu olumsuz ruh hali, sorunun çözülmesi ile tekrar dengeye kavuşur ve gerginlik sona erer.<sup>28</sup> İnsanın ruhsal hayatında ortaya çıkan gerginliklerin sebeplerinden birinin de, bireyin bir konudaki tutumunun öğeleri arasında oluşan uyumsuzluktan kaynaklandığı söylenebilir.<sup>29</sup>

Heider, ileri sürdüğü denge kuramında bir tutumun, kişiler arası ilişkilerdeki rolü üzerine odaklanırken<sup>30</sup> Festinger, tutum öğeleri arasındaki uyum üzerine odaklanmıştır. “Bilişsel uyumsuzluk” kuramının kurucusu olan Festinger, “tutarsızlık” kavramı yerine “uyumsuzluk” kavramını kullanmıştır. Festinger bilişsel uyumsuzluk üzerine temel olarak iki hipotez ileri sürmektedir. Birincisi, uyumsuzluğun varlığı kişiyi psikolojik olarak rahatsız eder ve kişiyi, uyumsuzluğu azaltmaya ve ahengi tekrar oluşturmaya motive eder. İkincisi ise, uyumsuzluk söz konusu olduğunda, kişi onu azaltmaya çalışmanın yanı sıra, uyumsuzluğu artıracak durum ve bilgilerden aktif bir biçimde kaçınacaktır. Birey inançları veya bilgileri ile uyumsuz olan davranışları ortaya çıktığında bir rasyonelleştirme gayreti içerisine girer. Örneğin, sigaranın sağlığa zararlı olduğunu bilerek sigara içmeye devam eden birey muhtemelen, (a) sigara içmeyi sevdiğini ve böylece sigaranın onun için değerli olduğunu, (b) sağlıkla ilgili problem yaşama şansının başkalarının olduğu kadar ciddi olmayacağını, (c) her zaman muhtemelen bütün tehlike olasılıklarından kaçamayacağı ve hala yaşamın sürdüğünü, (d) belki de hatta sigarayı bıraksa bile sağlığı için eşit derecede kötü olan kilo alacağını hissedebilir. Bu rasyonelleştirme çabalarından sonra sigara içmeye

<sup>27</sup> Kağıtçıbaşı - Cemalcılar, *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar*, 163-165; Michael A. Hogg – Graham M. Vaughan, *Sosyal Psikoloji*, trc. İbrahim Yıldız-Aydın Gelmez (Ankara: Ütopya, 2017), 165; Uysal, *Din Psikolojisi Açısından Dini Tutum Davranış ve Şahsiyet Özellikleri*, 29-30; Metin İnceoğlu, *Tutum Algı İletişim* (İstanbul: Beykent Üniversitesi Yayınları, 2010), 20; J. Richard Eiser, *Social Psychology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 90.

<sup>28</sup> Feriha Baymur, *Genel Psikoloji* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1993), 64-65, 87-89; Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışları* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2006), 301.

<sup>29</sup> Kağıtçıbaşı - Cemalcılar, *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar*, 164.

<sup>30</sup> Fritz Heider, “Attitudes And Cognitive Organization”, *The Journal of Psychology* 21 (1946): 107-112, 107; Hogg - Vaughan, *Sosyal Psikoloji*, 165; Kağıtçıbaşı - Cemalcılar, *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar*, 135-136.

devam etmek, kişinin sigara içme ile ilgili fikirleriyle uyumlu hale gelir.<sup>31</sup> Örnek, konumuz olan faizli finans kullanımına dönüştürüldüğünde daha iyi anlaşılacaktır. Şöyle ki; Müslüman bir birey için faiz almak veya vermek İslâm'ın temel kaynakları olan Kur'an ve hadislerde kesin bir dille yasaklanmıştır. Bu durumda finansman ihtiyacı olan Müslüman bir bireyin, faizli finans kurumundan finansman kullanması durumunda inançları ile davranışı arasında bir çelişki ve uyumsuzluk söz konusu olacaktır. Bu çelişki ve uyumsuzluk böyle bir halde olan bireyin ruhsal yapısı üzerinde oldukça güçlü rahatsızlık ve gerginlik oluşturacak, bunun sonucu olarak da ya uyumsuzluğu azaltmaya yönelik gayretlerde bulunacak ya da uyumsuzluğu artıracak bir kısım bilgilerden de kaçınacaktır. Böyle bir durumda olan birey örneğin; (a) finansman ihtiyacı olduğu ancak bunu karşılayacak başka kaynakların bulunmadığı (b) artık insanların birbirine güveninin kalmadığı, dolayısıyla kimsenin artık borç vermediği (c) faizsiz finans kurumlarıyla, faizli finans kurumları arasında işleyiş bakımından fark olmadığı (d) faizsiz finans kurumlarında daha fazla vade farkı konulduğu dolayısıyla birey olarak aldatıldığı (e) her ikisinin de birbirine yakın oranlarda faiz veya vade farkı uyguladığı dolayısıyla sadece şeklen bir farklılaşmaya gittikleri ancak içerik olarak iki finans türü arasında fark olmadığı gibi bilişsel olarak dengeleyici bazı gerekçelerle rasyonelleştirmeye gidecektir. Aynı zamanda faizin haram olduğunu hatırlatıcı bilgilerden de sakınacaktır. Dolayısıyla Festinger'in ileri sürdüğü her iki hipotezin de bilgi veya inanç ile davranışlar arasındaki uyumsuzlukları ve bilişsel çelişkiyi ortadan kaldırmak üzere nasıl bir rasyonelleştirme sürecinin yaşandığını izah etmeye olanak sağladığı söylenebilir.

Festinger uyumsuzluğun, yani bilişler arasında uyuşmayan ilişkilerin varlığının, kendi başına bir motive edici faktör olduğunu öne sürmektedir. Festinger'e göre bireyin inançları veya bilgileri ile davranışları arasında dengeli bir durum yoksa, dengenin tekrar sağlanmasına yönelik motivasyonlar ortaya çıkar. Ya düşünceleri değiştirme eğilimi oluşacak ya da davranışlar, inanç/düşünce/bilgi doğrultusunda değişecek veya bilişsel olarak yeniden örgütlenme (inanç değişimi) yaşanacaktır. Eğer bir değişim mümkün değilse, dengesizlik durumu gerginlik yaratacaktır. İnsan doğası itibarıyla, dengesiz durumlara nazaran dengeli durumlar tercih edilecektir.<sup>32</sup> Ancak burada dikkate alınması gereken hususlardan biri, bireyin inancı veya düşüncesiyle davranışı arasındaki çelişkinin, bireyin özgür iradesi yani kendi

<sup>31</sup> Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance*, 2-3.

<sup>32</sup> Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance*, 3-8.

tercihi veya seçimi sonucu ortaya çıkmasıdır. Eğer birey sosyal veya fiziksel baskı altında ise veya bir kısım kural veya normların etkisi altında böyle davrandı ise, bu durumda inanç veya düşüncesi ile çelişkili bir biçimde ortaya çıkan davranışını izah etmek için nesnel bir gerekçesi var demektir. Böyle bir durumda tutum ve davranış arasındaki uyumsuzluk giderilmiş olacak ve tutum değişimi yaşanmayacaktır.<sup>33</sup>

Birey yaşantısında ortaya çıkan çelişki ve çatışmalar, benliğin bütünlüğünü bozar. İnsanın ruhsal yapısı, böyle durumlarda benliği koruyucu bazı tedbirler alır. Freud'a göre birey, inançlarını, bilincini, vs. dış dünyanın yıpratıcı gerçekleriyle karşı karşıya getirecek çatışmalardan kaçınır ve sürekli bir ego savunma mekanizması geliştirir.<sup>34</sup> Bu çerçevede bireyin tutumlarından kaynaklanan çelişki, engellenme ve çatışmaların yol açtığı kaygılarla başa çıkmaya yönelik çözümlenmelerin her birinin de psikolojik savunma mekanizması gibi işlediği söylenebilir.<sup>35</sup>

Bu açıklamalar çerçevesinde, toplumun katılım bankalarına yönelik tutumlarını anlamaya dair yürütülen bu araştırmaya benzer bazı çalışmaların literatürde yer aldığı görülmektedir. MÜSİAD, ASKON, TUSKON ve TÜMSİAD üyesi işadamlarından oluşan örneklem üzerinde yürütülen bir araştırmada dindar iş adamlarının İslam ekonomisi ve katılım bankacılığına ilişkin değerlendirmeleri alınmıştır.<sup>36</sup> Diyanet personelinin faiz konusundaki hassasiyet ve davranışlarını tespit etmeye yönelik, mülakat yöntemiyle yapılan bir araştırmada ise, katılımcıların yarısına yakınının katılım bankalarıyla ticari bankalar arasında fark görmediği, katılımcıların yaklaşık yarısının ticari bankaların kredi kartlarını kullandığı, dörtte birinin faizli bankalardan kredi kullandıkları tespit edilmiştir.<sup>37</sup> Anket metoduyla yürütülen başka bir araştırmada ise hane halkının katılım bankaları ile ilgili algıları ölçülmüş, genel olarak katılımcıların katılım bankaları ile ilgili algılarının düşük olduğu tespit edilmiştir.<sup>38</sup> Katılım bankalarını tercih eden

<sup>33</sup> Kağıtçıbaşı - Cemalcılar, *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar*, 173.

<sup>34</sup> İnceoğlu, *Tutum Algı İletişim*, 35.

<sup>35</sup> Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance*, 84-97.

<sup>36</sup> Fatih Savaşan - Mehmet Saraç - Temel Güdal, "Dindar/Muhafazakâr İşadamları Perspektifinden İslam Ekonomisi ve Katılım Bankacılığı", *PESA Raporu* (Kasım 2013), <https://www.pesa.org.tr/single-post/2017/01/06/Dindar-muhafazakar-%C4%B0%C5%9F-Adamlar%C4%B1-Perspektifinden-%C4%B0slam-Ekonomisi-ve-Kat%C4%B1m-Bankac%C4%B1l%C4%B1%C4%9F%C4%B1>, Erişim: 10/04/2019.

<sup>37</sup> Kadir Kızıltepe- Fatih Yardımcıoğlu, "Diyanet Personelinin Faiz Hassasiyeti Üzerine Bir Araştırma", *IJSEF* 3/2 (Temmuz 2017): 172-225.

<sup>38</sup> Ercan Özen - Leyla Şenyıldız - Kenan Akarbulut, "Faizsiz Bankacılık Algısı: Uşak İli Örneği", *Journal of Accounting, Finance and Auditing Studies* 2/4 (2016): 1-19.

mevcut ve potansiyel müşterilerin İslami bankacılık faaliyetlerine yönelik müşteri algıları anket yöntemi ile araştırılmış, İslami bankalarla çalışmayı tercih edenlerin, tercih etmeyen ve kararsızlardan farklılaştığı tespit edilmiştir.<sup>39</sup> Katılım bankacılığı ile geleneksel bankacılık arasındaki benzerlikler ile kâr payı üzerinden yapılan işlemlerin İslami esaslara uygunluğu konularının İlahiyat Fakültesi öğretim üyeleri tarafından nasıl değerlendirildiğine ilişkin anket tekniğiyle yapılan bir araştırmada katılımcılar, katılım bankalarının İslami usul ve esaslara uygun çalıştığı konusunda kararsız kalmışlardır.<sup>40</sup> Alan araştırmasıyla yapılan başka bir araştırmada, hizmet kalitesinin, dini hassasiyetin, bilinirliğin, şeffaflığın ve güvenilirliğin katılım bankalarını tercih etme üzerindeki etkileri Yapısal Eşitlik Modeli ile test edilmiş, sonuç olarak hizmet kalitesi algısının katılımcıların kullanım niyetini etkileyen en önemli faktör olduğu, bilinirlik, şeffaflık ve güvenilirliğin katılım bankalarına yönelimi etkilediği ancak dini hassasiyetlerin katılım bankalarını tercih üzerinde bir etkiye sahip olmadığı tespit edilmiştir.<sup>41</sup> Buna karşılık üniversite örnekleminde uygulanan bir araştırmada katılım bankası tercihinde din faktörünün önemli olduğu sonucuna varılmıştır. Bununla beraber, finans ve bankacılık alanında ders alan öğrencilerden oluşan örneklemin İslami bankacılık ve uygulamaları hakkında bilgi ve farkındalık düzeyinin düşük olduğu bulgulanmıştır.<sup>42</sup>

#### **D. Konu, Amaç ve Araştırmanın Soruları**

Birey yaşantısında inanç ve değerlerin önemi büyüktür. Bu inanç ve değerler, bireyin hayatını tanzim eden ve çeşitli durumlar karşısında nasıl davranacağına dair eğilimlerine yol gösteren tutumların esas öğelerinden birini oluşturur. Müslüman bir bireyin yaşamının her anını kuşatan din, günlük yaşantısı içerisinde karşılaştığı çeşitli durumlara yönelik hükümler içerir. Bu hükümler, bireyin çeşitli yaşantılarına yönelik inançlarını, dolayısıyla tutumlarını şekillendirir. Bireyin çeşitli ihtiyaç ve isteklerini

<sup>39</sup> Cengiz Toraman - H. Ali Ata - Mehmet Fatih Buğan, "İslami Bankacılık Faaliyetlerine Yönelik Müşteri Algısı Üzerine Bir Araştırma", *Gaziantep University Journal of Social Sciences* 14/4 (2015): 761-779.

<sup>40</sup> Ramazan Yanık - Serpil Sumer, "Katılım Bankacılığı Sisteminin İlahiyat Fakültesi Akademisyenleri Tarafından Değerlendirilmesi: Atatürk Üniversitesi Örneği", *International Congress of Islamic Economy, Finance and Ethics Tam Metin Bildiriler Kitabı*, ed. Seyfettin Erdoğan - Ayfer Gedikli - Durmuş Çağrı Yıldırım (Pazıl Reklam, Danışmanlık, Matbaa ve Organizasyon, 2018), 52-62.

<sup>41</sup> İsmail Yıldırım - Recep Çakar, "Katılım Bankacılığı Kullanımını Etkileyen Faktörlere Yönelik Bir Araştırma", *Global Business Research Congress (GBRC - 2016)*, 2: 552-563.

<sup>42</sup> Bilgehan Tekin, "Üniversite Öğrencilerinin Katılım Bankacılığına Yönelik Bilgi, Algı ve Farkındalık Düzeyleri ve Tercihlerine Etkisi", *Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Dergisi* 4/1 (Kış 2019): 135-150.

gerçekleştirmesi sürecinde ortaya çıkabilecek finansal ihtiyaçlar da dini hükümlerin etki alanı içerisinde yer alan tutumlarına başvurmasını gerektirecektir. İslam dini açık bir dille faizi yasaklarken, Müslüman bireylerin finansal ihtiyaç ve taleplerinin doğal bir sonucu olarak, faizsiz finans kurumu olarak bilinen katılım bankaları toplum hayatında yer edinmiştir. Ancak giriş kısmında ele alındığı şekliyle katılım bankalarının ülkemizdeki pazar payı beklenildiği düzeyde yüksek gerçekleşmemiştir. Büyük bir çoğunluğu Müslüman olan, İslami ilkelerce faizin haram olduğu bir toplumda faizsiz finansman sağladığı iddialarıyla ortaya çıkan katılım bankalarına yönelik yönelimin düşük olması dikkat çekicidir. Ayrıca, insanların inançları ile davranışları arasında bir tutarlılığın bulunması gerektiği kuramından hareket edildiğinde, ortaya çıkan tutarsızlıkların nasıl çözümlendiği de merak konusudur. Bu bağlamda bu araştırmanın konusunu; *“Müslüman bireylerin faizli ve faizsiz finans kurumlarına bakış açılarını tasvir etmek, faizli finans kurumlarına yönelen bireylerin bilişsel bir çelişki yaşıyıp yaşamadıklarını ortaya koymak, eğer bilişsel bir çelişki yaşıyorlarsa bu çelişkiyi ortadan kaldırmaya yönelik nasıl bir çözüm ürettiklerini anlamak”* oluşturmaktadır. Bu bağlamda bu çalışmanın amacı ise; bireyin inançları ile davranışları arasında ortaya çıkan çelişkileri çözmede nasıl bir sürecin yaşandığını araştırmaktır.

Bu araştırma, İslam hukukunun temel araştırma konularından olan faiz ve katılım bankalarına, bireyin tutumlarını ve içsel dünyasında ne gibi süreçlerin yaşandığını ele alan disiplinler arası bir çalışmadır. Bu konular üzerinde alan araştırmalarıyla yapılan çalışmalar bulunsa da konunun hem fihhi hem de psikolojik yaklaşımlarla ele alınması bakımından alanında bir ilki oluşturmaktadır. Bu bakımdan bu çalışma önemlidir.

### 1. Araştırmanın Soruları

- Katılımcıların dindarlık düzeyleri, dini bilgilerini öğrenme kaynakları, faiz konusundaki inanışları nasıldır?
- Katılımcıların faizsiz finans kurumu olan katılım bankalarına yönelik tutumları nasıldır?
- Katılımcıların faizli finansman kullanma konusunda zaman zaman inançlarıyla davranışları arasında tutarsızlıklar ortaya çıkmakta mıdır?
- Katılımcılar “bilişsel çelişki”yi ortadan kaldıracak şekilde inançlarının etkisini düşürücü ne gibi motivasyonlar kazanmaktadır?

### E. Yöntem

Nitel bir desende ele alınan bu çalışmanın teorik kısmında

dokümantasyon, uygulama kısmında ise tarama modeli kullanılmıştır. Veriler ise yapılandırılmış mülakat formu ile elektronik ortamda toplanmıştır.

### 1. Örneklem

Bu araştırmanın örneklemini, bir devlet üniversitesinin farklı fakültelerinden amaçlı ve uygun örnekleme yöntemiyle belirlenmiş 51 akademisyen oluşturmaktadır. Katılımcılardan bazıları soruların bir kısmına cevap vermemiştir. Cinsiyet bakımından değerlendirildiğinde, katılımcıların %78,4'ünün erkek, %21,6'sı ise kadındır. Yaş itibarıyla, %29,4'ü 25-35; %37,3'ü 36-45; %29,4'ü 46-55 ve %3,9'u 56 ve üstü yaş grubundandır. Katılımcılar aile toplam gelirleri bakımından ise; %7,8'i 3000-5000; %41,2'si 5001-7000; % 19,6'sı 7001-9000 ve %31,4'ü 9001 ve üzeri gelire sahiptir. Katılımcıların %21,6'sı araştırma görevlisi, 13,7'si öğretim görevlisi, %45,1'i doktor öğretim üyesi, %9,8'i doçent ve %9,8'i profesör kadrolarında görev yapmaktadır.

### 2. Veri Toplama Aracı

Araştırmanın modeline uygun olarak tasarlanan yapılandırılmış mülakat protokolü, bilgi toplama aracı olarak kullanılmıştır. Mülakat protokolü iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda altı tane olgusal soru, ikinci kısımda ise araştırma sorularına cevap arayan altı tane açık uçlu soru yer almaktadır.

Mülakat protokolünün hazırlanması sürecinde, araştırmanın konusuna ve amacına yönelik açık uçlu ifadeler kurgulanmıştır. Bu ifadelerin; anlaşılır olup olmadığı, araştırmanın konusunu açığa çıkarmaya yönelik yeterli bilgi toplayıp toplayamayacağı ve soruların mülakat tekniğine uygun olarak hazırlanıp hazırlanmadığı yönleriyle altı kişiden oluşan alan ve ölçme uzmanlarının görüşlerine başvurulmuştur. Uzmanların önerdiği düzenlemeler yapıldıktan sonra sorular, dokuz kişilik gruba uygulanarak mülakat protokolünün geçerliliği ve güvenilirliği sağlanmıştır.

### 3. Verilerin Toplanması ve Analizi

Verilerin toplanmasında "e-posta yoluyla görüşme" yöntemi tercih edilmiştir. İnternet ve bilişim sistemlerinin gelişmesine paralel olarak mülakat yönteminde de interaktif uygulamalar kullanılmaya başlanmıştır.<sup>43</sup>

<sup>43</sup> Roschelle L. Fritz - Roxanne Vandermause, "Data Collection via In-Depth Email Interviewing: Lessons From the Field" *Qualitative Health Research*, 28/10 (2018): 1640-1649; Janice E. Hawkins, "The Practical Utility and Suitability of Email Interviews in Qualitative Research" *The Qualitative Report* 23/2, How To Article 3, (2018): 493-501;

Örneklemin üniversite öğretim elemanlarından oluşması dolayısıyla bilgisayar kullanma becerilerine sahip olmaları, bu yöntemin ekonomiklik ve zamanı verimli kullanma bakımından daha uygun olması gibi kriterler dikkate alınarak uygulamanın e-posta ile yapılmasına karar verilmiştir. İnteraktif olarak hazırlanan ve verilecek cevaplarda kelime sınırlaması yapılmayan form, e-posta yoluyla katılımcılara gönderilmiştir. Katılımcı form üzerindeki alanları doldurduktan sonra “submit” butonuna bastığında veri araştırmacı tarafından kontrol edilen alana kaydolmaktadır. Form, katılımcıya ait kimliğini tanıttıcı bilgiler alınmayacak şekilde tasarlanmıştır. Araştırma verileri katılımcılardan 25/12/2018-14/02/2019 tarihleri arasında toplanmıştır.

Elde edilen veriler araştırmanın soruları dikkate alınarak alanlara ayrılmış ve bu alanlar bazında analize tabi tutulmuştur. Nitel bir desen içerisinde yapılan analiz sürecinde gerekli durumlarda nicelleştirmelere de gidilmiştir.

## F. Bulgular

### 1. Dindarlık ve Finans

Araştırmada katılımcıların öznel dindarlık algılarını 1-7 arası bir puanla değerlendirmesi istenmiştir. Verilen cevaplardan katılımcıların; %39,2’si 5 düzeyinde, %27,5’i 4 düzeyinde, %17,6’sı 6 düzeyinde, %11,8’i 7 düzeyinde kendilerini dindar gördükleri anlaşılmıştır. 2 denek (%4) diğer kısmını işaretleyerek kendilerini “dindar” kategorisinde gördüklerini ifade etmişlerdir. Katılımcıların ağırlık olarak dini bilgilerini edinme kaynaklarının ise; aile (%11,8), kitaplar (%31,4), okullar (%47,1), Kuran kursları (%7,8) ve bunların dışındaki kaynaklar (%2) olduğu anlaşılmaktadır.

Bankalardan veya katılım bankalarından herhangi bir finansman kullanıp kullanmadıklarını sorgulayan soruya ise katılımcıların %45,1’i “evet”, %54,9’u “hayır” cevabı vermiştir. Bunun yanında *eğer finansman kullandıysanız ne tür bir ihtiyacınızı karşılamak için kullandınız?* şeklindeki soruya verdikleri cevaplardan katılımcıların, %52’sinin ev için, %26’sının araç için, %22’sinin ise ihtiyaç kredisi olarak finansman kullandıkları anlaşılmıştır. Evet cevabı verenlerden 6’sı birden fazla alanda finansman kullandıklarını beyan ederken, hayır cevabı veren iki katılımcı ise ev ve araç olmak üzere iki alanda finansman kullandıklarını ifade etmektedir.

## 2. Faize Yönelik Tutumlar

Araştırmaya katılan deneklerin çoğunluğu (%46) kesin bir dille faizin haram olduğunu belirtmektedir. Bu katılımcılardan 2'si haram ifadesini kullanmasa da faizi “tefecilik” olarak nitelendirmiştir. Bu grup katılımcılarından 1'i ise faizi; “güçlü ve paralı sermayedarların diğer insanları sömürme aracı” şeklinde ifadelendirmiştir. Yine 1 katılımcı faizin haram olduğu hükmünü ifade ettikten sonra “fakat dünyanın ekonomik sistemi içinde de var olan bir gerçektir” ifadesiyle esneklik göstermiştir.

Katılımcıların %23'ünün ifadelerinden ise “net bir şekilde faizin haram olduğunu dile getirmeseler de faize yönelik olumsuz tutumlarının olduğu” anlaşılmaktadır. Bu kategorideki katılımcılar, “alınan paranın fazlasıyla iade edilmesi”, “emek ve risk faktörleri olmaksızın paradan para kazanmak”, “borç, alışveriş vb. durumlarda karşılığı olmadığı halde alınan fazla bedel”, “haksız kazanç”, “faiz, fırsatçılık yaparak başkalarının emeğini sömürmektir. Faiz üretim yapmadan kazanmak demektir” şeklinde cümleleriyle faize yönelik tutumlarını ifade etmişlerdir. Bir katılımcı “kesinlikle meşru değildir” derken “haramdır” ifadesini kullanmamıştır. Bir katılımcı ise “faizin haram olduğunu okudum. Düşük faiz bir tuzaktı. Millete yazık oldu” ifadeleriyle görüşünü dile getirmiştir. Bir başka katılımcı ise “paranın hiçbir emek ve çaba sarf etmeksizin para kazanmasıdır. Bu durum toplumda çalışmadan para kazanan bir kesimin oluşmasına sebep olur. Allah'ın kullarının huzur ve mutluluk içerisinde yaşamalarını istediğini düşünüyorum. Bu yüzden faizin haram olmasını anlamlandırabiliyorum” şeklindeki cümlelerle görüşünü ortaya koymuştur. Bunların dışında bir katılımcı ise faizi “hiçbir emek ve çaba olmadan elinizdeki varlığın, her daim katlanarak artması ve bunun düzenli bir oranda olması konusunda anlaşma yapılmış olması. Hiçbir kaybın söz konusu olmaması” şeklinde tanımladıktan sonra faiz ile “ribayı” ayrı gördüğünü, ribanın “tefeciliğe” denk geldiğini ifade ederek faizle kıyaslamaya gitmiş ribayı şu ifadesiyle izah etmiştir. “Hiçbir hukukun olmadığı, mağduriyet durumundan nemalanmaya dönük hepten gayr-ı ahlaki bir sistemdir.”

%10'luk bir grubu oluşturan katılımcılar ise faiz konusundaki görüşlerini “paradan para kazanma, paranın fazla para ile alınıp satılması, vb.” cümleler ile ifade etmişlerdir.

Katılımcıların diğer %10'luk bir kısmı ise faize diğerlerine nazaran biraz daha ılımlı yaklaşmış, faize ilişkin bazı bankacılık uygulamalarının dinen haram kılınan riba/faiz kapsamında olmadığına dair kanaat belirtmişlerdir. Bu katılımcılardan biri faizin, Kur'an ve Sünnet tarafından



haram kılındığını ancak enflasyonun altında kalan fazla paranın faiz hükmüne girmediğine inandığını ifade etmiştir. Benzer şekilde bir diğer katılımcı faizi reel ve nominal olmak üzere ikiye ayırmakta, reel faizin haram sınırları içerisinde, nominal faizin ise haram sınırları dışında kaldığını ifade etmektedir. Bir başka katılımcı ise faizi “bankanın belirli bir kâr oranı karşılığında talep sahibine para nakdi sağlaması” olarak ifade etmiştir. Diğer bir katılımcı ise benzer şekilde faizi “paranın satışından elde edilen kar” olarak değerlendirmiştir.

Katılımcıların %10'luk kısmı ise faizi “vade farkı”, “kâr”, “değer kaybını önlemek için ödenen pay” ve “başkasına kullanılması nedeniyle yatırıma sevk edilmeyen fon için karşılık” şeklinde değerlendirmektedir.

Elde edilen bulgular, katılımcıların faiz konusunda, haram olduğu yönündeki en şiddetli tutumdan, haram olmadığına yönelik tutuma doğru azalan bir eğilimin olduğuna işaret etmektedir.

### **3. Katılımcıların Katılım Bankalarına Yönelik Tutumları**

Katılımcıların ev, araç gibi bir ihtiyacı gidermek maksadıyla katılım bankalarından finansman kullanımına ve katılım bankalarının “kâr payı” dağıtmasına yönelik tutumları incelendiğinde, katılımcıların yaklaşık %18'inin katılım bankalarına yönelik olumlu tutumlara sahip oldukları söylenebilir. Bu olumlu tutumun yanında 48 numaralı denek, katılım bankalarının hayat sigortası ve ihtiyaç kredisi gibi faize benzer uygulamalarını tasvip etmediğini belirtmiştir. 28 numaralı denek ise, “faizsiz finans kurumu hakkında düşüncelerim pozitif” demesine rağmen “ancak” istisna ifadesiyle katılım bankalarının çalışma sistemini ve kâr payının/finansman kâr oranlarının, faizli bankalara yakın olmasını eleştirmiştir.

Katılımcıların %37'sini oluşturan grubun ise katılım bankalarına tam manasıyla güvenmediği, bazı şüphelerinin olduğu, bu kurumları “ehveni şer” olarak gördüğü verilen cevaplardan anlaşılmaktadır. 1 numaralı katılımcı, katılım bankalarının, faizli esasa göre çalışan bankalara nazaran avantajlı olmamasını bir eksiklik olarak gördüğünü, müşterilerin yatırdığı paraların nerelerde kullanıldığı konusunda bir gizemin bulunduğunu ifade etmektedir. 8 numaralı katılımcı ise “katılım bankaları faizsiz bankacılığa karşı bir alternatif olarak piyasada yerini almıştır. Yaptıkları muamelelere bakıldığında bütün işlemlerinin İslami sınırlar çerçevesinde olduğunu söylemek oldukça zordur. İnsanların dini hassasiyetlerini istismar etmemelerinin çok önemli olduğunu düşünüyorum. Aynı zamanda bu kurumların yaşatılması gerektiğini, ancak sıkı bir denetime tâbi

tutulmalarının da elzem olduğunu düşünüyorum” ifadesine bakarak katılım bankalarına yönelik tutumunda karışıklık yaşadığı söylenebilir. Bir taraftan katılım bankalarına güven duymak istediği ve bu bankaların desteklenmesi gerektiğine dair duyguları diğer taraftan da bu bankaların İslami usuller çerçevesinde iş yapıp-yapmadığı, inançlı insanları istismar edip-etmediği yönündeki kaygıları zihinsel dünyasında bir çelişkinin varlığına işaret etmektedir. 27 numaralı katılımcı da “katılım bankaları diğer bankalardan biraz daha farklı İslam’a uygun bir sistem getirmeye çalışıyorlar fakat mevcut sistem içinde bunu ne kadar başarabiliyorlar sorusu insan içinde bir soru işareti uyandırıyor” ifadeleriyle katılım bankalarının İslami esaslara uygun olup-olmadığı konusunda şüphesini dile getirmiştir. Özellikle günümüz koşulları içerisinde faizsiz bir sistem uygulayabilmelerini sorgulamaktadır.

Bir diğer grup ise katılım bankalarını faizli finans kurumlarıyla eş değerde görmektedir. Katılımcıların yaklaşık %41’i gibi ağırlıklı ortalamasını oluşturan bu grup, katılım bankalarının çalışma sistemlerinin faizli finans kurumlarıyla aynı olduğunu (3, 22, 26, 45, 46 nolu denekler), kâr payı olarak sunulan oranların diğer bankalarla hemen hemen eşit olduğunu (3 nolu denek), katılım bankalarının da kâr payı altında aldığı veya verdiği ana para dışındaki miktarın faiz olduğunu (2, 5, 18, 19, 22, 26, 30, 45, 46, 47 nolu denekler), dile getirmektedir. 18 numaralı denek “kâr payı adı altında, bilinen faizden daha yüksek miktarda para farkı talep ettiği için bunu ciddiye değer bulmuyorum” ifadeleriyle diğer bankalardan yüksek oranlarda kâr almasını eleştirmiştir. 26 numaralı denek ise “diğer bankalardan hiçbir farkının olmadığını düşünüyorum ... Bu tarz bir isimlendirme ise insanların dini hassasiyetlerini kullandıklarını düşünüyorum” ifadesiyle katılım bankalarını, insanların dini duygularını istismar eden kurumlar olarak gördüğünü dile getirmektedir. 30 ve 34 numaralı katılımcılar ise katılım bankacılığını “hile” olarak görmektedir. 37 numaralı katılımcı “faizden kaçmak için başvurulacak bir yöntem olduğunu düşünmüyorum” ifadesiyle bu kurumlara yönelik tutumunu ifade etmiştir. 46 numaralı katılımcı da “katılım bankalarının aslında diğer bankalardan çok da bir farkı bulunmamaktadır. Sadece şekli bir takım kavram değişiklikleriyle bu konuda hassas olan müşterileri çekme yönünde gayret göstermektedirler. Zira bunların bütün işlemleri diğer bankaların işlemleriyle benzerdir, farklılık göstermez” cümleleriyle katılım bankaları hakkındaki düşüncelerini dile getirmiştir.

Katılım bankalarının çalışma esasları ve oranları ile ilgili eleştiriler getiren katılımcıların görüşleri ise şöyledir. 3 numaralı denek “bence bankalarla aynı mantık üzerine çalışıyor, katılım payı ödemelerinde hiçbir

zaman bankaların verdiği faizden fazla ödemiıyor çok ta aşağı düşmüyor. Bana göre öyle görüyorum” ifadelerini kullanmaktadır. 28 numaralı denek de katılım bankalarının kâr payı dağıtması konusundaki görüşlerini dile getirirken benzer şekilde “faiz oranları ile kâr payları birbirine çok yakın hatta kâr payı faiz oranından daha yüksek” ifadeleriyle aynı alanda eleştiri getirmiştir. 34 numaralı denek de aynı kaygıyı “banka faizine denk oran ve zarar riski yok. Faize çok benziyor. Uzak durmalıyız” ifadeleriyle belirtmektedir. 46 numaralı denek “diğer bankaların verdiği faizden çok farklı olduğunu düşünmüyorum. Zira kâr zarar ortaklığı denilmesine rağmen sürekli kâr payı dağıtılıyor ve bankaların faiz oranlarına çok yakın oranlarda bu kâr payı veriliyor” ifadeleriyle katılım bankalarının kâr payı dağıtımı konusundaki kanaatlerini dile getirmiştir. Yine benzer bir eleştiri getiren 46 numaralı denek “bütün işlemleri diğer bankaların işlemleriyle benzerdir, farklılık göstermez” ifadelerini kullanmıştır. 12 numaralı denek ise “risk faktörlerinde faizli bankalarla benzer oranlarla çalışmaları, kâr hesabı yaparken zarar hesabı yapmamaları, vekalet vermenin göstermelik olması gibi gerekçeleri gösterebilirim” cümleleriyle katılım bankalarının çalışma sistemine yönelik üç alanda eleştiri getirmiştir. 18 numaralı denek ise “bilinen faizden daha yüksek miktarda para farkı talep ettiği” yönüyle katılım bankalarına eleştiri getirmiştir. 43 numaralı denek de “faizsiz finansman konusunda yeterli araştırma yapmıyorlar, yeni enstrüman arayışı içerisinde değiller, içerisinde buldukları sistemin enstrümanlarını kullanıyorlar” ifadesiyle daha farklı açıdan, katılım bankalarının çalışma sistemlerine yönelik eleştiri getirmiştir.

Katılımcılardan katılım bankalarının dağıttıkları “kâr payları” hususundaki görüşleri de bir soru ile alınmıştır. Bu soruya verilen cevaplar çerçevesinde katılımcılar, olumlu yaklaşanlar, şüphe ile yaklaşanlar ve olumsuz tutumlara sahip olanlar biçiminde üç kategoride ele alınabilir.

Değerlendirmeye alınan 51 mülakat formunda bu soruya 2 denek cevap vermemiştir. Bununla beraber 4 denek bilgisi/fikri olmadığını beyan etmiştir. 43 numaralı denek ise “dağıtacak tabii” ifadesiyle cevap vermiştir. Bu katılımcıların dışında kalan 44 kişinin ifadeleri üç kategoride oranlandığında katılım bankalarının kâr payı dağıtmasını olumlu görenlerin %25, kararsızlık ve şüpheyle bakanlarının %34, kâr payına karşı olumsuz tutumları olanların ise %41 oranında dağıldığı görülmektedir.

Deneklerin katılım bankaları hakkındaki görüşleri ile katılım bankalarının kâr payı dağıtmasına yönelik tutumları genel olarak örtüşmektedir. Bununla beraber 16 katılımcının katılım bankalarını

değerlendirmesi ile kâr payı dağıtmasına ilişkin tutumları arasında kısmen de olsa farklılıklar bulunmaktadır. Örneğin, 14 nolu denek, faizsiz finans kurumu olarak bilinen katılım bankaları hakkındaki görüşünde “daha doğru ama işlerliği zor” ifadesini kullanarak tam olarak pozitif bir tutum belirlemese de olumlu bir kanaat belirtirken, katılım bankalarının kâr payı dağıtması konusunda ise “zengin olanı daha da zengin eder. Parayla para kazanmaya. Gerçek ihtiyaç sahiplerinin de haksızlığa uğramasına” ifadeleriyle daha çok olumsuz tutumunu ifade etmiştir. 16 numaralı denek ise katılım bankaları için “İslam hukukuna uygun bir sisteme sahip olduklarını düşünüyorum” cevabı verirken katılım bankalarının fon dağıtması sorusuna ise cevap vermemiştir. 22 nolu denek, katılım bankaları ile ilgili olarak “normal bankalardan farksız” ifadesi kullanırken, katılım bankalarının kâr payı dağıtması konusunda ise “şüpheli” ifadesiyle daha olumlu bir yaklaşım sergilemiştir. 28 numaralı denek ise “faizsiz finans kurumu hakkında düşüncelerim pozitif. Ancak insanlar bu kurumları aynı kefeye koyması beni kaygılandırıyor. Çalışma prensipleri farklı fakat verdikleri faiz veya kâr payı birbirine yakın oldukları için insanlar bu iki farklı kurumlar arası fark yok diyorlar. Şahsi düşüncem çalışma prensipleri tam farklı olmadığından insanların kafası karışık. Tavsiyem çalışma prensiplerini değiştirmeleri” cümleleriyle katılım bankaları hakkında olumlu bir tutuma sahip olduğunu hatta çevresindeki insanların katılım bankaları hakkındaki olumsuz yaklaşımlarını tasvip etmediğini ifade ederken, katılım bankalarının kâr payı dağıtması konusunda ise “bu soru bakış açısına göre değişir. Benim paramla ticaret yapıp bana kâr dağıtması doğru bir şey. Fakat benim paramı başkasına verip ondan kâr payı alması ve bir kısmını bana vermesi biraz karanlık bölge. Mesela benim paramla ev veya araba alıp sonra kâr veya zarar etmesi anlaşılır. Fakat parayı başkasına verip onun ev veya araba alması ve kâr payını da baştan konuşulması sakıncalı bir durum olarak düşünüyorum. Buna ek olarak faiz oranları ile kâr payları birbirine çok yakın hatta kâr payı faiz oranından daha yüksek” şeklinde eleştiriler getirmiştir.

Birikimlerinizi nasıl değerlendiriyorsunuz? sorusuna istinaden toplanılan veriler analiz edildiğinde; katılımcıların sadece %18’i yanında başka alternatifler beyan etse de katılım bankalarını tercih ettiklerini ifade etmektedir. Katılımcıların yaklaşık %29’u birikimlerini altın veya dövizde, yaklaşık %16’sı ise ev arsa gibi gayrimenkul olarak değerlendirdiğini ifade etmektedir. Bunların yanında katılımcıların yaklaşık %25’i birikim yapamadığını ifade etmektedir. Bu soruya 2 katılımcı cevap vermezken diğer küçük bir grup ise birikimlerini bankada, ticarete, ailesinin ihtiyaçları doğrultusunda, yatırım fonları gibi enstrümanlarda değerlendirdiğini ifade

etmiştir.

#### **4. Katılımcıların Faize Yönelik Tutumları İle Faizli Finans Kullanma Eğilimleri**

Katılımcıların %51'i ev, araç ve ihtiyaç dolayısıyla finansman kullandığını beyan etmiştir. Katılımcıların yaklaşık %22'si bankadan finansman kullanımını kısmen veya tamamen uygun bulmaktadır. Kendisini 1-7 aralığında skala üzerinden 5 düzeyinde "dindar" gören 2 numaralı katılımcı faizi "paranın alınıp satılması" şeklinde ifade etmiş, ancak "ihtiyaç kredisi" kullanmıştır. Finansman ihtiyacını "kredi ya da bir tanıdıktan borç olarak" karşılama eğiliminde olan 2 numaralı bu katılımcı, faiz kullanma konusunda ise "zor durumda kalınca son çare olarak görülmeli" şeklinde görüşünü açıklamıştır. 24 nolu denek de kendisini dindarlık bakımından 4 düzeyinde algılamaktadır. Bununla beraber ihtiyaç amaçlı finansman kullandığını beyan etmektedir. Faiz konusunda ise "haksız kazanç...dinimizce haram" ifadeleriyle net bir şekilde faiz kullanımının haramlığını ifade etmiştir. Ancak finansman ihtiyacını "banka" ile giderdiğini beyan eden bu kişi, faiz kullanımı hususunda "haram ama sistem hayat şartları zorluyor" cümlesiyle ılımlı bir yaklaşım sergilemektedir. 30 numaralı denek de kendisini dindarlık düzeyi bakımından 6 seviyesinde gördüğü, faize yönelik tutumunu ise "faiz, fırsatçılık yaparak başkalarının emeğini sömürmektir. Faiz üretim yapmadan kazanmak demektir" şeklinde ifade ettiği beyanlarından anlaşılmaktadır. Bu katılımcı finansman ihtiyaçlarını "devlet bankasından ve enflasyonun altında kredi olarak" karşıladığını belirtmektedir. Faiz kullanma konusunda ise tutumunu "enflasyonun üzerindeki olumsuz bakıyorum. Dinen haramdır" şeklinde ifade etmektedir. 36 numaralı denek ise faizin hükmünün "haram" olduğunu net bir şekilde ifade etmektedir. Kendisini dindarlık düzeyi olarak 6 düzeyinde değerlendiren bu katılımcı, finansman ihtiyacını karşılama konusunda "katılım bankalarının yüksek finansman bedeli almaları ve elinize diğer bankalar gibi parayı vermeleri nedeniyle kamu bankasını tercih ettim. Teorileri tam (net) ama uygulamada (pratikte) faiz bankacılığındaki gibi elinize para verilmesi ve karşılında daha yüksek bedeller çıkarılması sorunu sizi diğer bankalara yönlendiriyor" ifadesini kullanmıştır. Katılım bankaları konusundaki görüşünü ise "yukarıdaki açıklamama ek olarak şunu belirtebilirim. İlk ev zaruri bir ihtiyaç olması sebebiyle yaşamsal açıdan temel ihtiyacın karşılanması adına bazı din bilginleri kamu bankalarından bu finansman ihtiyacının karşılanabileceğini belirtiyorlar. Öncelikle faizsiz bankaların tercih edilmesi gerektiğini söylüyorlar. Ancak katılım bankalarının maliyetleri diğer bankalardan daha yüksek olduğundan tüketici

kamu bankalarına yönelmek zorunda kalıyor. Neticede benim için durum böyle gerçekleşti. Bu sebeplerden kamu bankasından konut kredisi kullanmak zorunda kaldım. Zorunlu ihtiyaç olmayan her husus için faize girilmemeli görüşündeyim. Kazancın bereketi gidiyor” cümleleri ile özetlemektedir. Kendisini dindarlık düzeyi bakımından en üst seviyeyi ifade eden 7 düzeyinde gören 45 numaralı denek, faiz konusundaki tutumunu “kesinlikle meşru değildir” ifadesiyle belirtmektedir. Bu katılımcı, ev ve araç satın alma sürecinde finansmana ihtiyaç duymuş, finansman ihtiyacının karşılanması sürecinde ise “önce aile çevresi, ardından arkadaşlar, sonra bankalar” şeklinde bir sıralamaya gitmiştir. Katılım bankaları ile ilgili tutumunu ise “olumlu bulmuyorum” ifadesi ile özetlemiştir.

### G. Değerlendirme

#### 1. Katılımcıların Dindarlık Düzeyleri, Dini Bilgilerini Öğrenme Kaynakları, Faiz Konusundaki İnanışları ve Katılım Bankalarına Yönelik Tutumları

Öznel dindarlık algılarının sorgulandığı bu araştırmada, katılımcıların cevapları doğrultusunda dindarlık algılarının genel olarak yüksek olduğu söylenebilir. 7'lik bir skala üzerinden değerlendirilen dindarlık algıları bakımından en düşük dindarlık düzeyinin 4 olduğu anlaşılmaktadır. Katılımcıların %27,5'i kendisini 4 düzeyinde dindar olarak algılarken %72,5'i ise 5-7 arası düzeyde dindarlık algısına sahiptir. Bu sonuçlar doğrultusunda örneklem grubunun “dindar” olduğu söylenebilir. Türkiye’de farklı örneklem grupları üzerinde yapılan nicel çalışmalarda da Türk toplumunun dindarlık ortalamasının genel olarak ortanın üzerinde olduğu söylenebilir. Üniversite örneklemini üzerinde yapılan bir çalışmada katılımcılar 1-3 arası skala üzerinde değerlendirilen bir dindarlık ölçeğinden 2,27 ortalama elde etmişlerdir.<sup>44</sup> Aynı ölçeğin kullanıldığı ve üniversite örneklemini üzerinde yürütülen diğer bir araştırmada da katılımcıların dindarlık ortalamasının 3 üzerinden 2,25 olduğu anlaşılmaktadır.<sup>45</sup> 1-7 arası bir skala üzerinde öznel dindarlık algılarının alındığı, üniversite öğrencisi örneklem grubu üzerinde yürütülen bir araştırmada ise örneklem grubunun

<sup>44</sup> Yahya Turan - Orhan İyibilgin, “Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık Düzeyleri ve Kur’an’a Yönelik Tutumları Üzerine Ampirik Bir Araştırma (Ordu Üniversitesi Örneklemini)”, *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 8/2 (Temmuz 2018): 412.

<sup>45</sup> Yahya Turan, “Dindarlık Benlik Saygısı ve Sosyal Medyada Benlik Odaklı Duyumlar”, *Journal of History Culture and Art Research* 7/5 (December 2018): 633.

dindarlık algıları ortalamasının 7 üzerinden 4,36 olduğu tespit edilmiştir.<sup>46</sup> 5'li derecelendirme ölçeği kullanılarak dindarlık algıları tespit edilen bir araştırmada ise doğrudan halktan seçilen örneklem grubunun dindarlık ortalamasının 3,35 olduğu bulgulanmıştır.<sup>47</sup> Üniversite örnekleminde yürütülen bir başka araştırmada da, katılımcıların yarısından fazlası (%56,9) öznel dindarlık algıları bakımından kendilerini “dindar” olarak nitelendirmişlerdir.<sup>48</sup> Karadeniz bölgesindeki araştırmaları kapsayan meta-analitik bir çalışmada ise Karadeniz bölge halkının dindarlık düzeyinin %80,44 olduğu tespit edilmiştir.<sup>49</sup> Sonuç olarak bu araştırma ile birlikte diğer çalışmalardan, hemen hemen bütün örneklem gruplarında dindarlık algılarının/düzeylerinin ortalamasının üzerinde olduğu anlaşılmaktadır. Netice itibarıyla bu çalışma ile elde edilen verilerin, diğer çalışmalarla uyumlu olduğu söylenebilir.

Katılımcıların ağırlıklı olarak dini bilgilerini hangi kaynaklardan edindiklerine yönelik elde edilen bulgular değerlendirildiğinde çoğunluğu oluşturan grubun “okullardan”, sırayla kitaplardan, ailesinden ve Kur’an Kurslarından öğrendiklerini beyan etmektedir. Üniversite öğrencilerinden oluşan grup üzerinde yapılan benzer bir araştırmada ise örneklemin çoğunluğu dini bilgilerini ağırlıklı olarak ailesinden (%48) öğrendiğini ifade etmiştir. %26’sı Kur’an Kurslarından, %12’si ise okullardan ve %7’si kitaplardan öğrendiklerini beyan etmiştir.<sup>50</sup> İki bulgu arasındaki bu çelişkili sonuçlar iki şekilde izah edilebilir. Birincisi, bu çalışmanın örneklem grubu ile üniversite öğrencileri örneklem grubu arasındaki yaş farkından kaynaklandığı düşünülebilir. Bu çalışmada görüşlerine başvurulmuş örneklem grubunun %70,6’sı 36 ve üzeri yaş grubundadır. Türkiye’nin tarihsel gelişim sürecinde din eğitiminin geçirdiği evreler göz önüne alındığında,<sup>51</sup> bu araştırmanın örneklemini oluşturan yaş aralığındaki bireyleri yetiştiren

<sup>46</sup> Yahya Turan, “Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanımı”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (Haziran 2018): 409.

<sup>47</sup> Mehmet Emre Çubukçuoğlu - Selçuk Burak Haşiloğlu, “Dindarlık Olgusunun Satınalma Davranışı Faktörleri Üzerinde Etkisi”, *Tüketici ve Tüketim Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Haziran 2012): 10.

<sup>48</sup> Saffet Kartopu - Hızır Hacikeleşoğlu, “Dindarlık Eğiliminin Kimlik Duygusu Kazanımındaki Rolü”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/29 (Ağustos 2016): 256.

<sup>49</sup> Muhammed Kızılgöçer, “Dindarlık Üzerine Meta-Analitik Bir Çalışma Doğu Karadeniz Örneği”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (Nisan 2016): 1154.

<sup>50</sup> Turan - İyibilgin, “Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık Düzeyleri ve Kur’an’a Yönelik Tutumları Üzerine Ampirik Bir Araştırma (Ordu Üniversitesi Örneklemini)”, 415.

<sup>51</sup> Daha geniş bilgi için bk. Eyüp Şimşek, “Çok Partili Dönemde Yeniden Din Eğitimi ve Öğretimine Dönüş Süreci (1946-1960)”, *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED]* 49 (2013): 391-414.

ailelerin, yeterli düzeyde din eğitimi alamama olasılığının bulunduğu söylenebilir. Dolayısıyla katılımcıların ailelerinden din eğitimi alma imkanı olamayabilir. Ancak 1945 yılından sonra okullarda din eğitiminin tekrar verilmeye başlanmasıyla, katılımcıların çoğunluğunun ağırlıklı din eğitimi okullardan aldıkları yönünde verdiği bilgilerin Türkiye'deki din eğitimi konusundaki tarihsel süreçle uyum içerisinde olduğu kanaatini uyandırmaktadır. Ayrıca, üniversite örneğinde yürütülen diğer araştırmada üniversiteli gençlerin çoğunun ağırlıklı din eğitimi ailesinden aldığı yönündeki bilgiye şöyle bir yorum getirilebilir. Bugün üniversite öğrenimi gören yaş guruplarındaki katılımcılar, bu araştırmanın örneklem grubunu oluşturan yaş grubundaki katılımcıların çocukları olacak yaş aralığındadır. Bu yönüyle, kendi ailesinden yeterli din eğitimi alamayan bu çağ nüfusunun, kendi yaşantılarında hissettikleri eksiklikleri çocuklarına yaşatmamak adına, çocuklarını yetiştirme sürecinde aile içerisinde din eğitimi vermeye özen gösterdikleri şeklinde izah edilebilir. İkincisi, bu çalışmanın örneklem grubunu oluşturan akademik kadronun ağırlıklı olarak dini konulardaki bilgilerini ikinci sırada "kitaplardan" aldıklarını ifade etmeleri, akademisyenlerin okumaya ve araştırmaya yönelik olumlu tutumları ile izah edilebilir.

Araştırmaya katılan deneklere yöneltilen "Sizce faiz nedir? Faiz konusundaki görüşlerinizi alabilir miyiz?" sorusuna verilen cevaplar, analiz sürecinde beş kategori içerisinde ele alınmıştır. Bunlar sıralandığında; birincisi kesin bir dille "haram" hükmünü ifade eden grup, ikincisi kesin bir dille haram olduğunu ifade etmese de faize olumsuz bakan grup, üçüncüsü faize karşı şiddetli bir söylemden ziyade daha nötr duyguları varsayılan, faizi kendi yaklaşımını ortaya çıkarmayacak biçimde tanımlama ve açıklama eğiliminde olan grup, dördüncüsü dinen faiz hükmünü bilmesine rağmen meşrulaştırıcı sair bilgilerle açıklama eğiliminde olan grup, beşincisi ise faizi gayet olağan görme eğiliminde olan gruptur. Elde edilen bulgular çerçevesinde katılımcıların sadece %10'luk bir dilimini oluşturan kesimin faize karşı olumlu sayılabilecek bir tutuma sahip olduğu söylenebilir. Katılımcıların faiz konusunda bu kadar çeşitli tutumlara sahip olmaları ise Festinger'in ileri sürdüğü teorisıyla uyumlu olarak, katılımcıların bilişsel uyumsuzluk yaşadıklarına yordanabilir. Faizle işlem yapan kurumların toplum hayatında önemli bir yere sahip olması, insanların bankalardan kaçınmasının mümkün olmaması günümüz toplumunun böyle bir uyumsuzluğu yaşamasına neden olduğu söylenebilir. Nitekim, Tablo 1 verilerinde de görüleceği üzere katılım bankalarının 2018 yılsonu itibarıyla bankacılık sektörü içerisinde topladığı fon miktarı %6,7, kullandırdığı fon



miktarı ise sadece %5,1'dir.

Katılımcıların katılım bankalarına yönelik tutumları incelendiğinde çok düşük bir oranın (%18) katılım bankalarına yönelik olumlu tutumlara sahip olduğu görülmektedir. Bu grubun içerisinde yer alan bazı katılımcılar da olumlu kanaatlerinin yanında katılım bankalarının yaptığı bir kısım işlemleri şüpheli gördüklerini açık bir dille ifade etmişlerdir. Katılımcıların büyük çoğunluğu ise (%41) katılım bankalarını diğer faizli bankalarla neredeyse eşit görmektedir. Bu grup özellikle katılım bankalarının çalışma sistemlerinin diğer bankalarla benzerliğini dile getirmiştir. Katılım bankalarına tam manasıyla olumlu bir tutuma sahip olmayıp “ehven-i şer” olarak değerlendiren katılımcıların oranı ise %37'dir. Elde edilen görüşlerin bu şekilde üç kategoriye ayrılması, literatürle de uyumludur. Ancak bu araştırmada sadece %18'lik bir grubun katılım bankaları konusunda olumlu tutumlara sahip olmaları manidardır. Bu araştırmanın elde ettiği bulguların literatürle uyumlu olduğu söylenebilir.<sup>52</sup>

Katılım bankalarına yönelik literatürde yer alan eleştirilerin benzerlerinin katılımcılar tarafından da dile getirilmiş olması önemlidir. Literatürde yer alan; katılım bankalarının, sektörün %95'ine hakim olan faizli bankalarla rekabet etme adına kendi ürünlerini geliştirmedikleri, diğer bankaların kullandığı ürünleri faizsiz finansa uyarladığı yönündeki eleştiri, 43 numaralı katılımcı tarafından benzer şekilde ifade edilmiştir. Yine literatürde yer alan “çalışma sistemlerinin benzerliği”, “diğer bankalarla yaklaşık aynı oranlarda kâr ilan etmeleri veya kullanılan kredilerden faizli bankalara nazaran daha yüksek kâr payı talep etmeleri” birçok katılımcı tarafından benzer şekilde belirtilmiştir. Ayrıca literatürde yer alan eleştirilerden biri de murabahayı kullanan katılım bankalarının birçok risklerden kaçındığı yönündeki eleştiridir. Aynı eleştiri, 5, 12, 34 ve 46 numaralı katılımcılar tarafından da dile getirilmiştir. Literatürde katılım bankalarının murabahayı kullanmalarına yönelik “hile” eleştirileri de 12, 30 ve 34 numaralı katılımcılar tarafından ifade edilmiştir. 37 numaralı katılımcı ise katılım bankalarının faizden kaçmak için bir yöntem sunduğunu, açıkça ifade etmese de bu yönüyle hile oluşturduklarını belirtmektedir. Araştırmanın neticesinde literatürde yer alan eleştirileri destekler mahiyette ifadelerin elde edilmesi, çalışmanın ne derece önemli bulgulara ulaştığına işaret etmektedir. Türkiye Katılım Bankaları Birliği (TKBB) tarafından

<sup>52</sup> Kızıltepe - Yardımcıoğlu, “Diyanet Personelinin Faiz Hassasiyeti Üzerine Bir Araştırma”, 172-225; Yanık - Sumer, “Katılım Bankacılığı Sisteminin İlahiyat Fakültesi Akademisyenleri Tarafından Değerlendirilmesi: Atatürk Üniversitesi Örneği”, 52-62; Özen - Şenyıldız - Akarbulut, “Faizsiz Bankacılık Algısı: Uşak İli Örneği”, 1-19.

yayınlanan eserlerde<sup>53</sup> ve TKBB'nin web sitesinde katılım bankalarının işleyişi, iş ve işlemleriyle ilgili bilgilendirme olmasına rağmen, hem teoride hem de katılımcılar tarafından dile getirilen eleştirilerin bulunması; ya kişilerin bunlardan haberdar olmaması ya da tam olarak anlatılamamış olmasından veya katılım bankalarının işleyişinin faizli bankacılık sistemine benzemesi sebebiyle insanları ikna edici olamamasından kaynaklanmış olabilir.

Katılım bankalarının kâr payı dağıtması hususunda da örneklemin görüşleri üç kategoride toplanmıştır. Katılım bankalarına genel olarak tutumları olumlu olanların oranı %18 iken, katılım bankalarının kâr payı dağıtmalarına olumlu bakanların oranı artarak %25'e yükselmiştir. Katılım bankalarına yönelik olumsuz tutuma sahip olan %41'lik oranının kâr payı dağıtımına yönelik de olumsuz tutumlarının aynı oranda devam ettiği (%41) görülmektedir. Katılım bankalarını "ehven-i şer" olarak gören şüpheli kesimin oranı ise %37'den %34'e düşmüştür. Kâr payı dağıtımı hususunda da olumlu tutuma sahip olanların oranının en küçük grubu oluşturması (%25) manidardır. Elde edilen bulgular çerçevesinde deneklerin, katılım bankalarına yönelik tutumları ile kâr payı dağıtmalarına yönelik tutumları arasında bazı farklar tespit edilmiştir. 15 katılımcının iki görüşü arasında tutarsızlık söz konusudur. Bu durum ise deneklerin, katılım bankalarına yönelik güçlü ve tutarlı bir tutum oluşturamadıklarına yordanabilir. Örneklemin katılım bankaları ve kâr payı konusundaki tutumları, birikimlerini nasıl değerlendirdikleri konusundaki bulgularla da benzeşmektedir. Katılımcıların sadece %18'i birikimlerini katılım bankalarında değerlendirebileceğini ifade etse de yine de tek seçenek olarak düşünmemektedir. Bunun dışındaki katılımcılar ise döviz, altın, emlak gibi yatırım araçlarına yönelmektedir. Bu araştırmada elde edilen bu sonuçlar benzer çalışmalarla uyumludur.<sup>54</sup> Katılımcıların, katılım bankaları, kâr payı ve birikimlerini değerlendirme boyutlarında elde edilen bulgular çerçevesinde, sadece %18'lik bir kesim tarafından katılım bankalarının kabul edildiği ve desteklendiği söylenebilir.

## 2. İnanç ve Davranış Arasındaki Bilişsel Çelişki

Bir devlet üniversitesinin akademik kadrosu üzerinde yapılan bu araştırmada katılımcıların dindarlık düzeyleri, faiz, katılım bankası ve faizli

<sup>53</sup> Bk. İshak Emin Aktepe, *Sorularla Katılım Bankacılığı* (İstanbul: TKBB Yayınları, 2013); İshak Emin Aktepe, *Katılım Finans* (İstanbul: TKBB Yayınları, 2017).

<sup>54</sup> Kızıltepe - Yardımcıoğlu, "Diyanet Personelinin Faiz Hassasiyeti Üzerine Bir Araştırma", 172-225.

kredi kullanımı konularındaki tutumları ele alınmıştır. Araştırma bulguları bütüncül olarak değerlendirildiğinde katılımcıların büyük bir çoğunluğunun faize karşı olumsuz tutumları olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bununla birlikte katılımcıların ağırlıklı ortalamasının katılım bankalarına yönelik tutumları da olumsuzdur. Kredi kullanma konusunda ise; katılımcıların nispeten küçük bir grubu (%22) bankalardan kredi kullanılmasını kısmen veya tamamen uygun görürken, araştırmaya katılan deneklerin %51'i ev, araç veya nakit ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla kredi kullanmıştır. Bu kredilerin bir kısmı katılım bankalarından kullanılırken bir kısmı ise faizli sistemle çalışan bankalardan tedarik edilmiştir. Katılımcıların ağırlıklı bir kısmı katılım bankalarını şüpheli ve/veya diğer bankalarla aynı şekilde değerlendirdikleri dikkate alındığında, çeşitli ihtiyaçları için kredi kullanan bireylerin inançları ile davranışları arasında çelişkili bir durumun ortaya çıktığı söylenebilir. Bu çerçevede deneklerin, katılım bankalarına yönelik tutumlarını açıkladığı ifadeler arasında, Festinger'in ileri sürdüğü gibi "uyumsuzlukları azaltıcı" bir kısım bilgiler verdiği görülmektedir.

Günümüz toplumunda bireylerin bir kısım finansal ihtiyaç ve beklentiler içerisinde olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Yardımlaşma kültürünün de büyük oranda ortadan kalktığı günümüzde, insanların finansal talep ve ihtiyaçlarını karşılamak için önünde bulunan seçenekler çok azdır. Bu seçeneklerden biri olarak kabul edilen katılım bankaları ise bir taraftan diğer bankalardan yüksek maliyetler çıkarması, diğer taraftan işlemleri itibarıyla faizli bankalara benzemesi ve dolayısıyla dindar toplumun, katılım bankalarının İslami sınırlar içerisinde olduklarına yönelik yaygın bir şüpheye sahip olmalarına yol açmaktadır. İhtiyaç olarak gördüğü bir kısım finansal taleplerini inançlarına uygun bir yolla gideremeyen bireyin inancı ile davranışı arasında uyumsuzluğun olması doğaldır. Katılımcıların inançları ile davranışları arasındaki uyumsuzlukları azaltmaya yönelik, Festinger'in teorisine uygun olarak, "zor durumda kalınca son çare", "sistem, hayat şartları zorluyor" şeklinde ifadeleriyle, faize yönelik olumsuz tutumlarını değiştirmeden, "zorunluluğu" gerekçe göstererek inancı ile davranışı arasındaki uyumsuzluğu gidermeye çalıştıkları söylenebilir. Ayrıca bazı katılımcıların, katılım bankalarının diğer bankalardan yüksek maliyetle finansman desteği verdiği, teorik yönden İslami gibi görünmesine rağmen fiiliyatta faizli bankalardan farkının olmadığı gibi eleştiriler de uyumsuzluğu azaltmaya yönelik ifadeler kapsamında değerlendirilebilir. Bazı katılımcıların ise "ilk evi almayı" zaruret çerçevesinde değerlendirerek, inancı ile davranışı arasındaki uyumsuzluğu azaltma çabası içinde olduğu gözlenmektedir.

Netice itibariyle günümüz Müslüman bireylerin, bir taraftan karşılaştığı finansal taleplerini İslami esaslar çerçevesinde karşılayabileceği, şeffaf, güvenilir, sömürülmediği imkanların bulunmaması ve bugünkü mevcut katılım bankalarına tam manasıyla güvenememeleri, diğer taraftan hayatlarında karşılaştıkları finansal zorlukları aşma ve ihtiyaçlarını uygun maliyetlerle giderme arzusu, tutumlarının öğeleri arasında uyumsuzluğa yol açtığı söylenebilir. Bu araştırmanın elde ettiği bulgular, katılımcıların ortaya çıkan bilişsel çelişkiden rahatsızlık hissettiklerini ve bu çelişkiyi gidermek için bir motivasyon kazandıklarını göstermektedir. Bu araştırma ile ortaya çıkan bilişsel çelişki ve katılımcıların bilişsel çelişkiyi ortadan kaldırma sürecindeki yönelimleri, Festinger tarafından ileri sürülen “bilişsel çelişki” kuramıyla uyumludur.

### Sonuç

Çeşitli akademik unvanlarda görev yapan bir örneklem grubu üzerinde yürütülen bu çalışmada şu sonuçlar elde edilmiştir: Araştırmaya katılan örneklemin öznel dindarlık algısının yüksek olduğu tespit edilmiş, çoğunluğunun faize yönelik olumsuz inanç ve tutuma sahip olduğu anlaşılmıştır. Katılımcıların yaklaşık yarısına yakınının şüphe ve bilişsel uyumsuzluk yaşadığı sonucuna varılmıştır. Bu şüphe ve uyumsuzlukların bireylerin ruhsal dünyasında dengeyi bozduğu, rahatsızlık ve gerilime yol açtığı görülmüştür. Bunun neticesinde ise katılımcıların bilişsel uyumsuzluğu ortadan kaldırmaya ve tekrar dengeyi sağlamaya yönelik bazı rasyonelleştirmelere yöneldiği tespit edilmiştir.

Multidisipliner bir yaklaşımla ele alınan bu araştırma, bilgileri doğrudan toplumdaki alması bakımından önemlidir. Katılım bankaları ve ilgili kurumlar bu araştırma sonuçlarından yararlanarak toplumun ruh sağlığına olumlu tesirler oluşturacak farklı finansal politikalar belirleyebilir. Bu araştırma aynı zamanda bundan sonra yapılacak çalışmalara da ışık tutacaktır. Bu çalışma, kullanılan mülakat protokolü ve örnekleme ile sınırlıdır.



### KAYNAKÇA

AAOIFI (Faizsiz Finans Kuruluşları Muhasebe ve Denetleme Kurumu). *Faizsiz Finans Standartları*. Trc. Sabahattin Zaim Üniversitesi. İstanbul: TKBB Yayınları, 2018.

AKTEPE, İshak Emin. *İslam Hukuku Çerçevesinde Finansman ve Bankacılık*. İstanbul: Yedirenk, 2010.

- AKTEPE, İshak Emin. *Katılım Finans*. İstanbul: TKBB Yayınları, 2017.
- AKTEPE, İshak Emin. *Sorularla Katılım Bankacılığı*. İstanbul: TKBB Yayınları, 2013.
- AL-JARHİ, Mabid Ali - Al Rawashdeh, Osamah - Anjum, Muhammed Iqbal - Azid, Toseef - Bayındır, Servet - Canbaz, Muhammet Fatih - Çonkâr, M. Kemalettin - Durmuş, Abdullah - Erdem, Ekrem - Günay, H. Mehmet - Hamza, Hichem - Jedidia, Khoutem Ben - Khan, M. Fahim - Kızıltepe, Kadir - Qureshi, Muhammad Azeem - Yardımcıoğlu, Fatih. *İslâm İktisadı Perspektifinden Faiz*. Ed. Taha Eğri - Zeyneb Hafsa Orhan. Trc. Gülnihal Kafa. İstanbul: İktisat Yayınları, 2018.
- ALRİFAİ, Tariq. *İslami Finans ve Yeni Finansal Sistem*. Trc. Barış Satılmış. Ankara: Buzdağı Yayınevi, 2017.
- BAYINDIR, Abdülaziz. *Ticaret ve Faiz*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2016.
- BAYINDIR, Servet. "Katılım Bankacılığı İçin Yeni Bir Ürün Olarak Mal Emtia Vadeli İşlem Sözleşmeleri ve Fikhî Açından İncelenmesi". *Finansal Yenilik ve Açılımları ile Katılım Bankacılığı*. 155-206. İstanbul: Türkiye Katılım Bankaları Birliği, 2009.
- BAYINDIR, Servet. *Fikhî ve İktisadî Açısından İslâmî Finans-2 Para ve Sermaye Piyasaları*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2015.
- BAYINDIR, Servet. *İslâm Hukuku Penceresinden Faizsiz Bankacılık*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005.
- BAYMUR, Feriha. *Genel Psikoloji*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1993.
- BULUT, H. İbrahim - Er, Bünyamin. "Katılım Bankacılığında İki Yeni Finansal Teknik Önerisi: Mudaraba-Risk Sermayesi Yatırım Ortaklıkları ve Mudaraba-Risk Sermayesi Yatırım Fonları". *Finansal Yenilik ve Açılımları ile Katılım Bankacılığı*. 11-75. İstanbul: Türkiye Katılım Bankaları Birliği, 2009.
- CANBAZ, Mustafa. *Katılım Bankacılığı*. İstanbul: Beta Basım Yayım, 2016.
- CÜCELOĞLU, Doğan. *İnsan ve Davranışları*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2006.
- ÇUBUKÇUOĞLU, Mehmet Emre - Haşiloğlu, Selçuk Burak. "Dindarlık Olgusunun Satınalma Davranışı Faktörleri Üzerinde Etkisi". *Tüketici ve Tüketim Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Haziran 2012): 1-18.
- DALGIN, Nihat. *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular 2*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- DESÛKÎ, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe. Hâşiyetü'd-

- Desûkî ale'ş-Şerhî'l-kebîr. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- DURMUŞ, Abdullah. "İslâm Hukuku Açısından Günümüz Kredi ve Finansman Yöntemleri", *İslâmi İlimlerde Metodoloji-III İslâm Hukuku Açısından Tarihten Günümüze Kredi ve Finans Yöntemleri*. 57-109. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- EİSER, J. Richard. *Social Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- FESTİNGER, Leon. *A Theory of Cognitive Dissonance*. California: Stanford University Press, 1957.
- FRİTZ, Roschelle L. – Vandermause, Roxanne. "Data Collection via In-Depth Email Interviewing: Lessons From the Field". *Qualitative Health Research* 28/10 (2018): 1640-1649.
- GÜNAY, Hacı Mehmet. "İslâm Hukukunda Akit Teorisi Bağlamında Çağdaş Finansman Enstrümanlarından Murâbaha Uygulamaları". *Fikhî Açından Finans ve Altın İşlemleri*. Ed. Halit Çalış. 207-227. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- HACAK, Hasan. "Birinci Müzakere". *Fikhî Açından Finans ve Altın İşlemleri*. Ed. Halit Çalış. 231-242. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- HAWKİNS, Janice E. "The Practical Utility and Suitability of Email Interviews in Qualitative Research". *The Qualitative Report* 23/2, How To Article 3, (2018): 493-501.
- HEİDER, Fritz. "Attitudes And Cognitive Organization". *The Journal of Psychology*. 21 (1946): 107-112.
- HOGG, Michael A. – Vaughan, Graham M. *Sosyal Psikoloji*. Trc. İbrahim Yıldız-Aydın Gelmez. Ankara: Ütopya, 2017.
- İBN KUDÂME, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn el-Makdisî. el-Muğnî. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1405.
- İBN RÜŞD, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid. 6. Baskı. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1982/1402.
- İNCEOĞLU, Metin. *Tutum Algı İletişim*. İstanbul: Beykent Üniversitesi Yayınları, 2010.
- JUPP, Victor. *The Sage Dictionary of Social Research Methods*. London: SAGE Publications Ltd, 2001.
- KAĞITÇIBAŞI, Çiğdem - Cemalcılar, Zeynep. *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar*. İstanbul: Evrim Kitabevi, 2014.
-

- KALLEK, Cengiz. "Mudârebe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 359-363. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- KARADÂĞĪ, Ali Muhyiddin. *İslam İktisadına Giriş*. Trc. Abdullah Kahraman. İstanbul: İktisat Yayınları, 2018.
- KARAMAN, Hayreddin. *İş ve Ticaret İlmihali*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- KARTOPU, Saffet – Hacıkeleşoğlu, Hızır. "Dindarlık Eğiliminin Kimlik Duygusu Kazanımındaki Rolü". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/29 (Ağustos 2016):244-268.
- KÂSÂNÎ, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâiü's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986/1406.
- KHAN, Muhammed Akram. *İslam İktisadının Meseleleri Güncel Durum ve Geleceğin Bir Analizi*. Trc. Sercan Karadoğan. İstanbul: İktisat Yayınları, 2018.
- KIZILGEÇİT, Muhammed. "Dindarlık Üzerine Meta-Analitik Bir Çalışma Doğu Karadeniz Örneği". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (Nisan 2016): 1143-1163.
- KIZILKAYA, Necmettin. "Modern Dönemde Faizsiz Bankacılık ve Fıkhî İşleyişi". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (Ekim 2012): 135-150.
- KIZILTEPE, Kadir – Yardımcıoğlu, Fatih. "Diyanet Personelinin Faiz Hassasiyeti Üzerine Bir Araştırma". *IJSEF* 3/2 (Temmuz 2017): 172-225.
- KUREŞÎ, Enver İkbâl. *Faiz Nazariyesi ve İslâm*. Trc. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1966.
- NEVEVÎ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, ts.
- ORMAN, Sabri. "Modern İktisat Literatüründe Para, Kredi ve Faiz". *Para Faiz ve İslâm*. 11-84. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- ÖZEN, Ercan – Şenyıldız, Leyla – Akarbulut, Kenan. "Faizsiz Bankacılık Algısı: Uşak İli Örneği". *Journal of Accounting, Finance and Auditing Studies* 2/4 (2016): 1-19.
- PEKDEMİR, Şevket. "İslâm Hukuku Açısından Para Borçlarında Cezâî Şart". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 23 (Nisan 2014): 129-156.
- PEKDEMİR, Şevket. *İslâm Hukukunda Sözleşmelerde Cezâî Şart*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- ROKEACH, Milton. "The Nature Of Attitudes". *International Encyclopedia Of The Social Sciences*. Ed. David L. Sills., Vol. 1, 449-458. United States Of





Raporu.

[http://www.tkbb.org.tr/Documents/Yonetmelikler/TKBB\\_2017\\_TR-Final.pdf](http://www.tkbb.org.tr/Documents/Yonetmelikler/TKBB_2017_TR-Final.pdf).

ULUDAĞ, Süleyman. *İslâm'da Faiz Meselesine Yeni Bir Bakış*. 2. Baskı. İstanbul: Dergah Yayınları, 1998.

UYVAL, Veysel. *Din Psikolojisi Açısından Dini Tutum Davranış ve Şahsiyet Özellikleri*. İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996.

YANIK, Ramazan – Sumer, Serpil. “Katılım Bankacılığı Sisteminin İlahiyat Fakültesi Akademisyenleri Tarafından Değerlendirilmesi: Atatürk Üniversitesi Örneği”. *International Congress of Islamic Economy, Finance and Ethics Tam Metin Bildiriler Kitabı*. Ed. Seyfettin Erdoğan - Ayfer Gedikli - Durmuş Çağrı Yıldırım. 52-62. Pazıl Reklam, Danışmanlık, Matbaa ve Organizasyon, 2018.

YANPAR, Atila. *İslâmi Finans İlkeler Araçlar ve Kurumlar*. 2. Baskı. İstanbul: Scala Yayıncılık, 2015.

YILDIRIM, İsmail – Çakar, Recep. “Katılım Bankacılığı Kullanımını Etkileyen Faktörlere Yönelik Bir Araştırma”. *Global Business Research Congress (GBRC - 2016)*. Vol.2, 552-563.

YÜKSEL, Serhat. “İslami Bankacılıkta Fon Toplama / Fon Kullandırma Yöntemleri ve İslami Finansmanda Sukuk”. *İslam Ekonomisi ve Finansı*. Ed. Seyfettin Erdoğan – Ayfer Gedikli – Durmuş Çağrı Yıldırım. 175-193. İstanbul: Umuttepe Yayınları, 2016.

ZAİM, Sabahattin. “Özel Finans Kurumlarının Sağlıklı Çalışabilmesi İçin Evvela İnsan Modelinin Oluşması Gerekir”. *Türkiye’de Özel Finans Kurumları Teori ve Uygulama*. 163-176. İstanbul: Albaraka Türk Yayınları, 2000.



## THE ATTITUDES OF ACADEMICS FOR THE INTEREST AND INTEREST-FREE BANKING

✉ Yahya TURAN<sup>a</sup>

✉ İslam DEMİRÇİ<sup>b</sup>

### Extended Abstract

Interest is strictly prohibited in the basic sources of Islamic religion. However, in today's societies, people need financial institutions to meet their daily needs, to evaluate their savings or to realize some of their needs and expectations. In this sense, institutions that claim to offer interest-free finance services to respond to the financial needs and demands of Muslim individuals have taken their place in Muslim societies. "Special Finance Institutions" have begun to offer services under the name of today's "participation banks" in Muslim county, Turkey. However, it is observed that the participation banks operating in our country have a very low share in the banking sector when the number of branches and the funds they collect and the funds they use are evaluated. It can be thought that many factors play a role over these attitudes, with the preferences of banks that make interest and other transactions to the participation banks working with interest-free principles.

The contradictions and discrepancies between individual attitudes and attitudes that express the way a person reacts to a psychological object or situation can cause some tension and unrest in the individual's spiritual life. From this point of view, an individual who believes that the interest is forbidden in a Muslim society will be able to evaluate his / her accumulation in the interest-based financial institutions or meet the financing needs and this will create a conflict between his beliefs and behaviors. In this case, tension and restlessness can prevail in the spiritual life of an individual. It is thought that this research, which aims to describe the conformity and discrepancies between interest-bearing attitudes in the Muslim Turkish

---

<sup>a</sup> Asst. Prof., Ordu University, yahyaturans@gmail.com

<sup>b</sup> Asst. Prof., Giresun University, islamdemirci@hotmail.com

society and the elements of these attitudes, and if there is a discrepancy between the attitudes or component of the attitudes by Festinger's cognitive dissonance theory, to examine this within the framework will give important contributions to the literature.

A structured-interview form was used and 51 academicians from a state university participated in the study. The interview protocol consists of two parts, which are open-ended questions, which were asked to answer the questions of the research and the factual questions. The interview form was delivered to the participants via e-mail and the participant completed the form voluntarily.

Based on the data obtained, it was found that the participants' perceptions of subjective religiosity are high, indicating that all participants perceive themselves as religious at 4 or more levels. Approximately half (45.1%) of the participants stated that they used financing from a financial institution. Of these participants, 52% used financing for the home, 26% for the vehicle and 22% for the need.

It was concluded that four groups were formed from the most negative attitude to the most moderate attitude. Forty-six percent of the respondents stated that the interest was forbidden, while 23% of them showed a negative attitude even if they did not use the phrase haram. 10% of the most moderate group; "maturity difference", "profit", "share paid to prevent the loss of value", such as statements with a more moderate attitude towards interest.

When the participants' attitudes towards the use of financing from participation banks and the attitudes of participation banks to distribute dividends are considered, only 18% of the respondents have a positive attitude towards participation banks, while 41% they evaluate the same the participation banks with other banks.

On the subject of the use of loans from banks with interest rates; It is understood from the statements that 22% of the participants appropriate the use of interest finance partially or fully. According to the findings, it can be concluded that the participants except who have positive attitudes towards participation banks for 18% have doubts and cognitive dissonance. Participants are thought to have had some motivation to eliminate suspicion and cognitive incompatibility in accordance with Festinger's proposed theory. Some participants tend to reduce cognitive disagreements with the expressions that it is not possible to avoid the interest system in today's conditions, while some participants tended to improve cognitive disagreements with the motivation to increase the information that is

compatible with rationalizations and to reduce information that is incompatible.

This study is limited to the sample group, the study period and the data collection tools, indicating that the findings can contribute to the service delivery of participation banks. Understanding the expectations, doubts, and conflicts of the target groups and taking measures to eliminate them will enable the protection of society's mental health and increase the satisfaction on the other hand. Further, this study can also provide data for other studies on the same subject.

**Keywords:** Psychology of Religion, Islamic Jurisprudence, Participation Bank, Attitude, Cognitive Dissonance Theory.





*bilimname XXXIX, 2019/3, 285-320*  
Geliş Tarihi: 08.11.2019, Kabul Tarihi: 01.12.2019, Yayın Tarihi: 23.12.2019  
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.644502>

## THOMAS AQUINAS'IN *DE AETERNIATE MUNDI* (ÂLEMİN EZELİLİĞİNE DAİR) RİSALESİNİN DEĞERLENDİRMESİ

© Mehmet Ata AZ<sup>a</sup>

### Öz

Âlemin ezeliyeti/hâdisiyeti meselesi, kadim dönemlerden beri tartışılan gelen önemli felsefi/teolojik problemlerden biri olmuştur. Âlemin ezeliyeti/hâdisiyetine dair karşıt görüşlerinin arka planında âlemin kaynağına ilişkin zıt denebilecek felsefi ve teolojik farklı iddiaların bulunmasıdır. Âlemin bir başlangıcı olup olmadığı sorusunun yanıtının farklılaşmasının arka planında, varlığın nasıl mevcudiyet kazandığına dair felsefi, dini ve bilimsel görüşlerin farklılaşması yatmaktadır. Çalışmamızda, âlemin ezeliyeti/hâdisiyeti meselesini, önemli orta çağ düşünürlerinden Thomas Aquinas'ın *De Aeternitate Mundi* (Âlemin Ezeliğine Dair) risalesi bağlamında tespit etmek ve değerlendirmekle sınırlı olacaktır. Çalışmanın sonuna tercümesini eklediğimiz risalede Aquinas, bir teologdan ziyade bir filozof gibi âlemin ezeliyetini imkân dahilinde görmekte ve buna dair rasyonel izahlar getirmekte; ezeli yaratılmış âlem anlayışının mantıksal bir çelişki gerektirmeyeceğini savunmaktadır. Aquinas, âlemin yoktan yaratıldığının aklen izah edilebileceğini ancak âlemin zamansal bir başlangıcının olduğunun rasyonel zeminde kanıtlanamayacağını iddia ederek, bir yandan âlemin zamansal yaratılmışlığının rasyonel olarak temellendirilebileceğini savunan Bonaventure gibi dönemin teologlarından; diğer yandan da âlemin ezeli olduğunu ve bunun rasyonel şekilde izah edilebileceğini iddia eden meslektaşları Brabantlı Siger'den farklılaşmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Din Felsefesi, Aquinas, Âlem, Ezelik, Zamansal Yaratma, Ezeli Yaratma, Yoktan Yaratma.



### AN EVALUATION ON *DE AETERNIATE MUNDI* BY THOMAS AQUINAS

The issue of eternity/temporal creation of the world has been one of the major philosophical/theological problems that have been discussed since ancient

<sup>a</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, mehmetataaz@gmail.com

times. In the background of the opposing views of the eternity/temporal creation of the world is that there are different philosophical and theological claims about the origin of the world. Behind the differentiation of the answer to the question of whether the world has a beginning is the differentiation of philosophical, religious and scientific views on how existent acquired its existence. In our study, it will be limited to identifying and evaluating the opinions of the important medieval thinkers Thomas Aquinas in the context of *De aeternitate Mundi (On the Eternity of the World)*. In the treatise, Aquinas treat the eternity of the world issue as a philosopher rather than a theologian and provides rational explanations and he argues that the eternal conception of the created world does not require a logical contradiction. Aquinas by arguing that the creation of the world from ex nihilo can be explained by reason, but that the temporal creation of the world cannot be proved on a rational basis on the one hand, differs from Bonaventure, who argues that the temporal creation of the world can be rationally grounded; on the other hand, he differs from his colleague of the Belgian Siger, who claims that the world is eternal and that it can be explained rationally.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



### Giriş

Latin düşüncesinde âlemin ezeliği meselesi bir yandan Platon, Aristo ve Boethius gibi düşünürlerin görüşleri; diğer yandan İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd gibi Müslüman filozofların tercüme edilen eserleri bağlamında âlemin ezeliği (kıdemi) ve hudûsu meselesi Tanrı'nın kudretinin nelere taalluk edebildiği, yaratmanın ilahi iradeye bağlı olarak mı yoksa ilahi tabiat gereği mi gerçekleştiği vb. felsefi olduğu kadar teolojik yönü olan sorular çerçevesinde tartışılmaktaydı. Âlemin, -canlı-cansız, maddi-gayri maddi vb.- bir bütün olarak ezelden beri mi var olduğu, ezelde mi yaratıldığı yoksa belirli bir zamanda sonradan mı yaratıldığı hususu âlemin ezeliği/hudûsu bağlamına gerek İslam gerekse Latin düşünürleri arasında tartışma konusu olmuştur. İslam düşüncesinde ilk dönem kelimciler Tanrı'nın kudreti ve yaratma sıfatını esas alarak Tanrı'nın ezeliğine halel getirmeyecek şekilde âlemin sonradan yoktan yaratıldığını; İbn Sina gibi bazı filozoflar Aristo'nun âlemin oluşumuna dair görüşlerinden hareketle âlemin ezeliğini (Tanrı'nın zati önceliğini), İbn Rüşd gibi filozoflar da âlemin ezeliği kadar hadisliğine dair delillerin bedihi olmaktan uzak olduğunu savunmuşlardır. Müslüman düşünürlerin eserlerinin Latince'ye tercümesiyle birlikte âlemin ezeliği meselesi Latin filozof ve teologları arasında Paris Üniversitesi başta olmak

üzere hararetle tartışılan ve farklı görüşlerin savunulduğu önemli bir probleme dönüşmüştür.<sup>1</sup> Paris Üniversitesi'nde etkili tarikatlardan biri Fransiskanların önemli bir temsilcisi olan Bonaventure, âlemin ezeli olduğu iddiasının âlemin sonradan yoktan yaratıldığı şeklinde Katolik öğretiyi bağdaşmadığı gerekçesiyle reddederken,<sup>2</sup> üniversitede etkili olan Dominikan tarikatının temsilcisi Aquinas ise âlemin rasyonel temellendirmelere bağlı olarak zamansal başlangıç olmaksızın ezeli âlem anlayışının imkânını savunmuştur. 1215 yılında yayımlanan 4. Lateran Konsili'nde âlemin hâdisliği inancının savunulması,<sup>3</sup> 1270 ve 1277 yılında yayınlanan Kınama'larda âlemin ezeliği görüşünün heretik inanç olarak tanımlanması ve yasaklanması söz konusu tartışmanın taraflar arasında hararetle tartışıldığına önemli bir göstergesidir.<sup>4</sup> Âlemin ezeliği/hâdisliği meselesindeki tartışılan temel hususlar, âlemin ezeliği veya hâdisliğinin rasyonel olarak temellendirilmesinin mümkün olup olmadığı, yaratılmış âlemin zamansal bir başlangıcının olup olmadığı ile yaratılmış ezeli âlem anlayışının çelişki gerektirip gerektirmediğidir.<sup>5</sup>

Biz bu çalışmamızda, Aquinas'ın -çalışmanın sonuna risalenin tercümesini eklediğimiz- *Âlemin Ezeliğine Dair* (De Aeternitate Mundi)

<sup>1</sup> Muammer İskenderoğlu, *Fakhr Al-Din Al-Râzî and Thomas Aquinas on the Question of the Eternity of the World* (Leiden: Brill, 2002), 128-30. İbn Rüşd ve Aquinas'ın âlemin kıdemine dair görüşlerinin karşılaştırması için bkz. Özcan Akdağ, *İbn Rüşd, İbn Meymûn ve Aquinas Bağlamında Âlemin Ezeliği Problemi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019).

<sup>2</sup> Francis J. Kovach, "The Question of the Eternity of the World in St. Bonaventure and St. Thomas Aquinas -A Critical Analysis", *The Southwestern Journal of Philosophy* 5/2 (1974), 148-49; Fransiskan tarikatı mensubu ve Aquinas'ın meslektaşısı olan Dacialı Boethius, De Aeternitate Mundi adlı eserinde âlemin ezeliği kadar zamansal bir başlangıcı olduğu iddiasının da rasyonel temellendirmelerden hareketle izah edilemeyeceği tezini ileri sürmüştür. Zira bunu yapabilmek için ilahi iradenin nasıl işlediğini izah edilmesi gerekecektir, ki bu imkânsızdır. Dolayısıyla âlemin ezeliğini kanıtlamak isteyen biri -her ne kadar bu mesele imanın konusu olsa da- rasyonel izahları takip etmek zorundadır; aksi takdirde çelişkiden kaçınması mümkün olmayacaktır. Bkz. Malcolm De Mowbray, "The De Aeternitate Mundi of Boethius of Dacia and the Paris Condemnation of 1277", *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 73/2 (2006), 208 vd.; diğer bir önemli ilk dönemlerde Duns Scotus da bu konuda Aquinas'ı takip etmektedir. Ancak sonraki eserlerinde Scotus, bu görüşünden vazgeçmiştir. Daha geniş bilgi için bkz. Özcan Akdağ, "Âlem Ezeli Midir? Duns Scotus'un Yaklaşımı Üzerine Bir İnceleme", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/22 (2019), 219.

<sup>3</sup> Steven E. Baldner, and William E. Carroll (trans.), *Aquinas on Creation: Writings on the 'Sentences' of Peter Lombard, Book 2, Distinction 1, Question 1* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1st ed., 1997), 25.

<sup>4</sup> John F. Wippell, "The Condemnation of 1270 and 1277 at Paris", *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 7 (1977), 179-83.

<sup>5</sup> İskenderoğlu, *Fakhr Al-Din Al-Râzî and Thomas Aquinas on the Question of the Eternity of the World*, 131.

risalesi bağlamında Aquinas'ın âlemin yaratıldığı ve zamansal bir başlangıca sahip olduğu iddiasının rasyonel olarak temellendirilemeyeceği ancak vahiyle bilinebileceği görüşünü değerlendirdikten sonra yaratılmış ezeli âlem anlayışını temellendirmek için geliştirdiği argümanların rasyonel geçerliliğini tespit etmeğe çalışacağız.

### A. Risalenin Yazım Tarihi

Aquinas'ın, âlemin ezeliğinin imkânı meselesini ele aldığı risaleyi tam olarak ne zaman kaleme aldığı tartışma konusu olmuştur. Aquinas'ın risalenin girişinde yazım tarihine dair bilgi vermemiş olması, risalede savunulan görüş ve tesis edilen argümanlardan hareketle iki farklı görüşün ileri sürülmesine neden olmuştur. Bunlardan ilki, Aquinas'ın risaleyi tahmini 1250 yılında yazdığı yönündeyken; ikinci görüşe göre ise -ki bu daha güçlü olandır- yaşamının son dönemine doğru 1270 yıllarında yazdığıdır.<sup>6</sup> Aquinas'ın genel anlamda âlemin ezeliği meselesine dair görüşünün değişimi ve tarihsel gelişiminin doğru bir şekilde tespiti durumunda risalenin ne zaman yazıldığına dair daha kesin bir tarih verilebilir. Mesela risaledeki "*Dahası, Tanrı'nın kendisiyle birlikte eş zamanlı var olacak sonsuz sayıdaki şeyleri nedenleyemeyeceği henüz kanıtlanamamıştır.*"<sup>7</sup> ifadesinin Aquinas'ın nihai görüşüyle çeliştiğini savunanlar kadar, bu ifadenin Aquinas'ın konuya dair kesin bir hüküm koymaktan çekindiği veya var olan görüşünün revize edilmesi gerektiğini düşündüğü şeklinde yorumlayanlar olmuştur.<sup>8</sup>

Pierre Mandonnet, Martin Grabmann, Franz Pelster ve A. Walz gibi araştırmacılar, doğrudan ikna edici izahlar göstermeksizin Aquinas'ın risaleyi -İbn Rüşdçü akımlar ve heretik görüşleriyle mücadele etmek amacıyla ikinci defa Paris Üniversitesi'ne gelerek, âlemin ezeliği meselesinde Katolik inancına sahip olanın benimsemesi gereken görüşün ne olduğunu ortaya koymak amacıyla- yaşamının son dönemlerinde yaklaşık olarak 1270-1271 yılları arasında yazdığını ileri sürerken;<sup>9</sup> diğer bazı araştırmacılar ise 1271

<sup>6</sup> Thomas P. Bukowski, "An Early Dating for Aquinas' De aeternitate mundi", *Gregorianum* 51/2 (1970), 277 vd.; James A. Weisheipl, "The Date and Context of Aquinas' De Aeternitate mundi", içinde *Graceful Reason: Essays in Ancient and Medieval Philosophy Presented to Joseph Owens*, CSSR, Lloyd P. Gerson (ed.) (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1983), 240-50.

<sup>7</sup> Aquinas, *Âlemin Ezeliği Üstüne*, prg.19.

<sup>8</sup> Bukowski, "An Early Dating for Aquinas' 'De aeternitate mundi'", 277.

<sup>9</sup> J. F. Wippell, "Thomas Aquinas on the Possibility of the Eternal Creation", içinde Wippell, J. F., "Thomas Aquinas on the Possibility of the Eternal Creation", içinde *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Washington D.C., Catholic University of America Press, 1984),



yılına başlangıcında kaleme aldığını savunmuşlardır.<sup>10</sup> Brady, Aquinas'ın risalesini doğrudan John Pecham'ın âlemin ezeliğine dair görüşlerini reddetmek amacıyla yazdığını savunmuştur.<sup>11</sup> Bukowski, bir yandan Bonaventure'nin âlemin ezeliğine dair görüşlerini eleştirmek için kaleme alınmasından; diğer yandan da, risalesinin *Summa Theologica*, *Sententia* ve *Summa Contra Gentile* ile olan benzer ve farklılıklarından hareketle eserin büyük bir olasılıkla *Summa Theologica* ve *Summa Contra Gentile*'den önce kaleme alındığı çıkarımında bulunmuştur.<sup>12</sup> Öte yandan doğrudan belirli bir filozof ya da teoloğa karşı değil de âlemin ezeliği meselesinde görüşlerini tasvip etmediği muhtelif meslektaşlarının iddialarını eleştirmek için kaleme alındığını savunan Wippel ve Weisheipl ise Aquinas'ın risalede savunduğu görüşün, daha önceki eserlerden farklılaşması nedeniyle Aquinas'ın görüşlerini revize ettiğinin göstergesi olarak yorumlamışlardır.<sup>13</sup>

Bu bağlamda Bukowski, Aquinas'ın risalesinde eleştirdiği Bonaventure'nin âlemin ezeli yaratma anlayışının yanlışlığını savunduğu *Sententia* (1248-55) eserinin yazım tarihi ile Paris Üniversitesi'nde çalıştığı yıllar göz önünde alarak, Aquinas'ın risalesini daha erken dönemlerde (1259 ya da daha erken bir tarihte) yazdığı sonucuna varmıştır.<sup>14</sup> Bukowski, Aquinas'ın risalesi ile söz konusu meseleyi tartıştığı diğer eserlerindeki görüşleri arasında bazen uyumsuzluk olabileceği uyarısında bulunmuştur. Aquinas'ın risalede Bonaventure'nin âlemin ezeliğine dair görüşlerini, diğer eserlerinde ise Augustinusçu düşünürlerin âleme ilişkin iddialarını eleştirmesi nedeniyle Aquinas'ın argümanları arasında çelişki varmış gibi görünmektedir.<sup>15</sup> Maksudı daha da somutlaştırmak adına, âlemin ezeliği meselesinin ele alınmasında Augustinus'un etkisinde yazılmış risale ile diğer metinlerden *Sententia* (1254-56) ve *Summa Theologica* (1266 ve sonrası) arasındaki fark örnek gösterilebilir. Aquinas, Augustinus'un etkisinde kalarak

191-214; J. B. M. Wissink, (ed.), *The Eternity of the World in Thought of Thomas Aquinas and His Contemporaries* (Leiden: Brill, 1990).

<sup>10</sup> Bukowski, "An Early Dating for Aquinas' 'De aeternitate mundi'", 277-79.

<sup>11</sup> Ignatius Brady, "John Pecham and the Background of Aquinas's De aeternitate mundi", içinde, *Saint Thomas Aquinas, 1274-1974: Commemorative Studies*, Armand A. Maurer (ed.) (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1974), Vol. II, 141-54.

<sup>12</sup> Bukowski, "An Early Dating for Aquinas' 'De aeternitate mundi'", 300-3; P. Thomas Bukowski, "J. Pecham, T. Aquinas, et al., on the Eternity of the World", *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 46 (1979), 216 vd.

<sup>13</sup> John F. Wippel, "Did Thomas Aquinas Defend the Possibility of an Eternally Created World? (The De aeternitate mundi Revisited)", *Journal of the History of Philosophy* 19/1 (1981), 36-7; Weisheipl, "The Date and Context of Aquinas' De Aeternitate mundi", 263, 270-71.

<sup>14</sup> Bukowski, "An Early Dating for Aquinas' 'De aeternitate mundi'", 302-3.

<sup>15</sup> Bukowski, "An Early Dating for Aquinas' 'De aeternitate mundi'", 282.

risalede âlemin ezeliği ihtimalini bazı açılardan kabul edilip bunun nasıl anlaşılması gerektiğini ele alırken, diğer iki eserde ise kesin bir şekilde âlemin ezeliğinin söz konusu olamayacağını iddia etmiştir; aksi takdirde ezeli kabul edilen âlem ezeli olan Tanrı ile eşdeğer olacaktır. Bu farklılıktan hareketle risalenin her iki eserden daha sonra yazıldığı çıkarımında bulunmak doğru olmayacaktır.<sup>16</sup>

Kanaatimizce, Bukowski'nin de ifade ettiği üzere, Aquinas'ın söz konusu risaleyi tam olarak hangi tarihte yazdığını tespit etmek mümkün olmamakla birlikte, ilk aşamada risalede savunduğu görüşün diğer eserlerinde âlemin ezeliği/hâdisliği meselesinde savunduğu görüşle ne ölçüde benzeştiği veya farklılaştığından; ikinci olarak da metnin üslubu, kullanılan felsefi ve teolojik kavramlardan; üçüncü olarak da risalede kim ve kimlerin görüşünü eleştirdiğinden ve risalenin yazıldığı dönemin tarihsel şartlarından hareketle hangi tarihte yazıldığına dair daha ikna edici bir sonuca ulaşılabilir.<sup>17</sup>

### B. Risalenin İçeriği

Aquinas risaleyi, Bonaventure ve onun gibi ezeli yoktan yaratmayı reddeden çağdaşlarını eleştirmek ve argümanlarına karşıt argümanlar tesis etmek amacıyla kaleme almıştır.<sup>18</sup> Risalede, Anselm, Boethius, Augustine ve Aristoteles'e görüşlerini desteklemek amacıyla referansta bulunurken; âlemin kıdemi meselesinde Latin düşünürlerini ve meslektaşlarını derinden etkileyen, 1270 ve 1277 yıllarında yayınlanan kınamalarda görüşleri sapkın olarak nitelendirilen İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi Müslüman filozoflara olumlu ya da olumsuz aleni atıfta bulunmaması dikkate değerdir.

Risalenin, genel anlamda içeriği ve argümanları göz önünde bulundurulduğunda, eleştirdiği kişileri doğrudan isim vermeden iddialarını ele alıp karşıt argümanlar geliştirerek eleştirmiş ve reddetmiştir. Aquinas, kendi görüşünü tesis ederken konuyu etraflıca ele alıp gelebilecek her bir

<sup>16</sup> Aquinas, *ST I*, q.46 a.2 obj.5, a.1; *On the Power of God*, q.3 a.14 obj.1-2; Augustine, *City of God XII*, cap.15, s. 345; Bukowski, "An Early Dating for Aquinas' 'De aeternitate mundi'", s. 282; Wippel, "Did Thomas Aquinas Defend the Possibility of an Eternally Created World? (The De aeternitate mundi Revisited)", 36-7.

<sup>17</sup> Bukowski, "An Early Dating for Aquinas' 'De aeternitate mundi'", 280.

<sup>18</sup> Bukowski, "An Early Dating for Aquinas' 'De aeternitate mundi'", 301. Aquinas'ın ezeli yaratma anlayışını savunup savunmadığına dair farklı görüşler bulunmaktadır. *On the Power of God* q.3, a.14 ile *De Aeternitate Mundi* çalışmalarında doğrudan âlemin ezeliğini ele almaktadır. Ancak Wippel, Aquinas'ın ezeli yaratmayı savunmadığını ileri sürerken; V. Veldhuijsen ise aksini savunmaktadır. Tartışmaya dair daha ayrıntılı bilgi için bkz. İskenderoğlu, *Fakhr Al-Dîn Al-Râzî and Thomas Aquinas on the Question of the Eternity of the World*, 154-55.

eleştiri ihtimalini yanıtlamak yerine doğrudan âlemin ezeliği meselesinde savunulan görüşleri ve dile getirilen itirazları ele alarak problemi çözüme kavuşturmaya çalışmıştır. Risalenin üslubu ve eleştirilen görüşler esas alındığında, muhataplardan birinin meslektaşı Bonaventure olduğu söylenebilir. Zira Bonaventure, “âlem, zaman içinde mi yoksa ezeli olarak mı yaratılmıştır?” sorusunu yanıtlarken, âlemin ezeliği ve hâdisliğini desteklemek için geliştirilen argümanları karşılaştırmalı olarak ele aldıktan sonra, âlemin yaratılmış olmasından dolayı zamansal bir başlangıcı vardır, ancak ezeli olanın zamansal başlangıcı bulunmamaktadır; hem yaratılmış olduğunun hem de ezeli olduğunun kabul edilmesi tamamen rasyonellikle çelişmektedir (*omnia est contra rationem*) şeklinde yanıtlamıştır. Buna göre, rasyonel argümanlardan ve dini metinlerden hareketle, zorunlu bir şekilde âlemin zamansal başlangıca sahip iken, ezeli olması ise imkânsızdır. İddiasını temellendirmek adına, felsefi ve teolojik gerekçelere dayalı altı farklı argüman tesis etmiştir. Söz konusu bu argümanlardan hareketle, akli melekesini çok iyi kullanamayan filozofun bile âlemin ezeliğinin irrasyonel bir iddia olduğunu görebileceğini ileri sürmüştür.<sup>19</sup> Bonaventure'nın âlemin hem yoktan hem sonradan yaratıldığı hem de ezeli olduğunu aynı anda kabul etmenin çelişki gerektirmesi nedeniyle savunulamayacağı görüşünün aksine Aquinas risalede, âlemin sonradan yoktan yaratılması ile ezeli kabul edilmesinin çelişkiye neden olmayacağını ileri sürmüştür. Aquinas, âlemin ezeli yoktan yaratma anlayışının, Bonaventure'nın irrasyonel olduğu eleştirisinin aksine başarılı bir fikir olduğunu iddia etmiştir. Zira ona göre yoktan yaratmak, zorunlu bir şekilde zamansal başlangıcı gerektirmemektedir.<sup>20</sup>

Risalenin diğer bir önemli özelliği, savunmacı bir üslupla kaleme alınmasıdır. Zira Aquinas, savunacağı tezin yanlış/sapkın olmadığını, imanla

<sup>19</sup> Richard C. Dales, *Medieval Discussions of the Eternity of the World*, (Leiden: Brill, 1990), 88; Kovach, “The Question of the Eternity of the World in St. Bonaventure and St. Thomas Aquinas -A Critical Analysis”, 148-49.

<sup>20</sup> Aquinas, *Âlemin Ezeliği Üstüne*, prg.7.

Aquinas, risalede “ezelilik” (*aeternitas*) ifadesini sadece başlıkta kullanmıştır; metin içerisinde âlemin ezeliği meselesinde, âlemin zaman ile olan ilişkisini ifade etmek için “her daim var olan” (*semper fuisse*) ifadesini, “zamansal anlamda başlangıç noktası/anı olmayan”, “sonsuz zaman içinde bulunmak” anlamında kullanmıştır. Ancak metin içindeki kullanımı esas alındığında Aquinas'ın, ezelilik ile zamansal olarak her daim/sonsuz bir şekilde var olmayı farklı anlamlarda kullanarak âlemin ezeliği meselesini sonsuz zamandaki durumu bağlamında ele almıştır. Aquinas, *Âlemin Ezeliği Üstüne*, prg.1-2-3; ST I, q.10 a.1. Bu meseleye dair daha ayrıntılı bilgi için bkz: Ian Wilks, “Aquinas On The Past Possibility Of The World's Having Existed Forever”, *The Review of Metaphysics* 48/2 (1994), 300 vd.

çelişen bir sonuca götürmeyeceğini iddia etmektedir:

Tanrı tarafından yaratılmak ile her zaman var olmak arasında bir çelişkinin olup olmadığını belirlememiz gerekir. Bu hususta doğru olan ne olursa olsun, Tanrı'nın yaratmış olduğu şeyin her zaman var olduğunu iddia etmenin imanla çelişen bir tarafı bulunmamaktadır.<sup>21</sup>

Daha sonra, âlemin kıdemi meselesinde risalede savunacağı görüşün ne olacağını ve söz konusu tartışmada hangi tarafta yer aldığını dini inanca referansla baştan açıklamıştır:

Eğer birisi, Tanrı dışında bir şeyin her zaman var olabileceğini ve söz konusu şeyin Tanrı tarafından yaratılmadığını iddia ederse, biz bu konuda ondan ayrılırız. Bu tür menfur bir hata, sadece imanla değil, aynı zamanda, mutlak ve mükemmel varlığa sahip Tanrı tarafından nedenlenmeden var olan herhangi bir şeyin var olamayacağını itiraf eden ve bunu kanıtlayan filozofların öğretileriyle de çelişmektedir.<sup>22</sup>

Aquinas'ın risaledeki amaçlarından bir diğeri, Aristo'nun âlemin yaratılmadığı ve bir başlangıcı olmadığı görüşü ile Hristiyanlığın âlemin sonradan yoktan var edildiği doktrini arasında var gibi görünen çelişkiyi gidermeye çalışmaktır.<sup>23</sup> Ancak özellikle de Aristo'nun *Fizik* eserini şerh ederken filozofun âlemin ezeli olduğu görüşünü kabul edip farklı şekilde yorumları reddetmiştir.<sup>24</sup>

Risalede Aquinas, âlemin neden yoktan var edilmesi gerektiğine dair doğrudan argüman tesis etmemiştir; bunun yerine varlık (*ens*) ile yokluğun (*non ens*) eş zamanlı olamayacağını göstermiştir (*non sit simul ens et non ens*). Diğer bir ifadeyle, ezeli yaratma anlayışını temellendirmek adına ilkin, yaratmadan kastın ne olduğunu, yaratmanın nasıl anlaşılması gerektiğini izaha kavuşturmuştur. Buna göre yaratmadan ilkin, yaratılmış olanın belirli bir şeyden yaratılmadığı, yani yoktan (*ex nihilo*) var edildiği; ikincisi de söz konusu yokluğun varlığı ne zamansal ne de süreklilik açısından öncelediği aksine tabiatı itibarıyla öncelediği, olmak üzere iki şeyin kast edildiğini

---

<sup>21</sup> Aquinas, *Âlemin Ezeliliği Üstüne*, prg.5.

<sup>22</sup> Aquinas, *Âlemin Ezeliliği Üstüne*, prg.1.

<sup>23</sup> Aquinas, *Commentary on Aristotle's Physics VIII*, L.2 com.986; Weisheipl, "The Date and Context of Aquinas' De Aeternitate mundi", 267-70; İskenderoğlu, *Fakhr Al-Dîn Al-Râzî and Thomas Aquinas on the Question of the Eternity of the World*, 147-48; Akdağ, *İbn Rüşd, İbn Meymûn ve Aquinas Bağlamında Âlemin Ezeliliği Problemi*, 130.

<sup>24</sup> Aquinas, *Commentary on Aristotle's Physics VIII*, L.2 com.986; L.1 com.966; *Commentary on the Metaphysics of Aristotle XII*, L.5 com.2497; ST I, q.46 a.1; CT, 98; SCG II, ch.38.

belirtir. Bu iki hususun doğru anlaşılması durumunda yaratmanın zamansal bir başlangıcı gerektirmediği görülecektir.<sup>25</sup>

### C. Ezeli-Yaratılmış Âlem

Aquinas, imanı gereği âlemin yaratıldığı ve zamansal bir başlangıcı olduğunu kabul etmektedir.<sup>26</sup> Ancak âlemin belirli bir zamanda yaratılmış olmasına rağmen âlemin var olduğu andan önceki zaman algısının tamamen hayali/zihinsel olduğunu düşünmektedir.<sup>27</sup> Bundan dolayı âlemin her daim var olup olmadığı sorusunu, âlemin ezeli olup olamayacağından ziyade Tanrı'nın her daim var olan bir âlemi yaratıp yaratamayacağı<sup>28</sup> veya Tanrı'nın âlemi ezelde yaratmayı neden irade etmeyeceği sorusu bağlamında ele alıp izah etmiştir.<sup>29</sup> Aquinas ezeliğin, yaratılmamış şeklinde anlaşılmasına karşı çıkararak yaratılmamış ezeli bir âlem anlayışının reddedilmesi gereken heretik bir görüş olduğu kanaatindedir:

Eğer birisi, Tanrı dışında bir şeyin her zaman var olabileceğini ve söz konusu şeyin Tanrı tarafından yaratılmadığını iddia ederse, biz bu konuda ondan ayrılırız. Bu tür menfur bir hata, sadece imanla değil, aynı zamanda, mutlak ve mükemmel varlığa sahip Tanrı tarafından nedenlenmeden var olan herhangi bir şeyin var olamayacağını itiraf eden ve bunu kanıtlayan filozofların öğretileriyle de çelişmektedir.<sup>30</sup>

Aquinas'ın âlemin ezeliğini âlemin yaratılmamışlığı şeklinde yorumlayanları eleştirmesinin ve sapkınlıkla itham etmesinin temel nedeni, âlemin Tanrı'dan bağımsız bir şekilde her daim var olan şekilde tanımlanmasına imkân tanınmasıdır. Aquinas, her daim var olan yaratılmış âlem iddiasının imkânını rasyonel zeminde anlamaya çalışsa da Tanrı'nın devre dışı bırakıldığı bir ihtimali doğrudan reddetmektedir. Bundan dolayı Aquinas, Tanrı'nın yaratıcılığını göz ardı etmeden yaratılmış bir âlemin her

<sup>25</sup> İskenderoğlu, *Fakhr Al-Dîn Al-Râzî and Thomas Aquinas on the Question of the Eternity of the World*, 155-56.

<sup>26</sup> Aquinas, Aquinas, *Âlemin Ezeliği Üstüne*, prg.1; *On the Power of God* q.3 a.17, 14; *SCG II*, ch.37-8; *Commentary on Aristotle's Physics VIII*, L.2 com. 986; *Exposition of Aristotle's Treatise on the Heavens I*, lect.6 n.64; *ST I*, q.46 a.3.

<sup>27</sup> Aquinas, *SCG II*, ch.36; *Commentary on the Metaphysics of Aristotle XII*, L.5, com.2498; *CT*, 98.

<sup>28</sup> Aquinas, *Âlemin Ezeliği Üstüne*, prg.1-2; Wilks, "Aquinas On The Past Possibility Of The World's Having Existed Forever", 304; Weisheipl, "The Date and Context of Aquinas' De Aeternitate mundi", 258-59.

<sup>29</sup> Aquinas, *SCG II*, ch.36; *Exposition of Aristotle's Treatise on the Heavens I*, lect.6 n.66; *Commentary on Aristotle's Physics VIII*, L.2 com.989; *CT*, 98; *Âlemin Ezeliği Üstüne*, prg. 7-8.

<sup>30</sup> Aquinas, *Âlemin Ezeliği Üstüne*, prg.1.

daim var olup olamayacağını, Tanrı'nın zamansal olarak her daim var olan bir âlemi yaratıp yaratmayacağını sorusunu sormuştur:

Bununla birlikte bir kimse, bir şeyin Tanrı tarafından nedenlenmiş olmasına rağmen yine de her zaman var olduğunu kabul edebilir. Ancak, bu tür bir kabulün makul olup olmadığını belirlememiz gerekir. Tanrı tarafından nedenlenen bir şeyin her zaman var olması imkânsız ise, bunun sebebi, ya Tanrı'nın her zaman var olan bir şeyi yaratamamasındandır ya da Tanrı'nın yapıp yapamamasına bakılmaksızın söz konusu şeyin (tabiatı gereği) yapılamamasındandır. Birincisi ile ilgili olarak, herkes Tanrı'nın mutlak kudretiyle her zaman var olan bir şeyi yapabileceğini kabul eder. Geriye, belirsizliğini koruyan, her zaman var olan bir şeyin yaratılıp yaratılmayacağı seçeneği kalmaktadır.<sup>31</sup>

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere Aquinas, doğrudan Tanrı'nın zamansal başlangıcı olmayan bir âlemi yaratamayacağını iddia etmek yerine bu tür iddianın aleyhinde rasyonel bir delilin bulunmadığını, bu tür iddianın metafiziksel bir imkânsızlığı gerektirmediğini belirtmektedir. *Summa Theologica* eserinde, bir bütün olarak âlemin yapısının, sonradan belirli bir zaman diliminde var edildiğine dair "bir delil/izah barındırmaması"ndan hareketle âlemin zamansal başlangıcının kesin bir şekilde iddia edilemeyeceğini ancak iman edilebileceğini ileri sürmüştür.<sup>32</sup> Bu tutumuyla Aquinas'ın, âlemin ezeliğinin imkânsızlığının rasyonel olarak temellendirilebileceğini savunan Bonaventure ve Neo-Agustinusçulardan farklılaşmaktadır.

Aquinas ilk dönem eserleri arasında sayılabilecek *Scriptum süper libros Sententiarum* eserinde âlemin ezeli olup olmadığı sorusunu yanıtlamaya çalışmıştır. Bu bağlamda âlemin ezeliği lehindeki ve aleyhindeki argümanları tek tek sıralayıp değerlendirdikten sonra kendi görüşünü temellendirmeğe çalışır. Bu bağlamda filozofların; âlemin yokluktan sonra mevcudiyet kazandığı, Tanrı'nın ezeli yaratılmış âlemi yaratmasının imkânsız olduğu ve Tanrı dışındaki bütün varlıkların sonradan mevcudiyet kazandığı ancak insanın bunu idrak etmekten yoksun olduğu üç farklı iddiayı tek tek ele alıp değerlendirmiştir. Her iki iddianın yanlışlığını ve Katolik inancıyla bağdaşmadığını temellendirdikten sonra üçüncü iddianın, sonradan var olduğunu, Tanrı dışında âlem dahil her şeyin sonradan var olmaya başladığını, Tanrı'nın ezelde bir şeyleri meydana

---

<sup>31</sup> Aquinas, *Âlemin Ezeliği Üstüne*, prg.1-2.

<sup>32</sup> Aquinas, *ST I*, q.46 a.2, a.1.

getirmiş olabileceğini, ancak bireyin aklının âlemin ne zaman ve nasıl var olduğunu idrak etmekten, bunu rasyonel zeminde temellendirmekten yoksun olması hasebiyle bunun ancak vahiyle bilinebileceğini iddia etmiştir.<sup>33</sup>

Aquinas, âlemin her daim var olduğu görüşünün rasyonel bir şekilde temellendirilemeyeceğinin ancak buna inanılabileceği iddiasını,<sup>34</sup> iki farklı şekilde temellendirmiştir. Bunlardan ilki, âlemin yapısının bu iddiayı destekleyecek bir delili barındırmaması; ikincisi, âlemin yetkin faili Tanrı'nın âlemi yaratmada özgür iradesinin ne zaman ve nasıl tecelli ettiğinin bilinmemesidir.<sup>35</sup> Âlemdaki tikel varlıkların değişime maruz kalmaları ve zamanla yok olmalarından hareketle bir bütün olarak âlemin bir başlangıcı olduğu sonucuna varmak, kesin delillere dayanmaması nedeniyle akli bir iddia olmayacaktır.<sup>36</sup> Tanrı özgür iradesiyle (*si ipse uoluisset*) âlemi ezelde ya da belirli bir zaman diliminde yaratma seçeneğine sahiptir;<sup>37</sup> bunlardan herhangi birini seçmede tamamen özgürdür.<sup>38</sup> Bununla birlikte Tanrı âlemin ezelden beri<sup>39</sup> veya her daim<sup>40</sup> var olmasını irade etmemiştir; aksine Tanrı âlemin yoktan sonra var olmasını, diğer bir ifadeyle yok iken var olmasını irade etmiştir.<sup>41</sup> Bir şeyin yoktan yaratılması da Tanrı'da herhangi bir değişimi ve hareketi gerektirmeyecektir; dolayısıyla yaratmanın bir değişim olarak tanımlanması tamamen metaforik bir ifadedir.<sup>42</sup> Tanrı, âlemin var olmasını irade ettiği anda, mevcudiyet kazanmasını istediği belirli anda var olacağından,<sup>43</sup> âlem ezelden beri her daim var olmayıp,<sup>44</sup> sonradan,<sup>45</sup> yok iken mevcudiyet kazanmıştır.<sup>46</sup>

Aquinas, Tanrı'nın ezeli olmasına rağmen ezeli olmayan, hâdis bir

<sup>33</sup> Aquinas, *ST I*, q.46 a.2 repl.; Wippel, "Did Thomas Aquinas Defend the Possibility of an Eternally Created World? (The De aeternitate mundi Revisited)", 24-5.

<sup>34</sup> Aquinas, *Commentary on Aristotle's Physics VIII*, L.2 com.989; *ST I*, q.46 a.2.

<sup>35</sup> Aquinas, *ST I*, q.46 a.1-2.

<sup>36</sup> Aquinas, *ST I*, q.3 a.17.

<sup>37</sup> Aquinas, *SCG II*, ch.35, 4.

<sup>38</sup> Aquinas, *SCG II*, ch.31, 23; 35; I, ch.81; *ST I*, q.19 a.3 resp.2; *On the Power of God* q.3 a.14; a.17 resp.12, 4; Akdağ, İbn Rüşd, İbn Meymûn ve Aquinas Bağlamında Âlemin Ezeliliği Problemi, 111, 113-16.

<sup>39</sup> Aquinas, *Commentary on the Book of Causes*, prop.11, 83-5.

<sup>40</sup> Aquinas, *On the Power of God*, q.3 a.17 resp.9; *SCG II*, ch.36; ch.35 a.3.

<sup>41</sup> Aquinas, *ST I*, q.46 a.1 ad.9; *Commentary on Aristotle's Physics VIII*, L.2 com.974.

<sup>42</sup> Aquinas, *SCG II*, ch.37, 4.

<sup>43</sup> Aquinas, *On the Power of God*, q.3 a.17 resp.9, 4, 12; *SCG II*, ch.35, 3; *CT* 99.

<sup>44</sup> Aquinas, *SCG II*, ch.35; *On the Power of God* q.3, a.17 resp.8; *ST I*, q.46 a.1 ad.6; *Exposition of Aristotle's Treatise on the Heavens I*, lect. 6 n.64.

<sup>45</sup> Aquinas, *Commentary on Aristotle's Physics VIII*, L.2 com. 987.

<sup>46</sup> Aquinas, *SCG II*, ch.33, 36.

fiilde/etkide bulunabileceğini ileri sürmektedir. Tanrı'nın âlemi irade etme ve yaratma fiili ezeli olduğunda, varlığını irade ettiği ve yarattığı şeyin de ezeli olması gerektiği eleştirisine karşılık Aquinas, Aristo'ya referansta bulunarak Tanrı'nın ezeli olmasının, hareket ettirdiği varlığın (âlemin) ve hareketin ezeliğini gerektirdiği sonucunu reddederek,<sup>47</sup> fiilin ezeliği sonucun ezeliğini zorunlu bir şekilde gerektirmediği şeklinde yanıt vermiştir.<sup>48</sup> Bunu da şimdi ve önce/sonra tanımlarından hareketle yapmaktadır. Şöyle ki, hareketin ezeli kabul edilmesi durumunda, hareketin her noktası hareketin farklı noktalarının başlangıcı ve bitişi olması hasebiyle zamanın her anı geleceğin başlangıcı ve geçmişin bitişi olacaktır. Hareketin ezeli olmaması durumunda ise zamanın ilk anı geleceğin geçmişin bitişi değil geleceğin başlangıcı olacaktır. Dolayısıyla bu tür bir akıl yürütme, kısır döngüden ibaret olup zamanın ezeliğini gerektirmemektedir. Zamanın ezeliğini, önce ve sonra gibi zamansal kavramlarla kanıtlamaya çalışmak da yetersizdir. Zira zamanın ezeli olmaması durumunda zamanın varlığından önce zamanın var olmadığı bir dönemin olması gerekeceği ancak sonrasında zamanın var olduğu; bu tür şeyin mümkün olmaması nedeniyle her daim zamanın var olması gerektiği argümanını Aquinas ikna edici olmaktan uzak bulmaktadır. Zira zamanın var olmadan önceki dönemi ifade etmek için kullanılan önce ifadesi, tamamen zihnin o dönemi ifade etmek için kullandığı bir varsayımsal kavram olup gerçek bir zamansal anı ifade etmemektedir.<sup>49</sup> Dolayısıyla, ezeli olan Tanrı, fiilinin belirli bir zamanda gerçekleşmesini irade edebilir.<sup>50</sup>

Aquinas, rasyonel çıkarımlarla âlemin ezeliği veya zamansal yaratılmışlığını kanıtlamak mümkün olmamakla birlikte vahiyle âlemin ezeliğinin veya zamansal başlangıca sahip olduğunun bilinebileceğini kabul eder.<sup>51</sup> Her ne kadar her iki seçeneği imkân dâhilinde görse de âlemin zamansal yaratımının daha ağır bastığını ama ilahi iradenin ve hikmetin mahiyeti tam anlamıyla insan zihnince kavranamadığından yakinen bilinemeyeceğini belirtmektedir.<sup>52</sup> Bu yönüyle agnostik bir tutum takınarak

<sup>47</sup> Aquinas, *Commentary on Aristotle's Physics* VIII, L.2 com.987, VIII, L.1 com.970; *Commentary on the Metaphysics of Aristotle* XII, L.5 com.2496, 2499; *CT*, 99; Aristo, *Metaphysics* XII, 7; *Physics* IV, 11. 219b; VIII, 6 258b 10.

<sup>48</sup> Aquinas, *Exposition of Aristotle's Treatise on the Heavens* I, lect. 6 n.64, 66; *CT*, 98; *ST I*, q.46 a.1 resp.6, 7, 10; *SCG II*, ch.4, 4, ch.33, 6; ch.35, 32; *On the Power of God* q.3 a.17 resp.9, 7, 14.

<sup>49</sup> Aquinas, *SCG II*, ch.36, 6; *ST I*, q.46. a1; *DP*, q.3 a.17; *ST I*, q.46 a.1; İskenderoğlu, *Fakhr Al-Din Al-Râzî and Thomas Aquinas on the Question of the Eternity of the World*, 143-44.

<sup>50</sup> Aquinas, *SCG II*, ch.36, 4; 35, 3-4; *ST I*, q.46 obj.5.

<sup>51</sup> Aquinas, *ST I*, q.46 a.1-2.

<sup>52</sup> Aquinas, *Commentary on Aristotle's Physics* VIII, L.2 com.989.



her iki seçeneğin imkân dâhilinde olduğunu savunmuştur.<sup>53</sup>

Aquinas, âlemin ezeliği hususunda üç farklı ihtimal/kabulden bahsetmiştir. Bunlar:

1. Âlemin ezeliği mümkündür.
2. Âlemin ezeliğinin imkânsızlığı rasyonel bir şekilde kanıtlanamaz.
3. Âlemin ezeliğinin imkânsızlığı şu ana kadar rasyonel bir şekilde kanıtlanamamıştır.<sup>54</sup>

Her daim var olan âlemin Tanrı tarafından yaratılmasının mümkün olmaması durumunda, bunun nedeni ya Tanrı'nın bu tür âlemi yaratmaktan aciz olması ya da her daim var olan âlemin tabiatı gereği yaratılmamasıdır.<sup>55</sup> Aquinas'ın da ifade ettiği üzere ilk seçenek, "Tanrı'nın mutlak kudretiyle her daim var olan bir şeyi yapabileceği"<sup>56</sup> anlamındaki Katolik imanın kadiri mutlak Tanrı tasviri ile uyuşmamaktadır. Geriye, her daim var olan âlemin mevcudiyetinin imkânsızlığının nedeni, bu tür bir âlemin tabiatı gereği varlık kazanamamasıdır. Her daim var olan âlemin mevcudiyet kazanamamasının âlemin *pasif bilkuvveliğinin yokluğu* (remotionem potentiae passivae) ile bu tür âlemin (her zaman var olması ve yaratılmış olmasının) kendi içinde mantıksal tutarlıktan yoksun olması şeklinde iki nedenden kaynaklanmaktadır.<sup>57</sup>

*Summa Theologica* eserinde Aquinas, âlemin ezeli kabul edilmesinin neden olacağı çelişkili durumu var olan her şeyin var olmaya başlamadan önce mümkün olmasına/var olma imkânına sahip olmasıyla izah etmektedir:

Öyle görünüyor ki âlem olarak isimlendirilen yaratılmışların evreninin zamansal bir başlangıcı bulunmamaktadır, ezelden beri vardır. Var olmaya başlayan her şey, var olmadan önce mümkün varlıktır; aksi takdirde onun var olması imkânsız olurdu. Dolayısıyla eğer âlem var olmaya başladıysa, var olmaya başlamadan önce mümkün varlıktı... Eğer âlem var olmaya başladıysa, madde âlemden önce vardır. Ancak madde, suret olmaksızın var olamaz, âlemin maddesi suret ile birlikte âlemi meydana getirir. Bundan dolayı, âlem var olmadan önce vardı ki bu imkânsızdır.<sup>58</sup>

<sup>53</sup> Aquinas, *ST I*, q.46 a.1.

<sup>54</sup> Wippel, "Did Thomas Aquinas Defend the Possibility of an Eternally Created World? (The De aeternitate mundi Revisited)", 23.

<sup>55</sup> Aquinas, *Âlemin Ezeliği Üstüne*, prg.2.

<sup>56</sup> Aquinas, *Âlemin Ezeliği Üstüne*, prg.2.

<sup>57</sup> Aquinas, *Âlemin Ezeliği Üstüne*, prg.3.

<sup>58</sup> Aquinas, *ST I*, q.46 a.1 obj.1; *DP*, q.3 a.17; *SCG II*, ch.37 a.3.

Aquinas, âlemin ezeliğinin ancak maddenin var olmadan önceki pasif bilkuvveliği (potentiae passivae) ile temellendirilebileceğine inanmaktadır. Maddenin suret olmaksızın gerçeklik kazanamayacağını göz önünde bulundurduğumuzda, âlemin maddesinin yaratılmadan önceki imkânının pasif bilkuvvelik ile izah edilmesi durumunda, maddenin var olmadan önce en azından var olma imkânını gerektirecektir. Bu, âlemin yaratılmadan önce bir anlamda var olduğu anlamına gelecektir, ki bu imkânsızdır. Dolayısıyla Aquinas, Aristo'nun bir şeyin varlık kazanmadan önce bilkuvve haldeki başka bir şeye, bilkuvve haldeki ezeli maddeye dayandırmasını reddetmektedir.<sup>59</sup> Âlemin pasif bilkuvveliğinin yokluğu nedeniyle âlemin her daim mevcudiyete sahip şekilde yaratılmayacağı seçeneği doğru olacaktır:

Bundan dolayı, "yaratma"yı veya "nedenlenme"yi, daha önce var olan pasif bilkuvveliği ima edecek şekilde anlarsak, imanın bir gereği olarak, nedenlenen şeyin her zaman var olamayacağını kabul edilmesi gerekir. Aksi takdirde, pasif bilkuvveliğin her zaman var olduğu kabul edilecektir, ki bu imanla çelişir. Ancak pasif bilkuvvelik, Tanrı'nın yarattığı herhangi bir şeyi zamansal olarak öncelemeyi gerektirmediğinden bunu, Tanrı'nın her zaman var olan bir şeyi yaratmadığı sonucu takip etmeyecektir.<sup>60</sup>

Zira âlemin pasif bilkuvveliğinin varlığını savunmak, âlemin maddesinin de her daim bilkuvve halde var olduğunu savunmayı gerektirecektir. Âlemin maddesinin bilkuvve halde surete mahal olacak şekilde her daim olmasıyla birlikte, bilkuvve haldeki madde mevcudiyet kazandığı andan çok daha önceleri, ezeliyette surete mahal olma kuvveliğine sahip olacaktır. Âlemin ezeli varlığının pasif bilkuvvelik argümanından hareketle temellendirilmesinin, âlemin maddesinin (pasif bilkuvveliğinin) her daim var olduğu anlayışını gerektirecektir. Oysa Aquinas'ın da ifade ettiği üzere bu tür bir izah, Bonaventura'nın da savunduğu üzere, belirli bir maddeden değil aksine âlemin *yoktan* (ex nihilo) yaratıldığı inancıyla çelişmesi nedeniyle heretik bir iddiadır:

Birinci nedenle ilgili olarak, melek yaratılmadan önce, bir anlamda, meleğin varlığını önceleyen pasif bilkuvvelik bulunmamasından dolayı meleğin yaratılmayacağını söyleyebiliriz. Çünkü melek, daha önce var olan bir maddeden yaratılmamıştır. Buna rağmen, Tanrı'nın meleği yaratabilmesinden ve meleğin var olmasını nedenleyebildiğinden dolayı Tanrı, meleği yarattı ve melek var oldu. Bundan dolayı, "yaratma"yı veya "nedenlenme"yi, daha önce

<sup>59</sup> Aristotle, *On Generation and Corruption* II, chap.3 15-30.

<sup>60</sup> Aquinas, *Âlemin Ezeliği Üstüne*, prg.3.

var olan pasif bilkuvveliği ima edecek şekilde anlarsak, imanın bir gereği olarak, nedenlenen şeyin her zaman var olamayacağını kabul edilmesi gerekir. Aksi takdirde, pasif bilkuvveliğin her zaman var olduğu kabul edilecektir, ki bu imanla çelişir.<sup>61</sup>

Meleklerin yaratılmasından önce pasif bilkuvveliğe sahip olmamasından kasıt, meleğin mevcudiyetini önceleyecek bir (pasif bilkuvve) maddenin söz konusu olmamasıdır. Diğer bir ifadeyle meleğin yaratılması yoktan var edilmesidir. Bu da pasif bilkuvvelik halinde olsa bile yaratmayı önceleyecek bir şeyin varlığının imkânsızlığı anlamına gelmektedir. Aquinas'ın pasif bilkuvveliği reddederek Tanrı'nın zamansal başlangıcı olmayan bir âlemi yaratma imkânını kanıtlamaktan ziyade âlemin yaratılmadan önce var olma imkânına sahip olduğunu/mümkün olduğunu;<sup>62</sup> mevcudiyet kazanmadan önce var olmadığını göstermeye çalışmıştır.<sup>63</sup> Dolayısıyla Tanrı'nın zamansal başlangıcı olmayan bir âlemi yaratıp yaratamayacağı sorusunun yanıtı, olumsuz olamayacaktır. Zira Tanrı, bir şeyi yaratırken pasif bilkuvveliğe ihtiyaç duymadan doğrudan yoktan yaratabilmektedir; diğer bir ifadeyle, pasif bilkuvveliğin yokluğu Tanrı'nın zamansal başlangıcı olmayan bir âlem yaratmasının önünde bir engel teşkil etmemektedir.

Geriye, her daim var olan âlemin yaratılmaması anlayışının mantıksal bir çelişki barındırıp barındırmaması; diğer bir ifadeyle, "Tanrı tarafından yaratılmak" ile "ezeli bir şekilde/her daim var olmak"ın aynı anda kabul edilmesinin mantıksal çelişkiye neden olup olmaması sorusu kalmaktadır.<sup>64</sup>

Bu sorunun yanıtlanmasında mantıksal imkân ile mantıksal imkânsızlık kavramlarının tanımı belirleyici olmaktadır. Mamafif burada dikkat edilmesi gereken husus, Aquinas'ın bu iki ifade arasındaki mantıksal çelişki ya da tutarlılığı kavramsal tahlillerden ziyade tamamen metafiziksel kabuller bağlamında temellendirmesidir. Tanrı'nın her şeyi yapabilmesi anlamındaki kadiri mutlak oluşundan hareketle, zamansal başlangıcı olmayan bir âlemi yaratıp yaratamamasını temellendirmiştir.<sup>65</sup> Buna göre, Tanrı'nın mantıksal imkân dahilindeki her şeyi yapabilecek kudrete sahip

<sup>61</sup> Aquinas, *Âlemin Ezeliliği Üstüne*, prg.3.

<sup>62</sup> Aquinas, *On the Power of God* q.3 a.17 resp.10; *ST I*, q.46 a.1 ad.1; *CT*, 99.

<sup>63</sup> Aquinas, *ST I*, q.46 a.1 ad.5; *Exposition of Aristotle's Treatise on the Heavens I*, lect.29 n.287.

<sup>64</sup> Aquinas, *Âlemin Ezeliliği Üstüne*, prg.5, 1.

<sup>65</sup> Wippel, "Did Thomas Aquinas Defend the Possibility of an Eternally Created World? (The De aeternitate mundi Revisited)", 26 vd.; Aquinas'ın imkân-bilkuvvelik anlayışına dair daha geniş bilgi için bkz: *Commentary on the Metaphysics of Aristotle V*, L.14, com.956-60; *ST I*, q.25 a.3.

olması esas alındığında, âlemin zamansal başlangıcının olmaması ile âlemin yaratılması birbirleriyle çelişmediğinden, “Tanrı tarafından yaratılmak” ile “her daim var olmak”ın aynı anda kabul edilmesi mantıksal çelişkiye neden olmayacağı gibi imanla da çelişmeyecektir.<sup>66</sup> Diğer bir ifadeyle, âlem tabiatı itibarıyla mümkün olduğundan zamansal varlığı, mantıksal bir zorunluluk değil mantıksal imkân dahilindedir.<sup>67</sup>

Bu aşamada netleştirilmesi gereken husus, zamansal başlangıca sahip olmamanın mantıksal imkânsız olup olmamasıdır; mantıksal imkânsız olması durumunda Tanrı’nın mantıksal imkânsız bir fiili gerçekleştirip gerçekleştirilemeyeceği sorusu gündeme gelecektir:

İkinci nedenle ilgili olarak, bir kimse, kendisiyle çelişeceğinden her zaman var olan şeyin yaratılamayacağını iddia edebilir; tıpkı tasdik ve reddin aynı anda doğru olamayacağı gibi.<sup>68</sup>

Her ne kadar kadiri mutlaklığına hâlel getirmemek adına bazılarının Tanrı’nın bu tür fiilleri yapabileceğini savunsalar da Aquinas, Tanrı’nın kudretini mantıksal imkân ile sınırlamayı tercih etmiştir:

Mamafih bazıları, Tanrı’nın kendisiyle çelişen şeyleri bile yapabileceğini iddia ederken, bazıları da Tanrı’nın bu tür şeyleri yapamayacağını iddia etmektedir. Çünkü onlara göre bu tür şeyler gerçekte hiçbir şeydir. Açıktır ki, Tanrı’nın bu tür şeyleri yapamayacağı, bu tür şeylerin varlığının doğrudan kendi kendini reddettiği varsayımındandır. Bununla birlikte, Tanrı’nın bu tür şeyleri yapabileceğini kabul etmek, imanla çelişmemekle birlikte, kanaatimce geçmişin vuku bulmadığını iddia etmek gibi yanlıştır.<sup>69</sup>

Benzer şekilde, başlangıcı olmayan bir âlem ile yoktan yaratılmanın aynı anda kabulünün yaratılmaya engel olacak bir mantıksal imkânsızlığı barındırıp barındırmadığı sorusunun izaha kavuşması gerekmektedir:

Tanrı tarafından yaratılmak ile her zaman var olmak arasında bir çelişkinin olup olmadığını belirlememiz gerekir. Bu hususta doğru olan ne olursa olsun, Tanrı’nın yaratmış olduğu şeyin her zaman var olduğunu iddia etmenin imanla çelişen bir tarafı bulunmamaktadır. Ancak bu iddia çelişkiyi gerektirseydi, iddianın yanlış olduğuna inanırdım. Bununla birlikte, eğer bu iddia herhangi bir çelişkiyi gerektirmiyorsa, Tanrı’nın her zaman var olan bir şeyi

<sup>66</sup> Aquinas, Âlemin Ezeliliği Üstüne, prg.5; *On the Power of God* q.3 a.14, 17, 14; *SCG II*, ch.38.

<sup>67</sup> Aquinas, Âlemin Ezeliliği Üstüne, prg.5.

<sup>68</sup> Aquinas, Âlemin Ezeliliği Üstüne, prg.4.

<sup>69</sup> Aquinas, Âlemin Ezeliliği Üstüne, prg.4.

yaratması ne yanlış ne de imkânsız olacaktır. Aynı şekilde, aksini söylemenin de yanlış bir tarafı olmayacaktır. Ortada bir çelişki yoksa, Tanrı'nın her zaman var olan bir şeyi yaratmış olabileceğini kabul etmemiz gerekir; çünkü her türlü düşünce ve gücü aşan ilahi kudret için, yaratılmışların Tanrı'nın yapamayacağı bir şeyi kavrayabileceğini söylememiz doğru olmayacaktır. Tüm bunlardan sonra asıl soru, tamamen Tanrı tarafından yaratılmak ile zamanda bir başlangıcı olmamanın birbirleriyle çelişen önermeler olup olmadığıdır.<sup>70</sup>

Aquinas, alıntıdan da anlaşılacağı üzere her ikisinin kabulü arasında mantıksal bir çelişki olmadığını açık bir şekilde ifade etmektedir. Bir çelişkiden bahsedilebilmesi için:

Bu iki önermenin çelişmediği şu şekilde gösterilebilir. Eğer çelişiyorlarsa, bir veya iki nedenden dolayı çelişiyorlardır: ya fail nedenin, sonucu zamansal olarak öncelmesi gerektiğinden ya da yokluğun sonucu zamansal olarak öncelmesi gerektiğinden dolayı. Zira Tanrı'nın yoktan var ettiğini söylemekteyiz.<sup>71</sup>

Aquinas'a göre, ezeli yoktan yaratma anlayışının mantıksal çelişki barındırabilmesi için şu iki ilkenin doğru olması gerekir:

1. Yokluk, zamansal olarak yoktan mevcudiyet kazanan varlığı öncelemektedir.<sup>72</sup>
2. Nihai neden, zamansal olarak sonucu öncelemektedir.

Aquinas risalesinde bu iki ilkenin doğruluk imkânını değerlendirirken, *Summa Theologica*'da dile getirdiği âlemin yoktan var olduğunun savunulması durumunda, âlemin zamansal olarak yoktan sonra geleceği (*habet esse post non esse*); âlemin kendi maddesi tarafından önceleneceği (*sic materia mundi praecessisset*); diğer bir ifadeyle, yoktan var edilen her şeyin kaçınılmaz şekilde yoktan sonra mevcudiyet kazanacağı argümanını kullanmamaktadır.<sup>73</sup> Bu argümanı kullanmamasının nedeni, varlık ile yokluğun eş zamanlı olamayacağını (*non sit simul ens et non ens*) düşünmesidir.<sup>74</sup>

Risalesinde varlık ile yokluktan kastın ne olduğunu izah ederek her iki ilkeyi değerlendirir. İlki, var olan bir şeyin var olmadan önce, "yokluk" denilen bir durumdan varlığa geldiği ya da bir şeyin yok denilen bir şeyden

<sup>70</sup> Aquinas, *Âlemin Ezeliliği Üstüne*, prg.5.

<sup>71</sup> Aquinas, *Âlemin Ezeliliği Üstüne*, prg.6.

<sup>72</sup> Bukowski, "An Early Dating for Aquinas' 'De aeternitate mundi'", 301.

<sup>73</sup> Aquinas, *ST I*, q.46 a.2 ad.1.

<sup>74</sup> Aquinas, *Exposition of Aristotle's Treatise on the Heavens I*, lect. 26 n.257-59. 6

yaratıldığı düşüncesi, her şeyin yoktan yaratıldığı inancının yanlış yorumundan ibarettir. Zira âlem, yok denilen bir şeyden/cevherden yaratılmamıştır. Dolayısıyla âlem varlık kazanmadan önce, varlığını önceleyen yokluktan yaratılmadığından, var olmadan önce kendisini önceleyecek bir şey bulunmamaktadır. Bu da âlemin zamansal bir başlangıcının olmadığı, her daim var olduğu anlamına gelmektedir.<sup>75</sup> İkinciyle ilgili olarak, fail olan Tanrı, fillerinin sonucunu hareket ile değil eş zamanlı olarak ortaya çıkardığından sonucunu zamansal olarak öncelememektedir; tıpkı ateşin var olduğu andan itibaren ısıtmaya başlaması gibi.<sup>76</sup> Tanrı gibi bir failin fiilde bulunduğu herhangi bir anda fiilin sonucu da eş zamanlı bir şekilde ortaya çıkabilir. Fiilin sonu, yapılan şeyle eş zamanlıdır. Bundan dolayı, eş zamanlı bir şekilde sonucu meydana getiren nedenin sonucunu zamansal olarak öncelemediğini varsaymanın çelişkili bir yönü olmayacaktır. Eğer neden, sonucunu harekete bağlı olarak ortaya çıkarıyorsa çelişki kaçınılmaz olacaktır. Çünkü fiilin başlangıcı zamansal olarak sonunu öncelemektedir.<sup>77</sup>

Aquinas'ın âlemin ezeliğine dair şu ana kadar 3 farklı görüşü dile getirdiği söylenebilir. Bunlar:

1. Âlemin ezeliğinin aklen temellendirilmesi, mümkün değildir.
2. Âlemin ezeliğinin imkânsızlığını akli olarak kanıtlamak mümkün değildir.
3. Âlemin ezeliğinin imkânsızlığı şu ana kadar akli çıkarımlarla kanıtlanamamıştır.

Risaledeki argümanlar esas alındığında Aquinas'ın, âlemin ezeliğinin imkânını savunmadığı ancak âlemin ezeliğinin imkânsızlığının akli çıkarımlarla temellendirilmesinin mümkün olmadığı görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır. Zira âlemin ezeliğinin imkânsızlığını kanıtlayacak bilfiil teaddüdü kudemanın imkânsızlığı şu ana kadar bedihi şekilde kanıtlanmamıştır. Bununla birlikte Aquinas'ın bu argümanından hareketle âlemin ezeli oluşunun mümkün olduğu görüşünü savunduğunu iddia etmek de doğru olmayacaktır:

Tanrı hariç geriye kalan her şeyin varlığının bir başlangıcı vardır. Bununla birlikte, Tanrı isterse ezelden bir şeyi var edebilir. Dolayısıyla, 'âlemin bir başlangıcının olduğu' kesin bir şekilde

<sup>75</sup> Aquinas, Âlemin Ezeliği Üstüne, prg.13-14; Dales, *Medieval Discussions of the Eternity of the World*, 134-5.

<sup>76</sup> Aquinas, Âlemin Ezeliği Üstüne, prg.7.

<sup>77</sup> Aquinas, Âlemin Ezeliği Üstüne, prg.7-8; *ST I*, q.46 a.2 ad.1.

kanıtlanamamakla birlikte sadece vahiy ile buna inanılabilir.<sup>78</sup>

Aquinas, âlemin sonradan yaratıldığına dair dini izahların zorunlu akli çıkarımlarla (*rationes necessariae*) desteklenemeyeceği uyarısında bulunmaktadır. İmanın akli temellendirmeyi amaçladığı (*fides quaerens intellectum*) ilkesini benimseyen Bonaventure'ın âlemin hâdisliğinin akli çıkarımlarla kesin bir şekilde kanıtlanabileceği iddiasının aksine Aquinas, âlemin yaratılmışlığı iddiasının salt rasyonel temellendirmelerle şüpheye mahal bırakmayacak şekilde temellendirilemeyeceğini savunmuştur. Bonaventure, âlemin zamansal yaratılmışlığına dair dini kabulün ancak rasyonel temellendirmeyele sürdürülebileceğini iddia ederken; Aquinas ise, âlemin zamansal yaratılması kadar ezeliğinin dini bir mesele olmaktan ziyade felsefi bir mesele kabul ettiğinden, âlemin hâdisliği dini izahlardan hareketle kesin bir şekilde savunulamaz. Aquinas'ın bu iddiasındaki önemli olan husus, âlemin hâdisliğinin rasyonel çıkarımlarla kanıtlanmasının dini inancı tuhaf bir duruma/tehlikeye atacağıdır. Dolayısıyla âlemin zamansal başlangıcı olduğu inancı ne akli olarak temellendirilebilir ne de bilinebilir aksine sadece inanılabilir.<sup>79</sup> Ancak dini kabule rağmen âlemin her daim var olup olmadığına dair bazı şüpheler varlığını koruyacaktır.<sup>80</sup>

Dini kabullerden hareketle nedenlenmiş bir şeyin her daim var olduğu iddiası heretik olmakla birlikte, bu tür bir kabul Tanrı'nın her daim var olan (*semper ens*) bir şeyi yaratamamasını gerektirmemektedir.<sup>81</sup> Dolayısıyla âlemin ezeliği bağlamında asıl tartışma konusu olan husus, "her daim var olan/ezeli olan" ile "ezeli olanın Tanrı tarafından yaratılması"nın ya da "bir şeyin yaratılması" ile "yaratılmış bir şeyin zamansal bir başlangıcının olmaması"nın aynı anda mantıksal bir çelişkiye neden olmadan kabul edilmesi imkânıdır.<sup>82</sup> Aquinas, bu problemi iki farklı açıdan ele almıştır. İlkin, nihai neden olan Tanrı açısından; ikincisi de yaratılmış varlıklar açısından.

Aquinas, risalede her iki önermenin birbirleriyle çelişmediğini farklı argümanlar geliştirerek temellendirmeye çalışmıştır. Bunlardan ilki, fail neden (*causa agens*) ile nedenlenmiş/sonuç (*causatum*) arasındaki öncelik sonralığa dayanmaktadır. Fail neden tarafından hareketle (*per motum*) nedenlenen maddi bir varlık, fail nedeniyle eş zamanlı olamayacağından ezeli de olamaz. Zira hiçbir neden, sonucunu bir anda çıkarmaz, aksine zaman içinde ortaya çıkarır. Ancak fail neden olan Tanrı ise, hareket (*per motum*) ile

<sup>78</sup> Aquinas, *ST I*, q.46 a.2 repl.

<sup>79</sup> Aquinas, *ST I*, q.46 a.2.

<sup>80</sup> Aquinas, *Âlemin Ezeliği Üstüne*, prg.1.

<sup>81</sup> Aquinas, *Âlemin Ezeliği Üstüne*, prg.3.

<sup>82</sup> Aquinas, *Âlemin Ezeliği Üstüne*, prg.1, 5.

değil bir anda (*subito*) olarak nedenlemektedir. Buna göre Tanrı'nın nedenlediği şeyi zamansal olarak öncelemek zorunda değildir.<sup>83</sup> Tanrı eş zamanlı fiilde bulunan ezeli fail neden olduğundan nedenlemiş olduğu varlık da ezeli olacaktır. İnsanoğlu dâhil bir bütün olarak bütün âlemin ezeliyeti mümkündür.<sup>84</sup> Tanrı'nın, âleme ilişkin önceliği zamansal olmaktan ziyade zati bir önceliktir.<sup>85</sup> Dolayısıyla "bir şeyin yaratılması" ile "yaratılmış bir şeyin zamansal bir başlangıcının olmaması" önermelerini göz önünde bulundurduğumuzda, "yoktan var edilen bir şey" zorunlu bir şekilde "yokluğu" (*non esse*) öncelememektedir.<sup>86</sup>

İkinci argüman, varlık ile yokluk arasındaki öncelik (*prius*) ve sonralık (*posterius*) ilişkisinin nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgilidir. Buna göre, yaratılmış olanın yokluktan sonra gelmesinden kasıt zamansal öncelik ve sonralık değildir. Yokluk, varlığı, zamansal öncelik ve sonralığa göre değil de mantıksal düzenine -öncelik (*prius*) ve sonralık (*posterius*)- göre öncelemektedir. Ancak Aquinas, varlık ile yokluk arasındaki bu mantıksal öncelik ve sonralığın her ikisinin eş zamanlı oldukları anlamına gelmektedir. Âlemin varlığının yokluğa nazaran sonralığı, zamansal önceliğe göre değil de mantıksal önceliğe-sonralığa göre anlaşılması durumunda âlemin ezeliyetinden kastı olan ezeliyet ile zamansal başlangıç birbirleriyle çelişkili olmayacaktır.<sup>87</sup> Aquinas, her iki önerme arasında bir çelişkinin olması durumunda, âlemin ezeliyetini reddeden Augustinus'un bunu görmemesinin şaşırtıcı olduğunu belirterek Augustinus'un otoritesine referansta bulunmuştur.<sup>88</sup>

Âlemin ezelde yaratıldığı görüşünü temellendirmek adına "Tanrı'nın âlemi neden yarattığı zamandan daha önce ya da sonra yaratmadığı?" sorusunun sorulmasının doğru olmadığı gerekçesiyle reddetmiştir. Zira bu tür sorudaki "önce" ve "sonra" ifadelerinin âlemin yaratılmasından önce zamanın varsayılması anlamına gelmektedir. Oysa daha önce de ifade ettiğimiz üzere âlem yaratılmadan önce zamanın gerçekliğinden bahsetmek söz konusu değildir;<sup>89</sup> bu sadece zihnin bir varsayımdır. Varlığın mevcudiyetinden önce zamanın gerçekliğini varsaymak, zamansal sürecin

<sup>83</sup> Aquinas, *Âlemin Ezeliyeti Üstüne*, prg.7.

<sup>84</sup> Aquinas, *ST I*, q.46 a.2 resp.7; a.1 resp.8.

<sup>85</sup> Aquinas, *On the Power of God* q.3 a.17 resp.20.

<sup>86</sup> Aquinas, *Âlemin Ezeliyeti Üstüne*, prg.13.

<sup>87</sup> Aquinas, *Âlemin Ezeliyeti Üstüne*, prg.14; *On the Power of God* q.3 a.14 resp.7.

<sup>88</sup> Aquinas, *Âlemin Ezeliyeti Üstüne*, prg.15; *ST I*, q.46 a.2 ad.1. Augustinus, *City of God*, X, chap. 31.

<sup>89</sup> Aquinas, *On the Power of God* q.3 a.17; *ST I*, q.46 a.1 resp.8.



önce ve sonralığından bahsetmek metafiziksel absürtlüktür.<sup>90</sup> Aynı şekilde Tanrı'nın âlemi yaratma fiilini daha neden önce ya da daha sonra ifade etmediğini sormak, ilahi ezeliğin yanlış yorumlanmasıdır. Çünkü Tanrı zamandan ârî/öte olduğundan fiillerinin önce veya sonra şeklinde tasnif edilmesi O'nu değişmezliği ve basitliği ile bağdaşmamaktadır.<sup>91</sup> Bundan dolayı Aquinas, sorulması gerekenin şu iki soru olması gerektiğini ileri sürmüştür: "Tanrı, neden âlemin ezeli olmasını irade etmemiştir?", "Tanrı, neden âlemin belirli bir süreliğine var olmasını irade etmiştir?"<sup>92</sup> Tanrı'nın âlemin neden ezeli olmasını irade etmediğini sorabilmek için âlemi yaratmaya karar verdiği anda hemen yaratmak yerine âlemi yaratmayı erteleyebilmesi de gerekir. Oysa Aquinas'ın da ifade ettiği üzere ilahi zamansallıkta öncelik-sonralık şeklinde ardısallık olmadığından Tanrı'nın âlemi yaratmaya karar verip ertelemesi söz konusu olmayacaktır. Aynı şekilde, Tanrı'nın âlemi bir başlangıcının olmaması anlamında ezeli ya da belirli bir anda yaratması anlamında hâdis yaratma seçeneklerinden birini seçmesi, ilahi zamansallıkla bağdaşmayacağından bu tür bir seçim ve soru saçma ve anlamsız olacaktır.<sup>93</sup> Tanrı'nın isterse ezeli fiili ile zamansal sonuçta/fiilde bulunabileceği itirazı, ilahi zamansallığında Tanrı'nın ezeli zatı ile zamansal âlem arasında bir tasnif yapması, zamansal öncelik-sonralık şeklinde bir ardısallık yaparak âlemi yaratması anlamına gelecektir; oysa Tanrı'nın zamansallığını gerektirecek bu tür bir itiraz saçma ve imkânsızdır.<sup>94</sup>

Aquinas, tüm bunlardan dolayı, âlemin hâdisliğinin akli çıkarımlarla kesin bir şekilde kanıtlanamayacağını ileri sürmüştür. Ezeliği kadar hâdisliğine dair ileri sürülen argümanları ihtimal ve spekülasyondan öte geçemeyeceği gerekçesiyle reddetmiştir.<sup>95</sup> Risaleden anlaşıldığı kadarıyla Aquinas için temel sorun, dini metinlerde âlemin yaratıldığına dair önermelerin doğruluğundan ziyade bu kabulü şüpheye mahal bırakmayacak şekilde felsefi veya teolojik temellendirmesinin mümkün olup olmamasıdır.

### Sonuç

Aquinas risaleden, Tanrı'nın âlemin ezelde yaratıp yaratamayacağı

<sup>90</sup> Aquinas, *SCG II*, ch.35.

<sup>91</sup> Aquinas, *SCG II*, ch. 35; *ST I*, q.10 a.1, 5; q.46 a.2 resp.5.

<sup>92</sup> Aquinas, *SCG II*, ch.32, 7.

<sup>93</sup> Aquinas, *Commentary on Aristotle's Physics VIII*, L.2 com.988; *ST I*, q.10 a.5, a.1 resp.3, a.2 resp.4.

<sup>94</sup> Aquinas, *Commentary on the Book of Causes*, prop.11 ss. 84-5.

<sup>95</sup> Aquinas, *ST I*, q.46 a.2 repl.; Wippel, "Did Thomas Aquinas Defend the Possibility of an Eternally Created World? (The De aeternitate mundi Revisited)", 25.

sorusunu mantıksal imkân bağlamında ele almış ve olumlu yanıtlamıştır. Âlemin hâdis olmasına rağmen zamansal başlangıcının mantıksal bir zorunluluk olmadığı, aksi iddiaların felsefi/rasyonel temellendirmelerle kesin bir şekilde kanıtlanamayacağı uyarısında bulunmuştur. Risalede, yoktan yaratılmış âlemin zamansal başlangıca sahip olup olmadığı sorusunu doğrudan yanıtlamak yerine, -tesis ettiği argümanların yapısı ve vardığı sonuçlardan da anlaşılacağı üzere- Tanrı'nın zamansal başlangıcı olmayan bir âlemi yoktan yaratıp yaratamayacağı sorusunu mantıksal imkân dahilinde yanıtlamaya ve dini metinlerdeki âlemin yoktan yaratıldığına nasıl anlaşılması gerektiğini izah etmeye çalışmıştır. Lehte ve aleyhteki argümanları değerlendirdikten sonra ve zamansal başlangıcı olmayan âlemin yoktan yaratılmasının mantıksal bir çelişki gerektirmemesinden hareketle zamansal başlangıcı olmaksızın âlemin yaratılmasının mantıksal imkân dahilinde olduğu sonucuna varmıştır. Aquinas, meslektaşlarının aksine, her ne kadar âlemin zamansal bir başlangıca sahip olduğu inancı itikadi bir kabul olsa da ne âlemin kendisinden ve ne de failin kendisinden hareketle kanıtlanamayacağını ileri sürmüştür. Özetle Aquinas, âlemin ezeliğinin imkânsızlığına dair tesis edilen argümanların iddia edilen aksine kesinlikten yoksun olması, âlemin ezeliğini temellendirmek adına ileri sürülen bütün argümanların bedihî şekilde âlemin ezeliğini kanıtlamaktan uzak olması ve sınırlı bilişsel yetiye sahip olmamız gerekçesiyle agnostik bir tavır takınmayı tercih etmiştir.

#### **Âlemin Ezeliği Üstüne (De Aeternitate Mundi)<sup>96</sup>**

1. Katolik imanına uygun bir şekilde, âlemin bir başlangıcı olduğunu varsayalım. Bunu varsaysak bile, âlemin her zaman var olup olmadığı ile ilgili soru varlığını sürdürecektir. Bu sorunu giderebilmek için, öncelikle bizim muarızlarımızla anlaştığımız konuları anlayamadığımız konulardan ayırmamız gerekir. Eğer birisi, Tanrı dışında bir şeyin her zaman var olabileceğini ve söz konusu şeyin Tanrı tarafından yaratılmadığını iddia ederse, biz bu konuda ondan ayrılırız. Bu tür menfur bir hata, sadece imanla değil, aynı zamanda, mutlak ve mükemmel varlığa sahip Tanrı tarafından nedenlenmeden var olan herhangi bir şeyin var olamayacağını itiraf eden ve bunu kanıtlayan filozofların öğretileriyle de çelişmektedir. Bununla birlikte bir kimse, bir şeyin Tanrı tarafından nedenlenmiş olmasına rağmen yine de her

<sup>96</sup> Bu tercüme, Aquinas'ın çalışmalarının bir araya getirildiği *Sancti Thomae De Aquino Opera Omnia*, C.43, 85-89, Rome, 1976, Leonine baskısını esas alır. Ayrıca, Latince'den İngilizce çeviri için bkz: *On the Eternity of the World*, çev. Miller, Ti Robert (1991-97). <http://legacy.fordham.edu/halsall/basis/aquinas-eternity.asp>

zaman var olduğunu kabul edebilir. Ancak, bu tür bir kabulün makul olup olmadığını belirlememiz gerekir.

2. Tanrı tarafından nedenlenen bir şeyin her zaman var olması imkânsız ise, bunun sebebi, ya Tanrı'nın her zaman var olan bir şeyi yaratamamasındandır ya da Tanrı'nın yapıp yapamamasına bakılmaksızın söz konusu şeyin (tabiatı gereği) yapılamamasındandır.<sup>97</sup> Birincisi ile ilgili olarak, herkes Tanrı'nın mutlak kudretiyle her zaman var olan bir şeyi yapabileceğini kabul eder.<sup>98</sup> Geriye, belirsizliğini koruyan, her zaman var olan bir şeyin yaratılıp yaratılmayacağı seçeneği kalmaktadır.
3. Bu tür bir şey yapılamıyorsa, bu imkânsızlık şu iki nedenden biri olarak ortaya çıkacaktır: Ya pasif bilkuvvelik yokluğundan ya da bununla ilgili düşüncelerin<sup>99</sup> birbirleriyle çelişmesinden dolayıdır. Birinci nedenle ilgili olarak, melek yaratılmadan önce, bir anlamda, meleğin varlığını önceleyen pasif bilkuvvelik bulunmamasından dolayı meleğin yaratılmayacağını söyleyebiliriz.<sup>100</sup> Çünkü melek, daha önce var olan bir maddeden yaratılmamıştır. Buna rağmen, Tanrı'nın meleği yaratabilmesinden ve meleğin var olmasını nedenleyebildiğinden dolayı Tanrı, meleği yarattı ve melek var oldu. Bundan dolayı, "yaratma"yı veya "nedenlenme"yi, daha önce var olan pasif bilkuvvelik ima edecek şekilde anlarsak, imanın bir gereği olarak, nedenlenen şeyin her zaman var olamayacağını kabul edilmesi gerekir. Aksi takdirde, pasif bilkuvvelik her zaman var olduğu kabul edilecektir, ki bu imanla çelişir. Ancak, pasif bilkuvvelik Tanrı'nın yarattığı herhangi bir şeyi zamansal olarak öncelemeyi gerektirmediğinden bunu, Tanrı'nın her zaman var olan bir şeyi yaratmadığı sonucu takip etmeyecektir.
4. İkinci nedenle ilgili olarak, bir kimse, kendiyle çelişen olacağından her zaman var olan şeyin yaratılmayacağını iddia edebilir; tıpkı tasdik ve

<sup>97</sup> Aquinas, ya Tanrı'nın bu tür bir şeyi yapacak kudretten yoksun olması anlamındaki Tanrı'dan kaynaklanması ya da söz konusu şeyin varlık-öncesi bilkuvvelikten yoksun olması veya kendi-kendiyle çelişik olması anlamındaki şeyin kendisinden kaynaklanması şeklinde imkânsızlığın düşünülebileceğini kast eder.

<sup>98</sup> Bundan kasıt, bu tür şeyin yapılabileceğidir. Diğer bir ifadeyle, her zaman var olan bir şeyin imkânsızlığı, eğer böyle bir şey mümkünse, Tanrı'nın bunu yapabilecek kudretten yoksun olmasından kaynaklanmadığını herkes kabul eder.

<sup>99</sup> "her zaman var olması" ve "yaratılmış olması"

<sup>100</sup> Kendisinden melek yapılacak şeyin melekten önce var olmaması anlamında; tıpkı kendisinden heykel yapılabilmesi için madeni alaşımın heykelden önce mevcut olması ve sonradan heykele dönüşmesi gibi.

reddin aynı anda doğru olamayacağı gibi. Mamafih bazıları, Tanrı'nın kendiyile çelişen şeyleri bile yapabileceğini iddia ederken, bazıları da Tanrı'nın bu tür şeyleri yapamayacağını iddia etmektedir. Çünkü onlara göre bu tür şeyler gerçekte hiçbir şeydir. Açıktır ki, Tanrı'nın bu tür şeyleri yapamayacağı, bu tür şeylerin varlığının doğrudan kendi kendini reddettiği varsayımındandır. Bununla birlikte, Tanrı'nın bu tür şeyleri yapabileceğini kabul etmek, imanla çelişmemekle birlikte, kanaatimce geçmişin vuku bulmadığını iddia etmek gibi yanlıştır. Augustine (XXVI *Maniheistlere Karşı Reddiye* (Contra Faustum) fasıl.5) bunu şu şekilde ifade etmektedir: *"Eğer Tanrı mutlak kudretliyse, gerçekleşmiş olanı gerçekleşmemiş kılsın" diyen biri, aslında, 'Eğer Tanrı mutlak kudretliyse doğru şeyleri doğru oldukları sürece yanlış yapsın' dediğinin farkında değildir.*" (PL 42, 481). Buna rağmen, bazı büyük zatlar dindar bir şekilde, Tanrı'nın geçmişte gerçekleşen olayları gerçekleşmemiş kılabilceğini ve bunun sapkın bir inanç olmayacağını farz etmişlerdir.

5. Tanrı tarafından yaratılmak ile her zaman var olmak arasında bir çelişkinin olup olmadığını belirlememiz gerekir. Bu hususta doğru olan ne olursa olsun, Tanrı'nın yaratmış olduğu şeyin her zaman var olduğunu iddia etmenin imanla çelişen bir tarafı bulunmamaktadır. Ancak bu iddia çelişkiyi gerektirseydi, iddianın yanlış olduğuna inanırdım. Bununla birlikte, eğer bu iddia herhangi bir çelişkiyi gerektirmiyorsa, Tanrı'nın her zaman var olan bir şeyi yaratması ne yanlış ne de imkânsız olacaktır. Aynı şekilde, aksini söylemenin de yanlış bir tarafı olmayacaktır. Ortada bir çelişki yoksa, Tanrı'nın her zaman var olan bir şeyi yaratmış olabileceğini kabul etmemiz gerekir; çünkü her türlü düşünce ve gücü aşan ilahi kudret için, yaratılmışların Tanrı'nın yapamayacağı bir şeyi kavrayabileceğini söylememiz doğru olmayacaktır. (Tabiatları göz önünde bulundurulduğunda günahların gerçekliği bulunmadığından, günahlar çelişkiye örnek teşkil etmez.) Tüm bunlardan sonra asıl soru, tamamen Tanrı tarafından yaratılmak ile zamanda bir başlangıcı olmamanın birbirleriyle çelişen önermeler olup olmadığıdır.
6. Bu iki önermenin çelişmediği şu şekilde gösterilebilir. Eğer çelişiyorlarsa, bir veya iki nedenden dolayı çelişiyorlardır: ya fail nedenin, sonucu zamansal olarak öncelemesi gerektiğinden ya da yokluğun sonucu zamansal olarak öncelemesi gerektiğinden dolayı. Zira Tanrı'nın yoktan var ettiğini söylemekteyiz.

7. İlkin, fail nedenin -ki bu Tanrı'dır- nedenlediklerini zamansal olarak incelemesi gerekmediğini izah etmeliyiz, incelemesi gerekseydi öncelendi. Bu farklı şekillerde izah edilebilir. Bunlardan ilki, sonucunu eş zamanlı olarak ortaya çıkaran hiçbir neden, zorunlu bir şekilde sonucunu zamansal olarak incelemesiz. Tanrı ise, hareket ile değil eş zamanlı olarak sonuçlarını ortaya çıkaran nedendir. Bundan dolayı, Tanrı'nın, sonuçlarını zamansal olarak incelemesi zorunlu değildir. Birinci öncül, aydınlanma ve diğer örneklerde olduğu gibi, tüm eş zamanlı değişimlerden hareketle tümevarımsal olarak kanıtlanmıştır. Ancak bu öncül, aynı şekilde, akli çıkarımlarla da kanıtlanabilirdi.
8. Hangi anda var olursa olsun bir şey, yaratma yoluyla var olan şeylerin örneğinde aşikâr olduğu üzere, var olduğu anda fiilde bulunur: Örneğin, ateş var olduğu anda ısıtır. Ancak, bölünmez şeyler örneğinde olduğu üzere, eş zamanlı fiilde, fiilin başlangıcı ile bitişi eş zamanlıdır, hatta özdeştir. Failin fiilde bulunduğu herhangi bir anda fiilin sonucu da eş zamanlı bir şekilde ortaya çıkabilir. Fiilin sonu, yapılan şeyle eş zamanlıdır. Bundan dolayı, eş zamanlı bir şekilde sonucu meydana getiren nedenin sonucunu zamansal olarak incelemesini varsaymanın çelişkili bir yönü olmayacaktır. Eğer neden, sonucunu harekete bağlı olarak ortaya çıkarıyorsa çelişki kaçınılmaz olacaktır. Çünkü, fiilin başlangıcı zamansal olarak sonunu incelemektedir. İnsanlar, nedenin harekete bağlı olarak sonucu ortaya çıkarmasına aşina olduklarından dolayı, fail nedenin zamansal olarak sonucu incelemeyebileceğini kavrayamamaktadırlar. Sınırlı tecrübeye sahip olduklarından dolayı da kolay bir şekilde yanlış genellemelerde bulunmaktadırlar.
9. Fail olan Tanrı'nın ihtiyari bir şekilde fiilde bulunduğunu söylemek de sonuçtan kaçınmak için yeterli değildir. Zira fail düşünerek fiilde bulunmadığı sürece -ki Tanrı'da böyle bir şeyin olması muhaldir- ne irade ne de ihtiyari bir şekilde fiilde bulunan fail neden, sonucu zamansal olarak incelemek zorundadır.
10. Dahası, bir şeyin cevherinin tamamını meydana getiren bir neden, cevherin tamamını meydana getirirken, sadece bir formu meydana getiren bir nedenin formu meydana getirişinden daha az mükemmel şekilde fiilde bulunmaz. Aksine, daha mükemmel bir şekilde fiilde bulunur. Çünkü o, sadece formları meydana getiren nedenlerde olduğu gibi maddenin bilkuvvelîğinden hareketle fiilde bulunmamaktadır. Sadece form üreten bazı nedenlerin durumunda olduğu üzere, her ne

zaman neden var olsa, nedenin var oluşuyla birlikte üretmiş olduğu form da meydana gelir; güneşin aydınlatmasında olduğu gibi. Bundan dolayı, şeylerin cevherinin tamamını yaratan Tanrı, kendisi ne zaman var olursa nedenlediği şeyi kendisiyle birlikte var kılabilir.

11. Ayrıca neden ile birlikte sonucu hemen gerçekleşmiyorsa, bunun sebebi, nedeni tamamlayan bir şeyin eksikliğidir: tamamlanmış neden ile nedenlenen şey eş zamanlıdır. Ancak Tanrı, bir sonucu ortaya çıkarmada herhangi bir tamamlayıcı nedene ihtiyaç duymadığından dolayı, Tanrı'nın var olduğu herhangi bir anda O'nunla birlikte sonuçlar da var olabilir; buna bağlı olarak Tanrı'nın sonuçlarını incelemesi de gerekmemektedir.
12. Dahası, ihtiyari failin iradesi, hiçbir şekilde kudretine halel getirmez. Bu durum, Tanrı söz konusu olduğunda özellikle doğrudur. Aristo'nun (Tanrı'nın nedenlediği şey her zaman var olur, zira bir şey her zaman kendine benzeyeni meydana getirir)<sup>101</sup> iddiasını cevaplamaya çalışanların tamamı, Tanrı'nın ihtiyari fail olmaması durumunda sonucun nedeni takip edeceğini söylerler. Bundan dolayı, Tanrı'nın ihtiyari bir fail olduğunu kabul etmek, O'nun her zaman var olan bir şeyi yapabileceğine imkân tanımaktadır. Her ne kadar Tanrı, çelişkili olanı doğru kılamazsa da fail nedenin sonucunu zamansal olarak incelemeyi iddia etmenin çelişki içermediğini gösterdik.
13. Öyle görünüyor ki, yaratılan bir şeyin her zaman var olduğunu söylemenin çelişki içerip içermediği daha açıklığa kavuşmamıştır. Ancak söz konusu şeyin yoktan yaratıldığını söylememizden dolayı, onun yokluğunun varlığını zamansal olarak öncelendiği zorunlu bir şekilde söylenebilir. Yaratılmışların yoktan yaratıldığını söylemenin nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili açıklamalarında Anselm, bunda bir çelişki bulunmadığını göstermiştir. Anselm (*Monologion* fasıl.8) şunları söyler: *"Bir şeyin yoktan yaratıldığını söylediğimizde bundan kastımız şu olabilir: Bir şeyin yaratıldığını ama söz konusu şeyin kendisinden yaratıldığı şeyin bulunmadığıdır. Benzer şekilde, birinin gerekçesiz bir şekilde üzgün olması durumunda, onun herhangi bir şey hakkında üzgün olmadığını söyleriz. Dolayısıyla, Mükemmel Varlık hariç her şeyin, herhangi bir şeyden yaratılmadığı anlamında, O'nun tarafından yoktan yaratıldıklarını söyleyebiliriz. Bunu söylemek de*

---

<sup>101</sup> "Zira aynı neden kendine benzer sonucu meydana getiren aynı neden Aristo, *On Generation and Corruption* II, chap.10, 336a 27-29.

*herhangi bir çelişkiyi gerektirmemektedir.*"<sup>102</sup> "Yoktan yaratma"nın bu şekilde anlaşılmasıyla, yokluğun varlığa zamansal bir önceliği bulunmadığı tesbit edilmiştir. Aksi takdirde, sanki önce yokluk daha sonra varlık varmış şeklinde anlaşılırdı.

14.Ayrıca, "yoktan yaratmadaki" "tan" ekinin yokluktan varlığa şeklinde bir tür olumlu ardisallığı ima ettiğini varsayalım. Tıpkı yaratılmışın yoktan yaratıldığı önermesinin yaratılmışın yoktan "sonra" yaratıldığını anlamına gelmesi gibi. "Sonra" ifadesi açık bir şekilde, zamansal ve zati olmak üzere iki farklı ardisallığı ifade etmektedir. Eğer özel ve belirli olan genel ve evrensel olandan ortaya çıkmıyorsa, yaratılmış olan yoktan yaratıldığından dolayı, yokluğun zamansal olarak yaratılmışların varlığını öncelediği sonucu zorunlu bir şekilde ortaya çıkmayacaktır. Aksine yokluğun varlığı zati olarak önceleme daha doğru olacaktır. Şimdi, bir şeyin zati gereği sahip olduğu bir şey, başkasından aldığı şeyden öncedir. Yaratılmış olan, varlığı başkasından alması dışında, zati olarak varlığa sahip değildir. Çünkü zati dikkate alındığında, her yaratılmış olan madumdur. Yaratılmış olan söz konusu olduğunda da yokluk varlığı zati olarak önceleme yapmaktadır. Yaratılmışların her zaman var oldukları görüşünden hareketle yaratılmışların her zaman mevcudiyetleri varmış gibi, varlıklarının yokluklarıyla eş zamanlı oldukları sonucu çıkarılamaz. Oysa öncelik, zamansal bir öncelik olmadığından dolayı, yaratılmışların var olmadıkları bir an olmuştur. Dolayısıyla söz konusu argüman, yaratılmışların kendi hallerine bırakılması durumunda yok olacakları görüşünü gerektirmektedir. Mesela, havanın her zaman güneş tarafından aydınlatıldığını söylememiz gerekirse, havanın güneş tarafından berraklaştırıldığını söylememiz doğru olacaktır. Mevcut durumda olan bir şey, daha önce sahip olmadığı durumdan şu anki duruma geçerek mevcut duruma sahip olduğundan dolayı, havanın açık olmayan veya mat olan bir durumdan sonra berraklaştığını söyleyebiliriz. Bunu da havanın belirli bir anda açık olmayan veya mat olmasından dolayı değil, güneşin havayı aydınlatmaması durumunda havanın mat olacağından dolayı söyleriz. Yıldızların ve her zaman güneş tarafından aydınlatılan göksel cisimlerin durumu da açık bir şekilde budur.

15.Bundan dolayı, Tanrı tarafından yaratılmış bir şeyin her zaman var olduğunu söylemek çelişki değildir. Çelişkinin olması durumunda

<sup>102</sup> Anselm, *Monologion*, 20.

Augustine'nin bunu görememiş olması şaşırtıcı olurdu. Zira bu tür bir çelişkinin varlığını göstermek, âlemin ezeli olmadığını kanıtlamanın en etkili yolu olurdu. Her ne kadar Augustine *Tanrı Devleti* (De Civitate Dei) eserinin XI ve XII. bölümlerinde âlemin ezeliğine karşı birçok karşıt argüman geliştirmiş olsa da hasımlarının argümanlarının çelişki içerdiğini mevzu bahis etmemiştir. Aksine Augustine, argümanlarında çelişki bulunmadığını ima etmiştir. Augustine, Platoncularla ilgili şunu söyler (Tanrı Devleti X, fasıl. 31): *"Onlar, bir şekilde zamansal bir başlangıçtan çok nedensel bir başlangıç düşünmüşlerdir. Onların, ezelden beri toprağın üzerinde bir ayağın bulunduğunu söylediklerini tahayyül et: Ayak izi her zaman ayağın altında var olmuştur, kimsenin ayak izinin ayağın baskısından dolayı oluştuğuyla ilgili bir şüphesi olmayacaktır. Her ne kadar ayak, ayak izini zamansal olarak öncelemezse de biri bir diğeri tarafından meydana getirilmiştir. Hakeza, onları meydana getirenin her zaman var olması gibi, âlem ve içindeki tanrıların da her zaman var olduğunu, buna rağmen âlem ve tanrıların yine de yaratıldığını söyleyeceklerdir."*<sup>103</sup> [PL 41, 311] Augustine, bunun anlaşılabilir olduğunu söylemek yerine, Platonculara karşı tamamen farklı bir şekilde argüman geliştirmiştir. O, şunları söyler (Tanrı Devleti XI, fasıl.4): *"Bununla birlikte, âlemin Tanrı tarafından yaratıldığını kabul edenler, âlemin zamansal bir başlangıcı olmamakla birlikte âlemin yaratılışında bir başlangıç olduğu görüşünü sürdürmek isterler; bu şekilde, çok tuhaf bir akli çıkarımla, onlara göre âlem Tanrı tarafından yaratılmış olmaya devam edecektir. Bunu da düşüncesiz bir nedenselliğe karşı Tanrı'yı savunma adına yaparlar."*<sup>104</sup> [PL 41, 319]<sup>105</sup> Sadece yukardaki ilk argümanda ileri sürülen nedenden dolayı onların bu görüşünü anlamak zordur.<sup>106</sup>

16. Tanrı tarafından yaratılan bir şeyin aynı anda her daim var olduğu görüşündeki, filozofların en yücesinin bile göremediği çelişkiyi görebilmek fevkalade olurdu. Augustine, Platoncuları eleştirirken (Tanrı Devleti XI, fasıl. 5) şunları söyler: *"Tanrı'nın tüm cisimlerin ve kendi tabiatı hariç tüm tabiatların yaratıcısı olduğu konusunda bizimle aynı fikirde olanlarla mücadele etmekteyiz."*<sup>107</sup> [PL 41, 321]. Daha sonra

<sup>103</sup> Augustine, *City of God* X, chap.31, s. 319.

<sup>104</sup> Augustine, *City of God* XI, chap.4, s. 324.

<sup>105</sup> PL 41, 319. Leonine baskısında Aquinas, bağımsız cümleyi gösteren ifadeyi alıntılanmamıştır, aksine bu cümle Parma baskısında bulunur, ki ben bunu alıntılanmayı uygun gördüm.

<sup>106</sup> Benzer argüman için bkz. Aquinas, *ST I*, q.46 a.2 ad.1.

<sup>107</sup> Augustine, *City of God* XI, chap.5, s. 325.



yine Platoncularla ilgili şunları ekler (Tanrı Devleti XI, fasıl.5): “Bu filozoflar, asalet ve yetkide herkesi gölgede bırakmıştır.”<sup>108</sup> Augustine bunu, onların âlemin her zaman var olduğu görüşlerini dikkatlice düşündükten sonra söylemiştir. Çünkü onlar hem âlemin Tanrı tarafından yaratıldığını hem de âlemin her zaman var olduğunu kabul edip bu iki görüş arasında herhangi bir çelişki görmemişlerdir. Bundan dolayı, bu iki görüşteki çelişkiyi zekice kavrayanlar, yalnız kalan kişilerdir ve bunlarda bilgelik ortaya çıkmaktadır.<sup>109</sup>

17. Halen, bazı yetkinlerin bu tür kişilerin görüşünü paylaşmasından dolayı, argümanlarını zayıf bir temel üzerine kurduklarını söylememiz gerekir. Yuhanna ed-Dımeşki (I Ortadoks İmanın İzahı (De Fide Orthodoxa), fasıl.8) şunları söylemektedir: “Yoktan yaratılan şeyin, nedensel ilkesi olmayan ve her daim olan ile birlikte ezeli ve ebedi olması tabii değildir.”<sup>110</sup> [PG 94, 814B] Benzer şekilde, Hugh of St. Victor da şunu söylemiştir (Dini Ayinler Hakkında (De Sacramentis)-1, fasıl.1): “Bir şeyin yapılmasında, tanımlanamayan mutlak kudrete yardım edecek ezeli bir şeyin bulunması söz konusu değildir.” [PL 176, 187B]

18. “Bazıları, Platon’un âlemin zamansal bir başlangıcı olmadığı gibi sonu da olmayacağını iddia ettiğini duyduklarında, yaratılmış âlemin Tanrı ile birlikte ezeli olduğu şeklinde yanlış bir çıkarımda bulunurlar. Platon’un âleme sonsuz bir zaman atfetmesi farklı bir şey, eş zamanlı olarak sonsuz zamanın bütün anlarını kapsaması tamamen farklı bir şeydir; ilahi zihne ait olan da zamanın bütün anlarını kapsamaktır.”<sup>111</sup> diyen [PL 63, 859B] Boethius, bu ve bazı yetkin kişilerin görüşlerini bu şekilde daha da netleştirmiştir (Felsefenin Tesellisi V (De Consolatione prosa), 6). Birilerinin karşı çıktığı gibi bunu, yaratılmış olan her zaman var olsa bile, süreklilikte Tanrı’yla aynı olacağı görüşü takip etmeyecektir. “Ezelilik”in bu şekilde anlaşılması durumunda, bir şeyin bir şekilde Tanrı ile birlikte ezeli olması söz konusu olmayacaktır,

<sup>108</sup> Augustine, *City of God* XI, chap.5, s. 319.

<sup>109</sup> Aquinas’ın burada eleştirdiği kişi yüksek olasılıkla Bonaventure’dır. Zira Bonaventura, âlemin hâdisliğine dair en önemli iddialarından biri, yaratılmış olma ile ezeli olmanın aynı anda kabul edilemeyeceğini, bunun mantıksal çelişkiye neden olacağıdır. Bkz. Bonaventure, *Sententia II*, d.1 p.1 a.1 q.2 arg.6 ad opp.

Bunu ironik bir üslupla ifade etmiştir, kibar bir şekilde en sert tartışmaları yapan Aquinas için bu oldukça alışılmamış bir üsluptur. O, büyük ihtimalle, “Sen yalnız kalmış bir kişinin ve bilgelik senle birlikte yok olacaktır.” diyen Job 12:2’nin Vulgate metnine üstü kapalı imada bulunmaktadır. “Ortaya çıkmak” (oritur) ve “yok olacaktır” (moriatur) arasında küçük bir fark bulunmaktadır.

<sup>110</sup> St. John of Damascus, *An Exact Exposition of The Orthodox Faith*, I, chap.8, s. 179

<sup>111</sup> Boethius, *The Consolation of Philosophy* V.6, s. 134.

çünkü Tanrı dışında her şey değişkendir. Augustine'in de ifade ettiği gibi<sup>112</sup> (Tanrı Devleti XII, fasl. 15), "*Zaman, değişkenliği sayesinde akıp gittiğinden, zamanın değişmez ezellilikle aynı olması söz konusu değildir.*"<sup>113</sup> Meleklerin ölümsüzlüğü, zaman içerisinde sona ermezse de (ne şu anda var olmayan geçmiş, ne de halen gerçekleşmemiş gelecek değildir), yine de meleklerin hareketi, gelecekte geçmişe doğru süregelen zamanın hareketiyle sona erer. Bundan dolayı melekler ne şu anda ne de gelecekte gerçekleşecek hareketi olmayan Yaratıcı ile birlikte ezeli ve ebedi olamazlar. [PL 41, 364-65] Benzer şekilde, Augustine şunları söylemektedir (VIII *Yaratılışın Literal Anlamı* (Super Genesis ad Litteram) fasıl.23): "*Teslisin tabiatı tamamen değişmez olduğundan teslis, kendisiyle birlikte hiçbir şeyin ezeli olamayacağı şekilde ezeldir*"<sup>114</sup>, [PL 34, 389] *İtiraflar XI* (Confessionum) adlı eserinde de benzer şeyler söylemektedir.<sup>115</sup>

19. Âlemin her daim var olamayacağını kanıtlamaya çalışanlar, filozofların dikkate aldığı ve çözümlediği argümanları bile delil göstermişlerdir. Söz konusu bu argümanların en önemlisi, ruhların sonsuzluğuyla ilgili olanıdır: Âlemin her zaman var olması durumunda, zorunlu bir şekilde sonsuz sayıda ruhların da var olacağını ileri sürmüşlerdir. Ancak mevzu bahis olan bu değildir; zira Tanrı insanları ve hayvanları ruhsuz bir şekilde yaratarak da âlemi var edebilirdi veya âlemi ve insanları ezelden beri yaratabilirdi, ki gerçekte de öyle yaratmıştır.<sup>116</sup> Her hâlükârda, bedenler yok olduktan sonra ruhların sonsuz bir şekilde kalması söz konusu değildir. Dahası, Tanrı'nın kendisiyle birlikte eş zamanlı şekilde var olacak sonsuz sayıdaki şeyleri nedenleyemeyeceği henüz kanıtlanamamıştır.

Aynı şekilde ileri sürülen başka argümanlar da bulunmaktadır, ama şu ana kadar başka bir yerde uygun bir şekilde cevaplanmış olmalarından veya sahip oldukları zayıf yapının onlara karşıt argüman geliştirilmesine imkân tanıdığından dolayı, onları şu anda cevaplamaktan kaçınıyorum.

<sup>112</sup> Aquinas da aynı şekilde düşünmektedir. Bu anlamda *Tanrı Devleti'*deki fasıllar, kısmen net değildir; Leonine baskısının editörleri, alıntılanan metin fasıl.16 olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Her hâlükârda, alıntılanan metin PL 41, 364-65'te bulunmaktadır.

<sup>113</sup> Augustine, *City of God* XII, chap.15, s. 352.

<sup>114</sup> Augustine, *On the Literal Meaning of Genesis* VIII, chap.23.

<sup>115</sup> Augustine, *Confessionum* XI, fasıl.30/40 s. 98-99.

<sup>116</sup> Aquinas burada Bonaventura'nın âlemin hâdisliğine dair geliştirdiği argümanlardan 5. referansla bunu iddia etmektedir. Bkz. Bonaventura, *Sent. II*, d.1 q.1 a.1; q.2 a.2. Benzer izah için bkz. Aquinas, *ST I*, q.46 a.2 obj.8, ad.8; *SCG II*, ch.38, 7, 14.



#### KAYNAKÇA

- AKDAĞ, Özcan, "Alem Ezeli Midir? Duns Scotus'un Yaklaşımı Üzerine Bir İnceleme" Şırnak Üniversitesi 10/22 (2019), 217-31.
- AKDAĞ, Özcan. *İbn Rüşd, İbn Meymûn ve Aquinas Bağlamında Âlemin Ezeliliği Problemi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, Kayseri, 2019.
- ANSELM of CANTERBURY. *Monologion*, içinde *Complete Philosophical and Theological Treatises of Anselm of Canterbury*. trans. Jasper Hopkins and Herbert Richardson, Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 2000.
- AQUINAS, Thomas. *Commentary on Aristotle's Physics*. trans. by Richard J. Blackwell, Richard J. Spath, Edmund Thrlkel, Pierre H. Conway, New Haven: Yale University Press, 1963.
- AQUINAS, Thomas. *Commentary on the Book of Causes (Super Librum De Causis Expositio)*. trans. and annotated by Vincent A. Guagliardo, Charles R. Hess, Richard C. Taylor, Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1996.
- AQUINAS, Thomas. *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*. I-II, çev. John P. Rowan, Chicago: Henry Regnery Company, 1961.
- AQUINAS, Thomas. *Compendium of Theology (CT)*. Richard J. Regan (trans.) Oxford: Oxford University Press, 2009.
- AQUINAS, Thomas. *Exposition of Aristotle's Treatise on the Heavens (In libros De caelo et mundo Aristotelis)*. Columbus, Ohio: College of St. Mary of the Springs, 1963-1964.
- AQUINAS, Thomas. *On the Power of God I-III, (Questiones Disputatae De Potentia Dei)*. English Dominican Fathers (trans.), Westminster: Maryland: The Newman Press, 1952.
- AQUINAS, Thomas. *On the Truth of the Catholic Faith: Summa Contra Gentiles (SCG)*. Vol.I-IV, trans: Anton C. Pegis, Image Books, Doubleday & Company, Inc., 1956.
- AQUINAS, Thomas. *Summa Theologica (ST)*. Vol. I-V, trans: Fathers of the English Dominican Province, Ave Maria Press, 1998.
- ARISTOTELES. *On Generation and Corruption*. içinde *The Basic Works of Aristotle*, Richard McKeon (ed. with intro.), New York: Random House, 2001.
- AUGUSTINE. *City of God*. içinde, *Great Books of the Western World*, Vol.18,

129-620.

- BALDNER, Steven E., and Carroll, William E. (trans.). *Aquinas on Creation: Writings on the 'Sentences' of Peter Lombard, Book 2, Distinction 1, Question 1*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1st ed., 1997.
- BOETHIUS. *The Consolation of Philosophy*. trans. H. R. James, Moscow: Roman Roads Media, 2015.
- BRADY, Ignatius. "John Pecham and the Background of Aquinas's *De aeternitate mundi*". içinde, *Saint Thomas Aquinas, 1274-1974: Commemorative Studies*. Armand A. Maurer (ed.) Vol. I-II, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1974, II, 141-54.
- BUKOWSKI, P. Thomas. "J. Pecham, T. Aquinas, et al., on the Eternity of the World". *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 46 (1979), 216-21.
- BUKOWSKI, Thomas P. "An Early Dating for Aquinas' *De aeternitate mundi*". *Gregorianum* 51/2 (1970), 277-304.
- DALES, Richard C. *Medieval Discussions of the Eternity of the World*. Leiden: E. J. Brill, 1990.
- İSKENDEROĞLU, Muammer. *Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī and Thomas Aquinas on the Question of the Eternity of the World*. Leiden: Brill, 2002.
- İSKENDEROĞLU, Muammer. *Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī and Thomas Aquinas on the Question of the Eternity of the World*. Leiden: Brill, 2002.
- KOVACH, Francis J.. "The Question of the Eternity of the World in St. Bonaventure and St. Thomas Aquinas -A Critical Analysis". *The Southwestern Journal of Philosophy* 5/2 (1974), 141-72.
- MALCOLM De Mowbray, "The *De Aeternitate Mundi* of Boethius of Dacia and the Paris Condemnation of 1277", *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 73/ 2 (2006), 201-253
- St. JOHN of DAMASCUS. *An Exact Exposition of The Orthodox Faith*. Create Space Independent Publishing Platform, Wyatt North Publishing, 2012.
- WEISHEIPL, James A. "The Date and Context of Aquinas' *De Aeternitate mundi*". içinde *Graceful Reason: Essays in Ancient and Medieval Philosophy Presented to Joseph Owens*. CSSR, ed. Lloyd P. Gerson, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1983, 239-71.
- WILKS, Ian. "Aquinas On The Past Possibility Of The World's Having Existed

Forever". *The Review of Metaphysics* 48/2 (1994), 299-329.

WIPPEL, John F. "Did Thomas Aquinas Defend the Possibility of an Eternally Created World? (The De aeternitate mundi Revisited)". *Journal of the History of Philosophy* 19/1 (1981), 21-37.

WIPPEL, John F. "The Condemnation of 1270 and 1277 at Paris". *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 7/2 (1977), 169-201.

WIPPEL, John F. "Thomas Aquinas on the Possibility of the Eternal Creation".  
İçinde, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*. Washington D.C.:  
Catholic University of America Press, 1984.



## **AN EVALUATION ON *DE AETERNIATE MUNDI* BY THOMAS AQUINAS**

© Mehmet Ata AZ<sup>a</sup>

### **Extended Abstract**

The question of the eternity of the world in Latin thought, it was discussed in the context of Plato, Aristotle and Boethius' view and translated works of Muslim philosophers such as Avicenna, Ghazali and Averroes. In time, the issue of the eternity of the world has become an important problem, which is widely discussed and different views are defended among the Latin philosophers and theologians, especially at the University of Paris. The main issues discussed in the question of the eternity of the world are whether it is possible to rationally base the eternity or createdness of the world, whether the created world has a temporal onset, and whether the created eternal world doctrine requires a contradiction. While Bonaventure, an important representative of the Franciscans sect, one of the influential sects at the University of Paris, denied that the claim that the world was eternal due to it is incompatible with the Catholic doctrine that the world was created from nothing; Aquinas, the representative of the Dominican sect, which was influential in the university, defended the possibility of the eternal world without the temporal onset of the world based on rational justifications.

He wrote the treatise *De Aeternitate Mundi*, in which he dealt with the possibility of the eternity of the world, with the aim of criticizing Bonaventure and his contemporaries who refused to eternal creation from *ex nihilo*, and establishing arguments against their arguments. In the treatise, while Aquinas refers to Anselm, Boethius, Augustine and Aristotle in support of his views; it is noteworthy that he did not make a positive or negative reference to Muslim philosophers, such as Avicenna and Averroes, whose views were described as heretic in the condemnations published in 1270 and 1277, which deeply affected Latin thinkers and colleagues in the matter of

---

<sup>a</sup> Asst. Prof., Ankara Yıldırım Beyazıt University, mehmetataaz@gmail.com

eternity of the world. Considering the content and arguments of the treatise in general terms, it criticized and rejected the critics without giving names by directly discussing their claims and developing opposing arguments. In establishing his own opinion, Aquinas tried to solve the problem by addressing the issues and the objections raised directly on the issue of the eternity of the world, rather than addressing every possibility of criticism.

In the treatise, Aquinas did not establish a direct argument as to why the world should be created from *ex nihilo*, but he positively addressed the question of whether God could create the world eternally in the context of logical possibilities and responded positively. He warned that although the world is created, its temporal onset is not a logical necessity and that the opposite claims cannot be proved with philosophical/rational justifications. In the treatise, instead of directly answering the question of whether the created world from *ex nihilo* has a temporal beginning, the question of whether God can create the world without temporal onset -as can be understood from the nature of the arguments and the conclusions he has made- he tried to explain logically the question of whether God can create the world without temporal beginning from nothing and how should be understood religious doctrine that the world created from nothing. After evaluating the arguments for and against, he concluded that the creation of the world without its temporal onset is logical, since the creation of the world without temporal does not require a logical contradiction.

Rather than claiming that God cannot create a world without a temporal onset, Aquinas states that there is no rational evidence against this claim, and that such claim does not require metaphysical impossibility. He argued that the temporal onset of the world cannot be precisely claimed, but can be believed, since the structure of the world as a whole does not contain any evidence/explanation that it was later established in a certain period of time. With this attitude, Aquinas differs from the Bonaventure and Neo-Agustinists, who argue that the impossibility of the eternity of the world can be rationally grounded. Aquinas grounded the claim that the view that the world exists eternally cannot be rationally grounded, but that it can be believed in two different ways. The first is that the structure of the world does not contain any evidence to support this claim; secondly, it is not known when and how and when God manifests his free will in creating the world.

As a result, Aquinas tried to justify his own view after he listed and evaluated the arguments in favor of and against the eternity of the world. In this context, he considered and evaluated three different claims of philosophers

one by one, that the world became existent after ex nihilo, it is impossible for God to create the eternal created world, and all beings except God came into existence, but that man lacked realization of this. Having established that both claims were wrong and incompatible with the Catholic faith, the third claim that everything, including world, began to exist afterwards, that God might have created the world eternally, but that the individual's intellect cannot realize when and how, and argued that this could only be known by revelation because of the lack of grounding it on rational ground.

**Keywords:** Philosophy of Religion, Aquinas, world, eternity, temporal creation, eternally created, ex nihilo.







*bilimname XXXIX, 2019/3, 321-354*  
Geliş Tarihi: 23.10.2019, Kabul Tarihi: 09.12.2019, Yayın Tarihi: 23.12.2019  
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.637391>

## KLASİK DOĞU VE BATI EDEBİYATINDAKİ CİMRİ KARAKTERİ: CÂHİZ VE MOLİERE ÖRNEĞİ

• Muhammed EFİL<sup>a</sup>

• Emin UZ<sup>b</sup>

### Öz

Coğrafyanın stratejik durumu itibarıyla kadim Yunan bilgelerine ve filozoflarına ait hikemiyâtın büyük bir bölümünün Arap dünyasına nakli itina ile gerçekleşmiş, bu etkileşim Batı edebiyatında da ciddi yansımalar bulup Doğu'nun klasikleri arasında yer alan eserler Latince'ye çevrilmiştir. Bu etkileşimi sağlayan eserlerin ana temalarından birisi sosyal bir zümre haline gelen cimrilere. Nitekim araştırma konumuz olan cimri karakterini içeren klasik kaynakların Diyojen, Aristo, Sokrat, Enûşirvân gibi isimler üzerinden anlatımı Arap mizahının, en başından beri yabancı kültürlerce üretilen mizahi ürünleri kendi bünyesine adapte edebilme başarısının bir sonucu olsa gerektir. Cimrilik konusuna tahsis edilmiş müstakil çalışma sayısı sınırlı olmasına rağmen, ahlak, makâmât, mizah içerikli ansiklopedik eserlerde bu karakter genişçe yer almaktadır. Bu eserlerde cimri karakterini işleyen yazarların salt mizah kaygısı gütmeyeceği, bunun yanında siyasi ve sosyal bir eleştiri amaçladıkları açıkça ortaya çıkmaktadır. Nitekim Arap edebiyatının cimrilik temalı anlatılar bağlamında dünyanın en geniş repertuarına sahip olduğu ileri sürülebilirken Batı edebiyatında da bu alanda özel olarak neşredilmiş eserlere rastlamak mümkündür. Söz konusu figür bağlamında Doğu edebiyatının temsilcisi sayılan ve bu temaya ilişkin müstakil eser telif eden Câhiz'in başyapıtı niteliğindeki Buhalâ isimli eseri çeşitli dillere çevrilmiş ve dünya edebiyat tarihinde kendisinden sıkça söz ettirmiştir. Buna karşılık Batı edebiyatında hasis karakterini işleyen en önemli eser şüphesiz Moliere'in özgün adı L'Avare olan *Cimri* olan eseridir. Doğu ve Batı edebiyatının klasikleri arasında yer almaları hasebiyle çalışmamızın temel kaynakları Moliere'in *Cimri'si* ve Câhiz'in *Buhalâ'sı* olarak belirlenmiş; bu iki eser özelinde Doğu ve Batı edebiyatında yer alan cimri figürü değerlendirme konusu yapılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Arap Dili ve Belagati, Cimri, Mizah, Câhiz, Moliere.

<sup>a</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, muhammed.efil@gmail.com

<sup>b</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, eminiz83@gmail.com



## STINGY CHARECTER IN CLASSICAL EASTERN AND WESTERN LITERATURE: SAMPLE OF JAHIZ AND MOLİERE

Before copyright of the sources of classical Arab humor, the Arab literature was remarked for its open and tolerant stance on external influences such as aphorism, parable and wise quotations and fable technique. Due to the strategic position of the geography, the history of ancient Greek sages and philosophers should be a part of such understanding and should be revered with great respect. The narrative of classical sources, including the ungenerous character, which is the topic of our research through the names Diyojens, Aristotle, Socrates, Enûşirvân, should be the result of the success of the Arab humor to adapt the humorous products produced by foreign cultures to its own structure. The inclusion of this character in the Jahiliyya poems and the frequent mention of Arab generosity stems from the fact that pintism, more than nationalism, cannot be attributed to Arab society. Besides, the abundant usage of the sources of the miserly typology, which contain plenty of expressions, are proof that this humorous character is used as a material to fuel tribal support.

The mention of this subject among the important themes of classical Arabic literature stems from the strength of its political and social reflections, rather than mentioning the immorality of typology. Thus, when it is thought that the people who are described as ungenerous are mostly powerful in the meaning of economical and political power, it becomes clear that the writers who use the ungenerous character in their works do not have a mere concern of humor, but they also seek a political and social criticism. In addition, writers have taken part in politics from time to time and they had the opportunity to evaluate the issue in the media.

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



### Giriş

Yer ve zaman tahdidi olmaksızın insanın toplumsal yapısı her zaman edebiyatın temel malzemelerinden biri olmuştur. Bireyin bütün duygu ve davranışları bazen taltif bazen de hiciv şeklinde tasvir edilmiş; bu vesileyle de bireyde somutlaştırılan bu duyguların anlatımıyla daha erdemli bir toplum oluşturma düşüncesi her zaman temel amaç olmuştur. Sosyal ahlak ilkelerinin başında da iktisadi dengeler ve bu dengelerin ortaya çıkardığı psikolojik kaygılar gelmektedir. Bu bağlamda üç sınıf insan tipi teşekkül etmiştir: Cömert, iktisatlı, cimri.



etmek mümkündür.

Lugavî kaynaklar söz konusu terimlerden her birinin cimriliğin farklı tonlarına işaret etmekte olduğuna, hatta *furuk* türü eserler doğrudan bunlar arasındaki teorik farklılıklara odaklandığı halde pratikte bu zengin terim kümesinin ifade ettiği son derece sade bir anlam vardır: elindeki başkalarından esirgeme. Bu bağlamda, sözü edilen kavramların anlamları arasındaki detaya inen farklılıkların edebiyat ve mizah kitaplarına bu şekliyle yansımadağını baştan ifade etmek gerekir.

Klasik Arap mizah kaynaklarının telifinden önce Arap literatürü hikmet, mesel, özlü sözler, fabl tekniği gibi konularda dış etkilere açık ve toleranslı duruşuyla dikkat çekmekteydi. Coğrafyanın stratejik durumu itibarıyla kadim Yunan bilgelerine ve filozoflarına ait hikemiyâtın büyük bir hürmetle intikali, böyle bir anlayışın gereği olmalıdır. Araştırma konumuz olan nekes karakterini içeren klasik kaynakların Diyojen, Aristo, Sokrat, Enûşirvân gibi isimler üzerinden anlatımı Arap mizahının, en başından beri yabancı kültürlerce üretilen mizahi ürünleri kendi bünyesine adapte edebilme başarısının bir sonucu olsa gerektir. Cahiliye şiirlerinde bu karakterin yerilmesi ve Arap cömertliğine dem vuran ifadelerin sıklıkla yer alması da milliyetçilikten öte pintiliğin Arap toplumunun kendisine yakıştıramadığı özellik olmasından kaynaklanır. Ayrıca cimri tipolojisinin anlatıldığı kaynakların bolca alaycı ifadelerle yer vermesi bu mizahi karakterin kabile taraftarlığını körükleyen bir malzeme olarak kullanıldığının da kanıtıdır.<sup>2</sup>

Cahiliyede nesir türü içerisinde cimrilik muhtevalı edebi anekdotların, toplumun basitliğine paralel olarak kendilerine göre oynadıkları oyun ve eğlence esnasında yapılan şakalar, atasözleri, insanlarla hayvanlar arasında geçen gülünç olaylar ve ahlaki öğretiler barındırdığı açıkça görülmektedir.<sup>3</sup> Cahiliyenin hemen ardından İslam mizahının temsilcileri olarak gösterilen Nuaymân b. Amr (ö. ?) ve Kadı Şureyh (ö. 80/699) gibi isimler de yergi veya muziplik sadedinde varyemez figürüne sıkça atıfta bulunmuşlardır. Emevîler döneminde tabiin neslinden olan nüktedan bir sınıf teşekkül etmiş, Muaviye'den itibaren halifelerin sarayları komiklere kapılarını açmıştır. A'meş (ö. 148/765), İbn Sîrîn (ö. 110/729), Şa'bî (ö. 104/722), Ebû Dülame (ö. 160/777) ve İbn Ebû Atîk<sup>4</sup> (ö. ?) dönemin

<sup>2</sup> Riyâd Kuzayha, *el-Fukâhe ve'd-dıhk fi't-türâsi'l-'Arabî ve'l-meşrikî* (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1994), 82.

<sup>3</sup> Kuzayha, *el-Fukâhe ve'd-dıhk*, 102-03.

<sup>4</sup> İbn Ebu Atîk'in şakacı yönü bilinmekle beraber, tıpkı bizim kültürümüzdeki Namık fıkraları gibi, birçok fıkranın haksız olarak ona nisbet edildiği söylenir. Franz Rozenhal,

yöneticilerinin eli sıkılığı konusunda sözlerini esirgemeyen sarayın ünlü mizahçıları arasında sayılır.<sup>5</sup>

Müslüman mizahının karakteristik özelliklerinin antolojilerde belirginleşmesiyle birlikte kısmık huylu mizah karakteri literatür içerisinde kendisine geniş bir alan bulmuştur. Bu dönemde cimrilik temalı edebi ve mizahi anlatımların ilk örneklerine el-Asma'î (ö.216/831) ve Ebû 'Ubeyde (ö.209/ 824) gibi şiir ve ahbâr ravilerinin derlemelerinde rastlanmaktadır. Bu derlemelerde dağınık vaziyette yer alan ilgili materyal genellikle anekdotik bir mahiyet arz etmektedir. Daha sonraki yıllarda bu edebiyata ait malzeme genel olarak İslâm ahlakını konu alan eserlerin adâb-ı muâşeret bahislerinde oldukça etraflı biçimde incelenmiştir.<sup>6</sup> Ayrıca ez-Zübeyr b. Bekkâr'ın (ö. 256/870), *Kitâbu'l-Fükâhe ve'l-Mizâh*'i<sup>7</sup>, el-Câhız'ın (ö. 255/869), *Kitâbu'l-Hayevân, Buhalâ*<sup>8</sup> ve *Resâil*'i, İsfehânî'nin el-*Eğânî*'si, İbn Abdîrabbih'in (ö. 328/940) *el-'Ikdu'l-Ferîd*'i, Nüveyrî'nin (ö. 733/1333) *Nihâyetü'l-Ereb*'i, el-Makkarî'nin (ö. 1041/1632) *Nefhu't-Tîb* ve Râğîb el-İsfehânî'nin (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) *Muhâdarâtu'l-üdebâ* isimli eserleri dağınık halde de olsa konuyla ilgili çok sayıda repertuarı muhafaza etmiştir.

Abbassiler devrinde Arapçılığa karşı Arap olmayan unsurların bir tepkisi şeklinde ortaya çıkan Şuubiyye akımı sonucunda Araplarla her alanda kıyasıya rekabet başlamış, Arapların çöl hayatı ve kabile taassubu gibi Cahiliye gelenekleri şiirlerde mizah malzemesi yapılmıştır. Cahiliye örfü arasında ilk sıralarda gelen cömertlik hasleti şifahi gelenekte zıddı ile tasvir edilmiştir. Ekonomik gelişmeye paralel olarak lüks artmış, halife sarayları nedimler ve soytarılarla dolmuştur. Buna bağlı olarak dönemin mizahının temelinde siyasî karmaşaya uygun olarak üstünlük ve rahatlatma kuramının hâkim olduğu görülmüştür. Cimrilik temalı ahmak, tufeylî ve dilenci seciyeleri şiddetle tenkit edilmiştir. Daha sonraki dönemlerde de Arap telifatı

*Erken İslam'da Mizah (Humour in Early Islam)*, trc. Ahmet Arslan (İstanbul: İris Yayıncılık 1997), 19.

<sup>5</sup> Emin Uz, "İslam Kültüründe Mizah ve Türk Edebiyatındaki Yansımaları: Cevâmîu'l-Hikâyât Örneği", *The Journal of Turkish Language and Literature Surveys (TULLIS)*, 2/1 (2017): 20-39.

<sup>6</sup> Hüseyin Günday, *Klasik Arap Edebiyatında Mizahi Karakterler* (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 157.

<sup>7</sup> Bu eser günümüze intikal etmemiş ancak daha sonraki eserlere kaynaklık etmiştir. Mesela, İsfehânî *Eğânî*'sinde, İbn Abdilberr *İstiâb*'inde, İbn Hacer *İsâbe*'sinde ve İbn Asâkir *Târîhu medîneti Dimeşk*'inde bu eserden istifade etmişlerdir. Akif Köten, "Asr-ı Saadette Mizah" *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam*. ed. Vecdi Akyüz (İstanbul: Beyan Yayınları, 1994), 4: 461.

<sup>8</sup> Bu eser Zehra Güney Gökdemir tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir: el-Câhız, *Cimriler (el-Buhalâ)*, trc. Zehra Güney Gökdemir (İstanbul: Şule Yayınları, 2018)

içerisinde cömertliğe vurgu, şuubiye, sofr mizahı, hukuk gibi birçok konu içerisinde eli sıkı figürüne sıkça rastlanmıştır.<sup>9</sup>

Doğrudan “cimrilik” konusuna tahsis edilmiş müstakil çalışma sayısı sınırlı olmasına rağmen, genel olarak klasik Arap edebiyatının cimrilik temalı anlatılar bağlamında dünyanın en geniş repertuarına sahip olduğu ileri sürülebilir. Her ne kadar tarihte pintilik karakteri üzerine müstakil eser telif eden ilk müellif el-Câhız (ö.255/ 868) olarak gösterilse de ondan önce risale düzeyinde de olsa bu temaya ilişkin eser telif edenler olmuştur. Nitekim Arap edebiyatının en önde gelen isimlerinden sayılan ve hicri II. asrın sonu ile III. asrın başlarında yaşamış olan Sehl b. Hârûn (ö. 215/830), Arapların millî hasletleri olan cömertliğin zıddına, “cimriliği” sanatkârane ve mantıklı bir şekilde öven risâlesiyle dikkatleri üzerinde toplamıştır. Bu bağlamda kendisinden sonra gelen Câhız’a ilham kaynağı olmuştur. Câhız, yazdığı eserin mukaddime kısmında, Sehl’in cimrilikle ilgili risalesine yer vermekle yetinmeyip, kendi kitabına da cimriler manasına gelen *el-Buhalâ*’ ismini vermiştir. Konunun ve yazarın magnum opusu niteliğindeki eser daha sonra çeşitli dillere çevrilmiş ve dünya edebiyat tarihinde kendisinden sıkça söz ettirmiştir. Dolayısıyla Arap edebiyatı, Avrupa edebiyatındaki emsalleri olan Charles Dickens’ın *Oliver Twist* ve *Scrooge* (Varyemez); Moliere’in *L’Avare* (*Cimri*) gibi yapıtlarından yaklaşık 8 asır önce, Câhız tarafından aynı konuda telif edilen böyle bir klasikle ne kadar övünse azdır.

Asıl adı Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız el-Kinânî (ö. 255/869) olan *el-Buhalâ*’ müellifi 159/775 yılında Basra’da doğan Arap bir ailenin çocuğudur. Patlak gözlü olmasından dolayı Arapçada “pörtlek gözlü” anlamına gelen “Câhız” lakabı verilmiştir. Bu lakap sadece fiziki kusurundan kaynaklanmasa gerektir. Zira ince boyunlu, kalın dudaklı, esmer tenli, kısa boylu olan Câhız’ın neşeli, şakacı, zeki, nüktedan, biraz cimri ve tartışmadan hoşlanan<sup>10</sup> muzip yapısı gereği seveni olduğu kadar kendisinin iğneleyici ifadelerinden rahatsız olanlar da vardı. Bu nedenle çocukluğunda göz bebeklerinin (hadeka / حدقة ) büyük olması gerekçesi ile daha nahif anlamı olan “hadâik / حدائق” lakabı verilmesine rağmen ilerleyen yaşlarda kendisi için daha kaba ve ezici bir tabir olan *el-Câhız* lakabı tercihen kullanılmıştır.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Arap mizahının gelişim evreleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Durmuş, “Mizah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 30: 205-6.

<sup>10</sup> Ramazan Şeşen, “Câhız”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 7: 20.

<sup>11</sup> Hüseyin Akyüz, “el-Câhız’ın Sünnet/Hadis Hakkındaki Görüşleri”, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31 (2011): 235.

Arap edebiyatının en büyük nesir yazarlarından birisi sayılan Câhız çok sayıda eseri Arap literatürüne kazandırmıştır. Ömrünün son yıllarında felçli olmasına rağmen kitaplarından bir an olsun ayrılmayan Câhız, yine bir gün kütüphanesinde kitap okuduğu sırada raflardaki kitaplardan bir kısmının üzerine devrilmesi sonucu altında kalmış<sup>12</sup> ve 255/868 yılında Basra'da vefat etmiştir. Hem mizah alanında hem de cimri figürü üzerine cihanşümul eserler kaleme alması nedeniyle Câhız, Moliere'nin karşısında alanın doğu temsilcisi olarak çalışmamızda esas aldığımız müellif olmuştur.

Câhız *Buhalâ* adlı eserinde psikolojik ve sosyolojik bir hastalık olarak değerlendirebileceğimiz "cimrilik" konusunu işlemektedir. Yoksulluk endişesi ile mal biriktirmek uğruna, insanın kendisine ve çevresindekilere verdiği zararları gözler önüne sererken, kendisini haklı çıkarma uğruna düştüğü komik durumları okuyucusuna hoş, zarif, eğlendirici fakat aynı zamanda edebî, felsefî ve eğitici bir üslupla ele almaktadır. Hasis karakterinin başkahraman olduğu anekdotları aktarırken bazen cimrilik hastalığına kapılmış birini, bazen cimri dostuna veya akrabasına cephe alıp onu eleştiren bir başkasını konuşturur. Bazen de olayın başkahramanı kendisi olup kendi diliyle aktarır olayları. Müellif, eserinin mukaddimesinde kendisinden cimriler konusunda eser yazmasını isteyen bir dostunun ricasını yerine getirmek üzere bu kitabı yazdığını söylemekle birlikte,<sup>13</sup> eserin yazımını Arapların cömertlikleri yanında özellikle Horasan ve Basra toplumlarında cimriliği savunulan bir felsefe haline getirmeye çalışan Şu'ûbîlere karşı atılmış ilmi bir adım olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır. Ayrıca Eserin tarihî, sosyolojik ve eğitsel kıymetinin yanında, bilimsel hüviyeti haiz olduğu açıktır. Nitekim psikoloji henüz bir bilim dalı olarak ele alınmaya başlamadan önce, Câhız, cimri karakterlerini, onların hastalıklı düşünce tarzlarını ve kendilerini bu çerçevede savunma yöntemlerini incelemiş ve ortaya koymuştur.

Câhız'dan yaklaşık iki asır sonra Hatîb el-Bağdâdî (ö.463/1071) bu konuyla ilgili aynı isimde bir eser telif etmiş, ne var ki bu eser Câhız'ınki kadar şöhret bulmamıştır.<sup>14</sup> Öyle anlaşılıyor ki Câhız, kendi dönemi için oldukça sıra dışı sayılabilecek bu mizahi eseriyle kendisinden sonraki edipler üzerinde etkili olmuştur. Sonraki dönemlerde söz konusu müelliflerden ilham alan antolojik eserlerde de cimri karakterine yönelik çok sayıda

<sup>12</sup> Ebu'l-'Abbâs Şemsü'd-Dîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zemân*, nşr. İhsân Abbâs (Beirut: 1970), 3: 473-74.

<sup>13</sup> Câhız, *el-Buhalâ*, nşr. Tâhâ el-Hâcirî, (Kahire: 1990), 1.

<sup>14</sup> İki eser karşılaştırılması Muhammed Abdurrahim Rebî' tarafından bir makalede karşılaştırmalı olarak incelenmiştir (*el-Buhalâ beyne'l-Hatîb ve'l-Câhız*).

anekdot nakledilmiştir. Örneğin hicri VII. asra gelindiğinde Fars edebiyatına hatırı sayılır ölçüde eser kazandıran Sedîdüddîn Muhammed el-'Avfî (ö.629/1232) kendisinden önceki Arap edebiyatı kaynaklarından derlediği konuyla ilgili çok sayıda anekdota ansiklopedik eserlerinde yer vermiştir. Yine hicri IX. asırda, Hanbeli fakihî ed-Dimeşkî tarafından kaleme alınan *İthâfû'n-nübelâ bi ahhâri ve eş'âri'l-küremâ ve'l-buhalâ* adlı eser ise, her ne kadar hacim ve orijinalite bakımından yukarıda bahsi geçen kaynaklarla boy ölçüşebilecek bir mahiyet arz etmese dahi konuyla ilgili repertuarın 6-7 asır sonra bile önemini koruduğunu göstermektedir.

Eski zamanlardan beri, gerek nazımda ve gerekse nesirde, hem cimri hem de cimrilik vasfı daima yerilmiştir. Klasik Arap şiirinin önde gelen hiciv şairleri, en keskin kılıçlarını, rakiplerinin cimrilik damarı üzerine indirmişlerdir. Klasik şiirde methedilen kişiyi cimrilik vasfından uzak tutmak bir tür medih sayıldığı gibi, mersiyelerde de ölen kişinin ardından iyilikleri sıralanırken '*cimrilikten uzak olduğu*' hususuna özel bir vurgu yapılmıştır. Arap edebiyatı alanında daha sonra ortaya çıkan *makâme*, -özellikle Harîrî'nin eserinde- cimri prototipi, bir cimrinin tipik tavır ve davranışları, hileleri, başkalarına ikram etmek zorunda kaldığı şeylere duyduğu üzüntü, hâsılı genel bir cimri eleştirisi eğlenceli bir şekilde tasvir edilmiştir.<sup>15</sup>

Bu konunun klasik Arap edebiyatının önemli temaları arasında zikredilmesi, tipolojinin gayr-ı ahlâkîliğine dem vurmaktan öte siyasi ve sosyal yansımalarının da kuvvetinden kaynaklanmaktadır. Nitekim cimrilikle nitelenen kesimin ağırlıklı olarak siyasi ve ekonomik güce sahip şahıslar olduğu düşünüldüğünde cimri karakterini eserlerinde işleyen yazarların salt mizah kaygısı gütmeyeceği, bunun yanında siyasi ve sosyal bir eleştiri amaçladıkları açıkça ortaya çıkmaktadır. Ayrıca bu kalem sahipleri kendileri de zaman zaman siyaset içerisinde yer almış ve konuyu yerinde değerlendirme fırsatı yakalamıştır. Yukarıda değindiğimiz Sehl b. Hârûn'un halife el-Me'mûn döneminde, sarayda önemli makamlarda görev yapmış olması<sup>7</sup>, Câhız'ın Abbasi yönetimini bu noktada sıkça eleştiriye tabi tutması, siyasetle iç içe bir pinti karakterini gözler önüne sermektedir.

<sup>15</sup> Muhammed Abdurrahmân er-Rebî', *Nevâdirül-buhalâ* (Beirut: Dârü's-şürûk, 1999), 53. Arap Edebiyatında cimri karakteri üzerine yazılmış eserler hakkında detaylı bilgi için bkz. Şener Şahin, "Klasik Arap Nesrinde 'Hazırcevaplık' Olgusu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(2009): 331-364; Hüseyin Günday, *Klasik Arap Edebiyatında Mizahi Karakterler* (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 35; Şener Şahin, *Klasik Arap Edebiyatında Sofra Mizahı Tipler ve Temalar* (Bursa: Emin Yayınları, 2012); Emin Uz, '*Avfî'nin Cevâmî'u'l-Hikâyât ve Levâmî'u'r-rivâyât İsimli Eserinde Mizahî Karakterler ve Anekdotik Unsurlar* (Basılmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2017.



Öte yandan hem özel olarak cimrilik temasını işleyen hem de nevadir eserlerinde bir başlık altında değerlendiren antolojilere bakıldığında varyemezlik diye nitelendirilebilecek bu mizacın sadece zemmedilen bireysel bir haslet olmaktan çıkıp, sosyal bir eğilim, kolektif bir davranış biçimine bürünmüş olduğu görülür. Zira bu sosyal zümrenin artık özel bir adı (Mescidiyyûn); kendilerini tanımladıkları özel bir takım deyimleri (Ashâbu'l cem' ve'l-men'); sık sık bir araya gelip birbirlerinden taktikler öğrendikleri özel mekânları (Basra'daki birkaç mescit) bulunmaktadır. Bu özellikleri itibarıyla bu kesimi, cimrilik vasıfları öne çıkan ayrı ayrı tipler olarak algılamaktansa, güçlü sosyal bağlara sahip müstakil bir zümre olarak değerlendirmek daha isabetli görünmektedir.

### B. Batı Klasiklerinde Cimri Tipolojisi

Bireyler gibi toplumların karakterlerinde de açığa çıkan tutku ve ihtirası kâh yücelterek kâh aşağılayarak eleştiriye tabi tutmanın altında yatan en önemli sebep ayıpsız ve erdemli bir toplum yaratma düşüncesidir. Bu ideal hemen her medeniyette kendisine yer bulmuştur. Epikür'den (M. Ö. 341-270) Montaigne'e (1533-1592), Plautus'tan (M.Ö. 250-184) Cervantes'e (1547- 1616), Horace'tan (M.Ö. 65-?) Descartes'a (1596-1650) kadar Batı medeniyetinin temel aldığı birçok bilge şahsiyet övülen hasletleri tefekkür konusu yaptıkları gibi -her şey zıddı ile kaimdir düsturu gereği- gayr-ı ahlaki davranışlar konusunda da felsefi, tarihi ve edebi sayısız repertuarı insanlığa miras olarak sunmuşlardır. Bu bağlamda kimi Erasmus (1469-1536) gibi "Deliliğe Methiye"ler düzerken, kimi de La Bruyere (1645-1696) gibi tutkuların türleri ve nedenselliği üzerinde kafa yormuşlardır.<sup>16</sup> Hiciv ve mizah maksatlı da olsa bu edebi birikim içerisinde işlenen tipolojilerden birisi de cimri karakteridir. Bu nedenle Batı edebiyatında da insan davranışlarına temel teşkil eden tutkular yanında, çalışmamızda incelemeyi amaçladığımız hasis karakterine bağlı temaların işlendiği birçok ürün ortaya çıkmıştır.

Bunlar arasında Latin edebiyatında güldürü türünün ilk ve başarılı örnekleri arasında yer alan Plautus (M.Ö. 254-184), başlıca yapıtları olan *Amphitruo*, *Ölmek*, *İkizler*, *Urgan*, *Eşekler*... gibi mizah eserlerinde cimri figürünü işlemiştir. Ayrıca *Ölmek* isimli güldürüsünü sadece hasis tipolojisine hasretmiştir. Bunun gibi Batı klasikleri arasında yer alan mizah eserleriyle adından söz ettiren Terentius'un (M.Ö. 159-190), *Kaynanalar* isimli yapıtında da bu karaktere yer verilmiş ve mizahi vasıf olarak

<sup>16</sup> Erdoğan Uygur, "Moliere ve Ahundof Tiyatrosunda "Cimri" Karakterleri Harpagon ve Hacı Kara", *Türkoloji Dergisi* 16, sy. 2 (2003): 146.

değerlendirilmiştir. Dünyanın en seçkin drama yazarı olarak kabul edilen Shakespeare'in (ö. 1616) *Othello* eseri hem mizah hem de cimri figürü açısından kayda değer eserlerdendir. Stendhal'ın *Kırmızı ve Siyah*'ı Batı edebiyatının seçkin rafları arasında yer alan ve söz konusu tipolojinin komedi tarafını okuyucuya sunan eserler arasında zikredilebilir.<sup>17</sup>

Bütün bu eserlerin yanı sıra Batı edebiyatında bu alanda özel olarak neşredilmiş en önemli eser şüphesiz Moliere'in (ö. 1673) özgün adı *L'Avare* olan *Cimri* isimli eseridir. Söz konusu eser, bu alanda en kapsamlı eser olması ve Batı edebiyatının klasikleri arasında yer alması hasebiyle çalışmamızın temel kaynaklarından biri olarak belirlenmiştir.

1622'de Paris'te doğan Moliere'in asıl adı Jean Babtiste Poquelin'dir. Hayatı hakkında çok detaylı bilgiye sahip olmamakla birlikte Moliere'in küçük yaşta annesini kaybettiği ve orta öğrenimini College de Clermont'ta gerçekleştirdiği bilinmektedir.<sup>18</sup> Yükseköğrenimde tercihini Hukuk'tan yana kullanan yazar, bu eğitimi esnasında bir tiyatro topluluğuna katılmış ve bu vesileyle sanat alanına ilk adımı atmıştır. Kaynaklarda belirtildiğine göre bu alana girmesindeki en büyük etkenlerden biri de katıldığı topluluğun başkanı olan, kadın oyuncu Madeleine Bejart'a duyduğu sevdadır.<sup>19</sup> Zamanın en iyi komedyen oyuncusu ve birçoklarına göre, gelmiş geçmiş komedyen yazarlarının en büyüğü olmasına yol açan bir başka neden de XIV. Louis'in krallığı döneminde yaşamış olmasıdır. Zira bu yıllar bilim camiası nazarında Fransa'nın siyaset ve edebiyat tarihinin görkemli dönemidir.

Meraklı ve sosyal kişiliği sebebiyle insanlarla rahatça diyalog kurabilen ve onlarla iyi ilişkiler geliştiren Moliere, sanat çevreleriyle de yine bu meziyeti sayesinde tanışıp kaynaşmıştır. Sanat disiplini açısından da özverili bir grafik çizen yazar başka tiyatrolardan parlak teklifler aldığı halde, başlamış olduğu grubu bırakıp gitmemiştir. Daha sonraları bu grubun lideri olan sanatçı, usta bir oyuncu olduğu kadar tiyatronun yönetiminde de becerikli olduğunu kanıtlamıştır. Oyuncularının gizli yeteneklerini açığa çıkarmada gösterdiği başarıyı, seyircinin beğenisini anlamada, bu beğenin hangi etkilerle değiştiğini kestirmede de göstermiştir.<sup>20</sup>

Taşrada yetişmiş olması ve oyunculuğu esnasında zaman zaman köylere turneler düzenlemesi aristokrat sınıfın yetiştiği bir okulda

<sup>17</sup> Emin Özdemir, *Türk ve Dünya Edebiyatı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1980), 18; Günday, *Mizahi Karakterler*, 35.

<sup>18</sup> Ahmet Turan Oflazoğlu, *Moliere*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 14.

<sup>19</sup> Noel Peacock, "Etat Present Moliere", *French Studies*, 64/1: 64-72.

<sup>20</sup> Oflazoğlu, *Moliere*, 20.

okumasının halkla iç içe bir sanat sergilemesine engel teşkil etmediğini göstermektedir. Bu durum seviye açısından ilk zamanlar bir takım sıkıntılar doğursa da halkın sanat zevki arttıkça sadece taşralı seyirci kitlesi için oyunlar yazmaya başlar. Onların dillerini, gelenek ve göreneklerini, hayattan beklentilerini, ihtiraslarını, aşklarını, öfke ve kızgınlıklarını yakından müşahede eder. Bundan dolayıdır ki, Moliere eserlerinde her tipten insana yer verir.<sup>21</sup> Zamanla fitri olanın doğal yaşam olduğuna kanaat getirerek İspanyolların, ölçsüz davranışlarını eleştiren İtalyan halk tiyatrosu *Commedia dell'Arte* dikkatinden kaçmaz.<sup>22</sup> Oyunlarının temel kaynağı haline gelen bu eser sayesinde yalnız bu günün dünyasına değil geleceğin yapılanması için eserler ortaya koymak, bu nedenle de daha geniş kitlelere ulaşmak gerekmektedir. Zekâsının her cephesini eserlerin bütününe tevcih edebilmiş müellifler sayesinde düşüncenin en silinmez vasıtası olan yazı ve onun mimarisi demek olan edebiyat, insanlığın ruhuna işleyen silinmez bir tesire sahiptir. Moliere'in yapıtları bu durumun açık birer örneğidir.

Moliere, *Cimri*'yi 1668 yılında yazar. Oyunun başkahramanı Harpagon'un tek tutkusu olan cimrilik, diğer karakterlerden, hatta kendisinden bile ağır basar bu oyunda. Harpagon'un oğlu ile kızının durumları, yalnız bu tutkuyu canlandırmak, onu çeşitli yönleriyle eleştirmek için düşünülmüş gibidir. Bu bakımdan Ortaçağın ibret oyunlarını andırır. Ancak burada sahneye çıkarılan kavramın adı konmuş: Harpagon denmiştir. Onun Cleante diye bir oğlu ile Elise diye bir kızı da vardır. Uşağı, simsar ve çöpçatanla da görürüz kimi zaman. Ama bütün bunlar, cimriliği görünür kılmak için başvurulan yollardır. Moliere oyunun karakterlerini, enine boyuna işlememiş, onların toplumdaki yerlerini doğru dürüst belirleme gereği duymamıştır. Örneğin, bu eseri okuduğumuzda Harpagon'un servetini hangi yoldan sağladığını bilmeyiz. Fakat Moliere için bu önemli değildir. Onun için önemli olan cimriliktir. Daha doğrusu azan bir tutkunun kişiye neler yaptırabileceğidir. Harpagon'un para hırsından ötürü kimse mutlu değildir. Hatta bu tutku yüzünden kendisinin iç dengesi bile bozulmuştur.<sup>23</sup>

Edebi üslup anlamında Moliere'i muasırlarından ayıran en önemli hasleti üslûbunun sağlamlığı ve dilinin keskinliğidir. Eğer bir konu hakkında söz söyleyecekse kendi istediği şekilde söylemiştir. Yıllara meydan okuyan bütün mizah yapıtlarında olduğu gibi onun eserlerinde de temel amaç güldürerek düşündürmek ve düşündürerek eğitmektir. Bu bağlamda, argo

<sup>21</sup> Erdoğan Uygur, "Moliere ve Ahundof Tiyatrosunda "Cimri" Karakterleri Harpagon ve Hacı Kara", 147.

<sup>22</sup> Oflazoğlu, *Moliere*, 24-5.

<sup>23</sup> Oflazoğlu, *Moliere*, 43.

diye tabir edilen kaba halk şakalarından ve güldürülerden yararlanır. Ortaya koyduğu oyunlarda yapmacık kibarlık, asalet düşkünlüğü, bilgiçlik, sahte dindarlık, cimrilik gibi temaları abartılı söylemler ve davranışlar yoluyla bir araya getirir.

### C. Doğu'nun Hasisi ile Batı'nın Cimrisini Mukayese

İnsanın sosyal bir varlık olmasının sonucu olarak tarih boyunca bireyleri birbirine bağlayan ve asırlar boyu tecrübe yoluyla oluşmuş folklorik kültür ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede çeşitli toplumlar incelendiğinde, her birinin kendine has kültür mayası olduğu gibi bu mayanın diğer kültürlerle etkileşimi neticesinde evrensel ürünler ortaya koydukları da görülmektedir. Hatta bu ürünler içerisinde işlenen temalar, mekânlar, kurgu ve karakterlerin bile birbirlerine benzerlikler göstermesi evrensel duygu aktarımının bir sonucudur. Olağanüstü tematik renkliliğiyle beşeri tecrübenin bu alandaki zenginliğine paralel gelişim gösteren ürünler arasında mizah, karakterler sayılırken de cimriler şüphesiz ilk sıralarda yer alır. Klasik Arap edebiyatının mizah alanı, gerek kaynak zenginliği gerekse sahip olduğu tematik imkânlar bakımından dikkate alınması gereken verimli bir çalışma sahası olması; insanlık tarihi ve bilimsel tarih açısından dünyanın en eski medeniyetlerinin ürünü olan Batı edebiyatının bu alanda seçkin repertuara sahip olması; coğrafi ve sosyal etkenler göz önünde bulundurulduğunda bu iki edebi birikimin birbirinden etkileşimini kaçınılmaz kılmaktadır. İki kadim medeniyetin bütün literal unsurlarını karşılaştırmak elbette ki mümkün değildir. Bu nedenle çalışmanın hacmi de dikkate alınarak iki medeniyetin klasikleri arasında sayılan bazı eserler çerçevesinde mizahi unsurların başında gelen cimri tipolojisi karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır.

#### 1. Dalkavukluğa Övgü

Hasis ev sahibinin eli sıkı mizacını bertaraf etme yöntemlerinden biri de övgü dolu sözlerle kendisini taltif yoluna gitmektir. Bu nedenle de hem Doğu hem de Batı edebiyatında cimrilik temalı anekdotlarda sıkça rastlanan karakterlerden biri Dalkavuk karakteridir. Cimri karakterinin akıl almaz pintiliği kimi anekdotlarda muhatabın kurnazlığı ve zekâ ürünü hileleriyle boşa çıkartılır ki bu manada fırsatçı bir tufeyliyi baştan savmak hiç de kolay bir iş değildir. Arap ediplerin eserleri, ihtiva ettikleri popüler bir tufeyli nüktesi olarak bilinen aşağıdaki hikâyede, cimri-tufeyli düellosunun ikincinin lehine sonuçlandığı bir kurgu örneği koymaktadır önümüze:

Tufeylînin biri anlatıyor:

Bir gün kibâr-ı nastan birinin konağına davetsiz misafir oldum.

Sofrada konak sahibinin tam karşısına oturdum. Yemeğin sonuna doğru ev sahibi, içinde levzî nec helvası<sup>24</sup> bulunan önündeki koca tepside küçük bir helva alıp bana uzattı. Ben de helvanın azlığına sitemde bulunmak için latife mahiyetinde şu ayeti okudum:

﴿...إِنَّكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ﴾

Sizin ilahınız **bir** tek ilahdır. (Fussilet:6)

Ayetle karşılık vermem adamı utandırmış olacak ki hemen bir tane daha uzattı. Ben yine şu ayetle cevap verdim:

﴿...إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا﴾

Biz kendilerine **iki** kişi göndermiştik ama ikisini de yalancılıkla itham ettiler. (Yâsîn:14)

Bu kez ev sahibi üçüncüyü uzattı. Baktım ki ayetle karşılık verdikçe adam ikramı ziyadeleştiriyor, ben de ayet örneklerini çoğaltarak devam ettim ve bir önceki ayetin devamı olan:

﴿فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ﴾

Bunun üzerine onları **üçüncüyle** destekledik. (Yâsîn:14)

bölümünü okudum. Adam dördüncü helvayı verdi. Ben:

﴿قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ﴾

Rabbi, kuşlardan **dört** tane al, buyurdu. (Bakara:264)

dedim. Beşinciye uzatmasına karşılık:

﴿وَيَقُولُونَ خَمْسَةً سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾

Yine, **beş** kişidirler, **altıncıları** köpekleridir, diyecekler. (Kehf:22)

âyetini okudum. O altıncı lokmayı uzattı. Ben:

﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾

Şüphesiz Rabbiniz gökleri ve yeri **altı** gün içinde yaratandır. (Araf:54)

âyetiyle karşılık verdim. Adam ben okudukça helva ikramına devam ediyordu. Sonra sırayla yedinci helvaya karşılık;

﴿وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا﴾

Üstünüze **vedi** sağlam gök bina ettik. (Nebe:12)

<sup>24</sup> Nişasta ve yumurta akı ile yoğrulup yağda kızartılmış, teberzed şekeri ile tatlandırılmış içi bademli üstüne gül suyu dökülen bir tatlı.

âyetini; sekizincide:

﴿ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ﴾

*O, (hayvanlardan) **sekiz** eşi de yaratandır: (Erkek ve dişi olarak) koyundan iki, keçiden de iki... (Enam:143)*

dokuzuncuda:

﴿وَكَانَ فِي الْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ﴾

*Şehirde **dokuz** kişilik bir çete vardı. (Neml:48)*

onuncuyu uzatınca:

﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾

*Hacda kurban bulamayan kimse üçü hacda, yedisi de döndüğünüz zaman (olmak üzere) tam **on** gün oruç tutar. (Bakara:196)*

âyetini; on birinciye uzatınca:

﴿إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾

*Ben rüyamda **on bir** yıldızın, güneş ve Ay'ın bana secde ettiklerini gördüm, demişti. (Yusuf:4)*

âyetini; on ikinciye uzatınca:

﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا﴾

*Allah katında ayların sayısı **on ikidir**. (Tevbe:36)*

âyetini okudum. Adam on iki ayeti peş peşe okuduğumu görünce gözü korkmuş olacak, tabaktan bir tane helva alıp, geri kalan helvaları tabağıyla birlikte benim önüme koyarak "Korkarım bu gidişle;

﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾

*Biz onu **yüz bin**, yahut daha fazla insana peygamber olarak gönderdik. (Sâffât:147)*

âyetine kadar okuyacaksınız. Fakat burada o kadar helva yok. Al, hepsi senin olsun!" diyerek misafirin dalkavukluğunu ayetlerle dile getirdiğini, söz konusu Kur'ân olunca kurtuluşun olmadığını kabul etmiştir.<sup>25</sup>

<sup>25</sup> Sedîdüddîn Muhammed b. Muhammed Avfî, *Cevâmi'u'l-Hikâyât ve Levâmi'u'r-Rivâyât* (El Yazması), Trc. Celaleddin Salih Çelebi, Ayasofya-Topkapı Sarayı Müzesi Türkçe Yazmaları, No: R 1085-R 1086, f: 536/b. Bu eserden alıntılar sonraki dipnotlarda "f/Ays:" şeklinde kısaltılarak verilecektir.

el-Hatîb el-Bağdâdî, *Kitâbü't-tatfîl*, thk. Bessâm 'Abdülvehhâb el-Câbî, 1. Baskı (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1999), 106-107; Ebû Sa'd Mansûr b. el-Hüseyn el-Âbî, *Nesrû'd-Dürr fi'l-*

Buna karşılık Batı aristokrasisinin tarih ve edebiyat kaynaklarına geçen tipik davranış özelliklerinden biri de sahip oldukları imkânların muhatap kitle tarafından övülmesine imkan sağlamaktır. Bu durumdan her iki taraf da karlı çıkmaktadır. Esasen bu durumun eski Yunan'dan itibaren kademe kademe bütün bir Batı toplumunun tipik davranış kalıplarından biri haline geldiğini Moliere şu diyalogla somut hale getirmiştir:

Elise'in Valere'den babasını kazanmaya ve gözüne girmeye çalışmasını isteyince, Valere'in cevabı şöyledir: Bunun için neler yaptığımı görüyorsun. Hizmetine girebilmek için az mı şeytanca yarandım ona? Takınmadığım surat, dökmediğim dil mi kaldı hoşuna gitmek için? Maymuna dönüyorum her gün, sevdireyim diye kendimi. Ama bir hayli ilerledim bu yolda. Bakıyorum da, insanları kazanmak için en iyi çare onların sevdiklerini sever görünmek, doğru dediklerine doğru demek, kusurlarını övmek, her yaptıklarını alkışlamak. Yaranacak mısın, aşırı gitmekten hiç korkma. Yalan söylediğin istediğin kadar belli olsun, suratından aksın, en zeki insanlar bile kanıveriyorlar dalkavukluğa. Pohpohu bastınız mı, en gülünç, en yüzünüzce söylenmiş sözleri bile yutuyorlar. Bu benim yaptığım işte insan dürüstlüğünü yitiriyor biraz; ama insanlara muhtaç oldunuz mu, uymak zorundasınız onlara. Onları başka yoldan kazanamıyorsa insan, kabahat pohpohlayanda değil, pohpoh isteyende.<sup>26</sup>

Klasik edebiyatın önemli medih ve hiciv ustalarından Cemmâz'ın, davetlisi olduğu Bermekîler sofrasında ev sahibinin hasis davranma riskine karşılık söylediği dizeler, Moliere'nin kahramanlarından Valere'in yukarıda zikredilen duygularına tercüman mahiyetindedir:

جَاءَنَا فُلَانٌ بِمَائِدَةٍ كَأَنَّهَا زَمْرُ الْبِرَاوِكَةِ عَلَى الْعُقَاةِ، ثُمَّ جَاءَنَا بِشَرَابٍ كَأَنَّهُ دَمْعَةُ الْبَيْبِيمِ عَلَى بَابِ الْقَاضِي.

*Filanca bize, Bermekîler döneminde, ihsan beklentisi içinde olanlara sunulan o görkemli sofralardan birini hazırlayıp, arkasından da, kadı kapısında dökülen gözyaşı gibi (bol ve mebzul) içecekler ikram etti.<sup>27</sup>*

*Muhâdarât*, thk. Hâlid Abdülğani Mahfûz (Beirut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2004), 2: 184-85.

<sup>26</sup> Moliere, *Cimri* (L'Avare), trc. Sabahattin Eyüboğlu, 21. Baskı, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2000), 5-6.

<sup>27</sup> el-Husrî el-Kayrevânî, *Cem'ül-Cevâhir fi'l-Mûlah ve'n-Nevâdir*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beirut: Dârü'l-Cil, 1987), 287; el-Husrî el-Kayravânî, *Zehru'l-âdâb ve semeru'l-elbâb*, thk. Yûsuf Ali Tavîl, 1.Baskı (Beirut: Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, 1997), 1: 269. Ebu'l-Me'âli Muhammed el-Câcermî, *Nuketü'l-vuzerâ*, thk. Nebîle Abdulmun'im Dâvud, 2.Baskı (Beirut: Şeriketu'l-matbû'ât li't-tevzi' ve'n-neşr, 2005), 37; , Ebû Mansûr es-Se'âlibî, *Simârü'l-kulûb fi'l-mudâf ve'l-mensûb* (Kahire Dârü'l-me'ârif, t.y.), 1: 334.

## 2. Cimrinin Hedef Saptırma Taktiği

Cimri karakteri, hemen her toplumda kendisini tedirgin eden isteklerden kurtulmak için akıl almaz taktiklerini peşi sıra sergilemekten kaçınmaz. Zor durumda kaldığı durumlarda kan ter içerisinde birbiri ardınca uydurduğu yalanlarla bulunduğu durumdan sıyrılmak ister. Moliere'in cimrisi Harpagon'un sahtekârlığı su yüzüne çıktığında dahi işi lafazanlıkla bertaraf ettiği an şöyle anlatılır:

Harpagon hedef saptırarak oğlu Cleante ve kızı Elise'i kendisinin parası olmadığına inandırmaya çalışır. Kendi kendine konuşarak parasını evinde nereye saklayacağını düşünen Harpagon, çocuklarının içeri girmesi üzerine telaşa kapılır ve çocuklarıyla arasında şu diyalog geçer:

Harpagon: Aman Yarabbi! Kendi kendimi ele verdim. Öfke başıma vurmuş olmalı. Ağzımdan bir şeyler kaçırdım galiba düşünürken. Ne o, hayrola?

Cleante: Bir şey yok, baba.

Harpagon: Çoktan beri mi buradasınız?

Elise: Hayır şimdi geldik.

Harpagon: Duydunuz ama şimdi dediğimi...

Elise: Neyi, baba?

Cleante: Duymadık bir şey.

Harpagon: Duydunuz, duydunuz.

Elise: Aman etmeyin baba, duymadık.

Harpagon: Bir şeyler duydunuz işte, anlamaz mıyım ben? Kendi kendime diyordum ki, para bulmak ne zor şey bu devirde. Ne mutlu diyordum, evinde on bin altını olana!

Cleante: Rahatsız ederiz diye yaklaşmıyorduk.

Harpagon: Ben söyleyeyim de, içim rahat etsin. Olur ki ağzımdan çıkanı yanlış anlar, on bin altınım var sanmaya kalkarsınız.

Cleante: Biz sizin işlerinize karışmayız.

Harpagon: Ah, keşke olsa, on bin altınım olsa! Nerede!

Cleante: Benim bildiğim...

Harpagon: Neler yapardım on bin altınla.

Elise: Böyle şeyler bizi...

Harpagon: Paraya öyle ihtiyacım var ki bu günlerde.

Cleante: Benim bildiğim...



Harpagon: Öyle işime yarardı ki...

Elise: Ama siz de biraz...

Harpagon: Olsa, hiç böyle yakınır mıydım halimden, zaman kötü der miydim?

Cleante: Aman baba, yakınacak halde de değilsiniz, Allah'a şükür. Herkes biliyor bir hayli paranızın olduğunu.

Harpagon: Nasıl? Bir hayli param varmış? Yalan söylemiş bunu söyleyen. Bundan büyüğü olamaz yalanın. Namussuz, rezil herifler bu lafı çıkaranlar!...<sup>28</sup>

Doğu edebiyatında kendisine yer bulan hasis karakteri de benzer salvolarla muhatabını para istemekten usandırmanın peşindedir. İşi o kadar ileri boyuta taşır ki elindekinin başka biriyle temasını dahi olabildiğince kesmeye gayret eder, hatta onu güneşten ve havadan bile sakınırlar. Nitekim kaynaklarda sıkça yer alan şu söz neredeyse eli sıkılar arasında düstur niteliğinde bir deyim haline gelmiştir:

أَعَدَدْتُ لِلضَّيْفَانِ كُلِّبَا ضَارِيًا عِنْدِي وَفَضَّلَ هِرَاوَةَ مِنْ أَرْزَنِ وَمَعَادِرًا كَذِبًا وَوَجْهًا بَاسِرًا وَتَشَكُّبًا عَضًّا

الرِّمَانِ الْأَلْوَنِ

(Kapıda karşılamak üzere) misafirlere özel yırtıcı bir köpek besleyip bir de kızılıktan sopa ayarladım. (Ama bunlar yetmez, onlara ayrıca) çuval çuval bahaneler, kuyruklu yalanlar, somurtkan bir çehre ve de ekonomik durumun müsaitsizliğine dair bin bir yakınma da hazır ettim.<sup>29</sup>

Bu konuda klasik Arap literatürü içerisinde yer alan birçok anekdot, bize, hasis mizaçlının para konusunda sergilediği himâyeci tavırdan da söz eder. Mesela, salatalık almak için babasından bir dirhem isteyen çocuğa, babasının, bu parayı vermemek için bir dirhem paranın başından nasıl bir serüven geçtiğini anlatması bunun çarpıcı bir örneğidir:

Bir dirhemın başından geçen macerayı bilir misin sen? Bir zamanlar o, filan dağdaki bir taş parçasıydı. Kazmalarla kırıldıktan sonra parçaları öğütüldü. Kazanlara konup üzerine su eklendi. Civa ile muamele edildi, sonra

<sup>28</sup> Moliere, *Cimri*, 15-6.

<sup>29</sup> İbn 'Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimesk*, thk. 'Amr b. Ğarâme el-'Amravî, 1. Baskı (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1998), 32: 330; İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *Uyûnu'l-ahbâr*, thk. Komisyon, 2.Baskı (Kahire: Matba'atu Dâri'l-kutubi'l-Misriyye, 1996), 3:242; Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. 'Abdusselâm Hârûn, 4.Baskı (Mısır: Mektebetu'l-Hâncî, 1975), 3: 79; Râğıb el-İsfehânî, *Muhâdarâtu'l-udebâ* nşr. Riyâd Abdulhamîd Murâd, 1.Baskı (Beyrut: Dâru Sâdir, 2004), 2:614; Ebû Bekr ed-Dîneverî, *el-Mucâlese ve cevâhiru'l-ilm* thk. Ebû 'Ubeyde (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999), 6:160.

ateşe maruz tutulup külçe/kalıp haline getirildi. Arkasından dövülüp bir yüzüne “La ilahe illallah” ve diğer yüzüne “Muhammed Rasulullah” hattı nakşedildi. Sonra, onay için halifeye arz edildi. Halifenin izni ile Beytülmal’e konuldu. Halife onun muhafazası için miğferli ve mataralı Beytülmal bekçilerini görevlendirdi. Sonra onu dünyalar güzeli bir cariyeye bağışladı; hâlbuki senin maymundan beter suratın var. Ya da onu cesur bir savaşçıya maaş olarak verdi; hâlbuki senin kuş kadar cesaretin yok. Şu halde ona ancak elbisenin ucuyla dokunabilirsin.<sup>30</sup>

### 3. Minimum Yiyecekten Maksimum Fayda (Sineğin Yağını Çıkarma)

Sineğin yağını çıkarma tabiri en çok varyemez erbabına yakışmaktadır. Erbâb diyoruz çünkü bu tiplere ortaya koymuş olduğu olumsuz davranışı çoğu kez bir zahid edasıyla Hz. Peygambere bağlamakta ve “Az yemek de bir nevi ibadettir (قِلَّةُ الطَّعَامِ هِيَ الْعِبَادَةُ)” sözünü<sup>31</sup> delil olarak kullanmaktadır. Mesela kendi durumunu riyazete benzeten bir adamın muhataplarına verdiği şu cevap dudak uçuklatan cinstendir:

Adamın birine, “Ne yiyip ne içiyorsun?” diye sorulunca, “Ekmek ve zeytinyağı” demiş. “Peki sadece bu ikisine dayanabiliyor musun?” denilince de “Keşke onlar bana tahammül edebilseler! (كَيْتَهُمَا صَبْرًا عَلَيَّ)” cevabını vermiş.<sup>32</sup>

İnsanın kontrol etmekten aciz olduğu tamahkârlık güdüsü nekeslik karakteriyle birleşince ortaya inanılmaz senaryolar çıkar. Tamahkârlığın cimrilikle birlikte ele alındığı aşağıdaki hikâyeye örneğinde kahramanımız, belirli bir yiyecekten maksimum düzeyde yararlanma temasını komik bir üslupla anlatmaktadır:

Bağdat’ın saray kâtiplerinden hali vakti yerinde bir adam iflas edip Basra’ya göç etmiş, orada şehrin ileri gelenlerinden Ebû Sâbir isminde bir zengin muhasipliğini yapmaya başlamıştı. Ancak Ebû Sâbir iyi niyetli olduğu kadar cimri biriydi.

Kâtip eski şaşalı günlerini unutup yeni işine alışmaya çalışırken efendisi Ebû Sâbir’in yanına girip çıkmakta olan pejmürde kılıklı bir çocuk

<sup>30</sup> Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*, thk. Müfîd Kumeyha ve ekibi, 1. Baskı (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-‘ilmiyye, 2004), 3:281; İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye*, nşr. İhsân Abbâs, Bekr Abbâs, 1. Baskı (Beyrut: Dârü's-Sâdir, 1996), 2: 332; el-Âbî, *Nesrû'd-Dürr*, 3: 200-1. Muhammed Abdurrahmân er-Rebî', *Nevâdirül-buhalâ*, 1. Baskı (Beyrut: Dârü's-şürûk, 1999), 41-2.

<sup>31</sup> Behâuddîn, el-Âmilî, *el-Mihlât*, nşr. Muhammed Abdulkereîm en-Nemerî, 1. Baskı (Beyrut: Dârü'l-kutubî'l-‘ilmiyye, 1997), 137.

<sup>32</sup> el-İsfehânî, *Muhâdarâtü'l-udebâ*, 2:549.

dikkatini çeker. Soruşturduğunda onun, Ebû Sabir'in oğlu olduğunu öğrenir.

Yıllar geçer ve oğlunu adam gibi giydirmekten aciz Ebû Sâbir ömrünün sonuna doğru ölümcül bir hastalığa yakalanır. Onu odasında küçük bir bez parçasına sarınıp yatar vaziyette gören kâtibi haline acır, bir arzusu olup olmadığını sorar. Ebû Sâbir "Canım şöyle nefis bir kelle çeker amma onu alacak param yok" deyince efendisinin durumundan endişelenen kâtip derhal çarşıdan bir kelle satın alıp Ebû Sâbir'in önüne koyar. Birkaç gün sonra zıpkın gibi ayağa dikilen Ebû Sâbir'e bu mucizenin nasıl gerçekleştiği sorulur. O da tescilli pintiliğini ele veren açıklamasını yapar: "*İkram edilen kellenin ilk gün gözlerini, ikinci gün kulaklarını, üçüncü gün dilini, dördüncü gün kulak diplerini, beşinci gün beynini yedim*"<sup>33</sup>

Az yemekle çok öğün ve misafir savma kurgusu Batı mizah kaynaklarının da konusu olmuştur. Doğal olarak yine ortada az yemek ve çok misafir vardır. Ve tabii ki ev sahibi varyemez tekidir:

Harpagon'un açısı ve arabacısı Jacques Usta, akşam verilecek davet ile ilgili Harpagon'a yemekte kaç kişinin olacağını sorar. Bu arada yanlarında, durmadan Harpagon'a dalkavukluk yapan Harpagon'un kızı Elise'in sevgilisi Valere de vardır.

Harpagon: Sekiz on kişi. Ama sen sekiz de. Sekiz kişilik yemek oldu mu on kişi de doyar.

Valere: Doyar da artar bile.

Jacques Usta: Öyleyse dört büyük çanak çorba, beş kap değişik başyemek, sonra efendime söyleyeyim...

Harpagon: Dur yahu, ne oluyorsun?

Jacques Usta: Kızartmalar da olacak elbet.

Harpagon: Vay hain herif, varımı yoğumu tüketecek!

Jacques Usta: Sebzelere gelince...

Harpagon: Ne?... Daha mı yemek?

Valere: Öldürecek misin yahu? Efendimiz herkesi buraya yemekten çatlatmaya mı çağırıyor? Sen git, biraz sağlık bilgisi edin, hekimlere sor bakalım, insan için çok yemekten daha zararlı bir şey var mı?

Harpagon: Doğru söylüyor.

Valere: Jacques Usta, sen ve senin gibiler şunu öğrenmelisiniz artık: Bol yemekli sofralar birer cinayet sofrasıdır. Çağırduğumuz insanlara dostluk

<sup>33</sup> f/Ays: 269/b.

göstermek istiyorsak, hafif, sade yemekler vermeli ve unutmamalıyız ki, eski bir filozofun dediği gibi, insan yemek için yaşamaz, yaşamak için yer.

Harpagon: Aman ne güzel söz! Gel alınından öpeyim seni bu söz için. Ömrümde bundan daha güzel bir atasözü duymadım: İnsan yemek için yaşar, yaşamak için yer... Yok, yok; öyle değil. Nasıl demiştin?

Valere: İnsan yemek için yaşamaz, yaşamak için yer.

Harpagon: Ya! Anlıyor musun çorbacı? Hangi büyük adam söylemiş bu sözü.

Valere: Adı aklıma gelmiyor şimdi.

Harpagon: Unutma da bu sözü yaz, ver bana. Yemek odamdaki ocağın üstüne altın harflerle yazdıracağım bu sözü.

Valere: Unutmam. Bu akşam yemeğini de bana bırakın. Ben icabına bakarım.

Harpagon: Aman bak!

Jacques Usta: İyi ya! Bana göre hava hoş! <sup>34</sup>

Tema olarak birbirlerine çok benzeyen cimrilerle ilgili hikâyelerin büyük bir bölümünde hasis ruhlu karakter, sineğin yağını çıkartma diye tabir edilen akıl almaz yöntemlerle yaşama tutunmanın yollarını aramaktadır. Yukarıda sunulan anekdotlarda olduğu gibi sadece gelen misafire veya kendi ailesine karşı nekeslik yapmaz, “yedim say” kabilinden kendisini gıda alışverişi yaptığına da inandırmak suretiyle hem yemekten hem de iase için ayırdığı paradan alabildiğine kısmanın yollarını arar. Aşağıda böyle bir yaratıcılıkla sergilenen bir pintilik örneğini görmekteyiz:

Kûfe kentinde kasaplık yapan bir adam anlatıyor: Bir gün kestiğim hayvanın etini meydanda bir çengele asmış gelen geçene et satışı yapıyordum. Derken yanıma hoş görünümlü, kibar bir beyefendi yaklaştı. Kollarını sıvadı, el ve avuçlarının içiyle hayvanın etine şaplak atmaya, güya bununla hayvanın etini kontrol ediyormuş izlenimi vermeye başladı. Akabinde yanımdan et satın almadan ayrıldı ve bu işlemi ilerideki bir kasap esnafında da yaptı. Bu durum aynı şekilde günlerce devam edince çevremdekilere bu garip davranışın sebebini sordum. Bana şöyle bir açıklama yaptılar: “*Bu, sinekten yağ çıkarmayı başaran o pinti herifin her zaman yaptığı şeydir. Buradan ayrılınca doğrudan evine gider. Ete bulaşmış ellerini suyla iyice yıkar, sonra da o suyu dökmeyip tirit yapımında et suyu*

---

<sup>34</sup> Moliere, *Cimri*, 51-2.

---

olarak kullanır!"<sup>35</sup>

#### 4. Cimriliğin Hayvanlara Tesiri

Pinti karakterinin davranışlarındaki sınırlarına ilişkin bazı ipuçlarını ancak konuyla ilgili kurgulanan anekdotlardan hareketle tayin etmek mümkün görünmektedir. Aksi takdirde "Bir adam nasıl olur da artığını hayvanından bile esirger?" sorusu zihinlerdeki sıcaklığını hep koruyacaktır. Dünyanın hemen her yerinde tarihin hemen her evresinde cimriliğin hangi boyutlara geldiğini gösterme sadedinde hayvanların da bu tipolojiden etkilendiğine dair örnekler görmek mümkündür. Bahsi geçen durumu muhteris karakterinin sınırlarına dair Harpagon'un ağzından net bir itiraf sadedinde Moliere şöyle somutlaştırır:

Harpagon Jacques Usta'ya panayıra gitmek için arabasını temizleyip atları koşmasını isteyince Jacques Usta şöyle der: Atları mı dediniz? Vallahi efendim, adım atacak halleri yok zavallıların. Yatağa düştüler desem, yersiz bir laf olur; çünkü yatacak yerleri yok, ama öylesine oruç tutturuyorsunuz ki hayvanlara, birer ruh, birer hayalet, birer at taslağı haline geldiler.

Harpagon: Demek atlar hasta! Neden? Hiçbir iş gördükleri yok!

Jacques Usta: Etmeyin efendim, hiçbir iş görmeden de bir şeyler yiyeceksin! Keşke karınları doysa da bol bol iş görseler, canlarına minnet! Yüreğim sızlıyor onları bitik halde görünce. Ne de seviyorum atlarımı. Kendim aç kalmış gibi oluyorum vallahi. Her gün kendi nafakamdan kesip bir şeyler veriyorum onlara. İnsanın yüreği taştan olmalı ki yakınlarına acımasın, değil mi ya efendim...<sup>36</sup>

İlk dönem cimri nüktelerinin karakteristiklerinden olan bölgesel milliyetçilik temasının ele alındığı, bir şehre veya yöreye ait cimri tipinin eleştirildiği hikâye örnekleri aynı zamanda bölge halkının topyekûn birbirine benzediğini bizlere göstermektedir. Klasik eserlerin Arap olmayan unsurların cimriliğini mahkûm eden nükteleri tercih etmelerindeki amaç aslında kendi kavimlerinin cömertliğini dile getirme arzusu olarak yorumlanabilir. Bu bağlamda karşı tarafı hicvederken muhatabı hayvanlarından yola çıkarak aşağılamak olayın vahametini gösterme bakımından daha tesirli olacaktır.

Sümâme b. Eşres (ö.213/828) anlatıyor: Gittiğim her beldede horozların, gagalarıyla ekin tanelerini alıp tavukların önüne koyduğunu

<sup>35</sup> İbn 'Âsım, *Hadâiku'l-Ezâhir*, thk. Ebû Hemmâm Abdüllât Abdülhalîm (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1992), 61.

<sup>36</sup> Moliere, *Cimri*, 53.

gördüm. Lâkin Merv'in horozları tıpkı insanları gibi... Tavuğun gagasındaki taneyi zorla alıyor, kendileri de yemeyip saklıyorlar. Buradan anladım ki meğer Merv halkının cimriliği sadece kendileriyle sınırlı kalmayıp sahip oldukları tüm canlılara da sirâyet etmiş!<sup>37</sup>

Bunun gibi hasis yapılı kişiler hakkında “Mâdir’den bile cimri” (أَجَلٌ مِنْ مَادِرٍ) yakıştırmasının yapıldığı söylenmiş ve bu deyim konu olan şu hikâye yine bir hayvan üzerinden kurgulanarak anlatılmıştır:

Mâdir öyle cimri bir adamdı ki yağmur suyuyla dolsun diye gittiği yere bir çukur kazar. Bu çukur suyla dolunca kendisi ve devesi bu sudan içerdi. Oradan ayrılırken de başkası buradan su içmesin diye kazdığı suya bevlelerdi.<sup>38</sup>

Yine cimriliğin tamahkarlık üzerinden bir köpek figürü ile anlatıldığı anekdot, edebiyatın her alanında olduğu gibi medih ve hiciv konusunda da hayvanların kullanıldığını göstermesi bakımından değerlidir:

Bir keresinde Eş’ab’a “Hiç hayatında kendinden daha tamahkâr birine rastladın mı?” diye bir soru sorulmuştu. Eş’ab buna şöyle cevap verdi: “Evet, Ümmü Havmel’in köpeği. Bu hayvan bir defasında beni, ağzımda çiğnemekte olduğum sakızı çıkarıp kendisine atacağım diye iki fersahlık bir mesafe boyunca takip etmişti. İşte ben onun bu yapışkan tavrına öyle hayran kaldım ki!”<sup>39</sup>

## 5. Bahtsız Cimri Çocukları

Dünyadaki en bahtsız insanlar varyemez bir babaya sahip olanlardır. Zira onlar için iki sonuç vardır. Ya ömrü babadan mal koparma planlarıyla geçecek ya da kendisi de kaliteli bir pinti olacak. Bu durumun vahametinden olacak bu alana giren kavramlardan biri olan tufeylî teriminin Morfolojik bakımdan, ‘yumuşak, hassas ve karanlık olmak’ olan Ta-Fu-La kökü itibariyle daha çok “karanlık” anlamıyla bağlantılı kurulsa da, yine aynı köke sahip “çocuk” sözcüğünden ism-i tasgir yapmak suretiyle türetilmiş olabileceğini ileri sürenler olmuştur. Dil bilgisi kaynaklarında böyle bir türemeden bahsedilmemekle birlikte büyüklerin yaptığı eli sıkılığı çocuklara hamletme

<sup>37</sup> f/Ays: 273/b.

<sup>38</sup> f/Ays: 272/a; el-Meydânî, *Mecma’ü’l-emsâl*, nşr. Muhammed Muhyiddîn ‘Abdulhamîd, (Mektebetü’s-sünneti’l- Muhammediyye, 1955), 2: 456.

<sup>39</sup> el-Âbî, *Nesrû’d-Dürr*, 5: 215; İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü’l-Hamdûniyye*, 3:140; en-Nüveyrî, *Nihâyetü’l-Ereb*, 3: 347; Muhammed b. Şâkir, el-Kütübî, *Fevâtü’l-vefeyât* thk. İhsân ‘Abbâs, 1. Baskı (Beyrut: Dârü Sâdir, 1973), 1: 200; Halîl b. Aybeg, es-Safedî, *el-Vâfi bi’l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâ’ût, *Türkü Mustafa* (Beyrut: Dârü İhyâi’t-türâsi’l-‘Arabî, 2000), 9: 160; İbn ‘Âsım, *Hadâiku’l-Ezâhir*, 87.

veya onları da bu tînet üzere yetiştirme gayretleri göz önüne alındığında tıfil ve tufeylî kavramlarının birbirinden çok da ayrı olmadığı görülmektedir.

Klasik doğu kaynakları bu konuda sayısız rivayet barındırmakla birlikte Batı kaynaklarında da durum farklı değildir. Nitekim Moliere'nin meşhur cimrisi Harpagon kendi çocuklarını bile düşmanı bilir. İyi giyinmeye ve süslenmeye karşıdır. Çocuklarını hırsız zanner, her şeyi parayla ölçer ve her şeye bir değer biçer. Aşağıdaki diyalog cimrilik mizacının coğrafya ve dilinin olmadığını göstermesi bakımından önemlidir.

Elise: Aman öfkelenmeyin baba.

Harpagon: Olur şey değil: Kendi evlatlarım kuyumu kazıyor, düşmanım oluyorlar benim.

Cleante: Paranız olduğunu söylemek, düşmanınız olmak mı demektir?

Harpagon: Elbette! Bir yandan bu laflar, bir yandan da sizin sokağa attığınız paralar yüzünden günün birinde gelip gırtlığımı kesecekler benim, üstüm başım para dolu diye.

Cleante: Benim sokağa attığım paralar da neymiş?

Harpagon: Ne miymiş? Gezmeye çıkarken girdiğin o cafcıflı kılık nedir? Dün kız kardeşinin giyinişine çatıyordum; ama seninki beterin beteri. Allah'ın gücüne gider, insanın başına bela getirir bu kadar süslenmek. O kılığında biri seni tepeden tırnağa soysa, dükkân sahibi olur da işletir! Yüz kere söyledim sana oğlum hiç beğenmiyorum gidişatını. O marki hallerin yok mu, korkunç! Aklını kaçıracaksın markilere benzeyeyim diye. Neyle düzülür o giyim kuşam? Bir şeylerimi aşırıyorsun elbet.

Cleante: Sizin neyinizi aşırabilir insan?

Harpagon: Ne bileyim ben? Nereden alıyorsun o üstüne başına harcadığın paraları?

Cleante: Ben mi? Kumardan. Oynuyorum, kazanıyorum, kazandığımı da üstüme harcıyorum.

Harpagon: Çok fena ediyorsun. Madem oyunda şansın var, bundan faydalanmasını bil. Kazandığın parayı iyi bir faizle ver bir yere, artsın artsın gelsin geriye. Anlamıyorum vallahi; bırakalım ötesini berisini, şu kurdeleler ne oluyor, dört bir yanında? Beş altı tane kancalı iğne yetmez mi öteni berini tutturmaya? İnsan kendi güzelim saçını, bedava saçını bırakır da perukaya para mı verir? Yılda yirmi altını yok mu kurdelelerin, perukaların? Bahse girerim vardır. Yirmi altını en azından, yüzde beş buçuktan faize versen ne getirir bir yılda? On sekiz lira doksan kuruş?

Cleante: Doğru, haklısınız.<sup>40</sup>

Konunun başında belirtildiği üzere tıfil ile tufeyli kavramları arasındaki bağlantı noktalarından biri de cimri çocuklarına genelde evin tufeylisi muamelesinde bulunulması olabilir. Zira evin bizzat sahibi olan çocuklar babalarının hasisliği sayesinde hizmetçi muamelesine maruz kalmaktadır. Sözelimi, şakacılığı ve hazırcevaplığıyla tanınan Abbasi dönemi nedimlerinden Ebu'l-'Aynâ (ö.283/896), çocuklarına ikram etmek üzere tencerenin içine sadece kemik koyup kaynatan cimri dostu İbn Mekrem'i eleştirirken buna vurgu yaparak "*Allah aşkına! Bu, yemek kazanı mı yoksa kabristan arazisi mi?* (أَيُّدُرُّ هَذِهِ أُمَّ قَبْرِ؟)" diyerek nüktedanlığını konuşturmuştur. Bir cimri anekdotu kabul edilmesi gereken aşağıdaki örnekte de kısmık ruhlu bir babanın evlatlarına çektirdiği çile anlatılmıştır:

Bir bedevî, çocuklarına çarşıdan et aldırılmış sonra da kazanda bu etler lime lime olup kemiklerinden tamamen ayrılıncaya kadar pişirtmişti. Bu adam etlerin hepsini yedi, geriye de sadece kemiklerini bıraktı. Çocukların gözlerinin geride kalan bu kemiğe dikildiğini fark eden babaları "İçinizden hanginiz bu kemiğin en az kayıpla nasıl yenileceğini bana tarif ederse, kemiği ona vereceğim!" diyerek çocuklar arasında bir rekabet başlattı. En büyük oğlan "Babacığım ben bu kemiği ağzımda, üzerinde karıncaların meşgul olacağı en ufak bir et kııntısı kalmayınca kadar çiğneyip geverim" dedi. Babası "Olmadı" dedi. Bu sefer ortanca olanı "Baba! Ben onu ağzımda öyle bir çiğner ve geverim ki, o kemiğin bu seneye mi yoksa geçen seneye mi ait olduğunu fark edemezsin!" dedi. Babası ona da "Hayır olmadı" yanıtını verdi. En küçük oğlan "Babacığım, ben bu kemiği iyice ezip un ufak eder, içindeki iliği de onun katığı yaparım" deyince, babası "İşte onu hak eden sensin" dedi (ve kemiği ona verdi)<sup>41</sup>

Cimri çocuğu olmak hatta cimri memlekette yaşamak bu mizaca alışmayı gerektirir. Öyle ki, hırsız bir toplumda yaşayan çocuğun hırsız, cimri bir toplumda yaşayanın cimri olması kaçınılmazdır. Nitekim klasiklerde anlatıldığına göre Câhız, "*Hayvanlarına bile cimrilik bulaştıran Merv halkının cimriliği, ülkelerinin suyunda ve tabiatında var. Bu nedenle cimrilik, tüm canlılarına sirayet etmiştir*" der. Câhız Bununla ilgili birkaç olayı Ahmed b. Reşîd'le paylaşınca o da başından geçen bir olayı şöyle anlatır:

<sup>40</sup> Moliere, *Cimri*, 16-8.

<sup>41</sup> İbn 'Abdi Rabbih, *el-'İkdü'l-ferîd*, thk. Müfid Muhammed Kumejha, 1. Baskı (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 1983), 7:207. İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *Uyûnu'l-ahbâr*, 3:213; Takiyuddîn Ebû Bekr, İbn Hicce, *Tîbu'l-mezâk min semerâti'l-evrâk*, nşr. Ebû Ammâr es-Sehâvî (Dârü'l-feth, 1997), 214.



“Merv halkından bir ihtiyarla beraberdim. Yanında küçük bir çocuğu oynuyordu. Şaka etmek ya da denemek için dedim ki:

Ekmeginizden biraz da bana ver. Çocuk;

- Onu istemezsin, çünkü acı.
- Öyleyse suyunuzdan birazcık ver de içeyim.
- Onu da içmezsin, çünkü tuzludur, dedi.

Çocuktan ne istediysem bir bahane buldu ve sonunda kızmaya başladı. Babası güldü: “Benim suçum yok. Bu, onun işittiği şeylerden öğrendikleridir”, dedi. Yani cimrilik, Mervlilerin tabiatlarında, damarlarında ve mizaçlarında vardır.<sup>42</sup>

## 6. Parası Çalınan Cimri mi, Yoksa Eli Boş Dönen Hırsız mı Zararda?

Hırsızlık fenomenini merkeze alan özel bir mizahi ilgi, Araplarda da sosyal hayatın aynası durumundaki edebiyatlarının ana temalarından birini teşkil etmiş, böylece klasik literatür meşhur hırsızlara, enteresan hırsızlık vakalarına dair anlatılara, keza hırsızlığı konu alan şiir ve darbı mesellere de bol bol yer vermiştir. Mizah kaynakları arasında da zikredilen klasik nevâdir eserlerinde “hırsız” terimini karşılamak üzere, organizasyonun biçim ve çapına bağlı olarak çok sayıda kavramın kullanıldığını görmekteyiz. Bu kavramlardan da yola çıkarak denilebilir ki malını en zor çaldıran ve çalındığında da feryadı basan hasis tipi hırsızlık temalı nevadirin de başkahramanlarından biridir. Çünkü cimrinin malı canından kıymetli olduğu için asla bulunmaması gereken bir yerde olmalıdır. Evde çalınacak bir nesne bulamayan hırsızın, cimri ev sahibiyle karşı karşıya gelmesi halinde düştüğü acınası durumla ilgili bir hikâye klasik kaynaklarda şu şekilde kurgulanmıştır:

Bir grup hırsız, evinde çalınacak bir şeyi olmayan bir adamın evine girmiş, uzun süren aramalara rağmen evden alıp götürecek bir şey bulamamışlardı. Bir ara hırsızlar, evin yatakta uyumakta olan sahibi ile göz göze gelince, hasis adam onlara hitaben “Gençler” dedi, “Benim gündüz gözüyle arayıp bulamadığım şeyi siz zifiri karanlıkta nasıl bulacaksınız?!”<sup>43</sup>

Hırsızlarla ilgili anekdotik parçaların hemen her medeniyette muazzam bir konu çeşitliliğine sahip olduğu görülmektedir. Bu mizansenlerde, hırsızlarca başvuru hile, strateji ve manevralar, bir

<sup>42</sup> Câhız, *el-Buhalâ* (Beirut: Mektebetü'l-Hilâl, 1998), 38.

<sup>43</sup> el-Âbî, *Nesrü'd-Dürr*, 7:183; İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-Hamdüniyye*, 8: 109.

soygun veya hırsızlık esnasında faillerin karşı karşıya gelebileceği sürpriz sahneler, sonrasında yaşanan infialler, başlı başına ilgi çekici birer senaryo iken bu kahramanlar arasına bir de cimri figürü eklenince durum içinden çıkılmaz bir hal alır. Çünkü genelde cimri, bu sahnede figür değil figürandır. Bu nedenle de hırsızlık mağdurunun cimri olduğu bir plan çerçevesinde yürütülen ve faillerine vurgun yapma fırsatı sağlayan hırsızlık girişimleri çok ses getirir. Yine Harpagon'un taraf olduğu tiyatro sahnesi şu diyalogları içerir:

Cleante'ın uşağı La Fleche, Harpagon'un parasının yerini bulur ve parayı alarak efendisi Cleante'e götürür. Parasının çalındığına inanan Harpagon veryansın ederek bağırmaya başlar.

Yetişin! Hırsız var! Yakalayın! Adam öldürüyorlar! Cankurtaran yok mu? Hak, adalet nerede? Allah yok mu? Vurdular! Canımı aldılar! Gırtlığımı kestiler! Paramı çaldılar, paramı! Kim aldı, kim? Ne oldu? Nerede? Nereye saklandı? Ne yapayım? Nasıl bulayım? Nereye koşayım? Nereye koşmayayım? Şurada mı acaba? Burada mı yoksa? Kim o? Dur! Yakaladım. Ver paralarımı haydut! Eyvah! Benmişim yakaladığım. Neredeyim, bilmiyorum ki! Ben kimim? Ne yapıyorum? Bilmiyorum. Oldu bana olanlar! Param! Zavallı paracığım! Canım, sevgilim benim! Aldılar elimden seni! Sen olmayınca ben neye sığınırım artık, neyle avunur, neyle sevinirim? Her şey bitti benim için; dünyada yapacak işim kalmadı benim! Sensiz ne yaparım, nasıl yaşarım? Olacak şey mi? Yaptılar bana yapacaklarını! Dayanamam bu acıya, ölüyorum; öldüm, gömdüler beni! Diriltmek isteyen yok mu beni; versin paracıklarımı geri, ya da kimin aldığını söylesin. Ne var? Ne diyorsunuz? Kimse yokmuş. Bu işi yapan bir hayli pusuda beklemiş, fırsat kollamış olmalı; ben tam o yezit oğlumla konuşurken yapmış yapacağını. Hadi durma git. Git, adalete başvur; sorguya çektir bütün evi: hizmetçi kadınları, uşakları, oğlunu, kızını, hatta kendini, kendini bile! Nedir bu kalabalık? Ne diye toplanmışlar buraya? Kimin yüzüne baksam kuşku sarıyor içimi. Hepsi hırsızmış gibi geliyor bana. Ne o? Ne konuşuyorlar orada? Hırsız mı görmüşler? Nedir o yukarıdaki gürültü? Hırsız orada mı yoksa? Ne olur, söylesin bir gören varsa, Allah rızası için söylesin! Aranızda mı saklı orada? Hepsi bana bakıp bakıp gülüyor. Görürsünüz, hepsinin parmağı var bu hırsızlıkta. Hadi, gelsin çabuk jandarmalar, polisler, tüfekler, hâkimler, mahkemeler, işkenceler, darağaçları, cellatlar! Astıracağım, bütün dünyayı astıracağım. Yine de paramı bulamazsam kendi kendimi asacağım!<sup>44</sup>

Parasını çaldırıldığını düşünen Harpagon, parası için aşkından

<sup>44</sup> Moliere, *Cimri*, 83-4.

vazgeçer.

Parasını bulduğunda sevdiği kadının elinden kaçmış olması Harpagon için hiçbir anlam ifade etmez ve parasıyla olan mutlu hayatına tekrar geri döner.<sup>45</sup>

### **Sonuç ve Değerlendirme**

Duygu ve zevklerin evrenselliği prensibi gereğince dünya klasik güldürü literatürü incelendiğinde toplumların bütün unsurları farklı olsa bile gülme paydasında bir araya geldikleri görülmektedir. Bu nedenle de mizah konulu eserler şaşırtıcı biçimde çeşitlilik arz etmekte olup, salt mizahı konu alan anekdotik mahiyetteki derlemelerden ansiklopedik mahiyetteki hacimli genel kültür kitaplarına, tarihi kaynaklardan biyografi eserlerine, şiir divanlarından dil kitaplarına kadar zengin bir literatür karşımızda durmaktadır. Bu zengin literatür elbette ki gülmeceyi salt psikolojik bir yansıma olarak değil aynı zamanda ciddi bir sosyolojik olgu olarak da görmüştür. Bu nedenle de toplumun her dalına birer mizah karakteri potansiyeli gözüyle bakmış ve her seciyeyi mercek altına alıp değerlendirmiştir. Yine bu zengin mizah literatürü incelendiğinde bütün dünya klasiklerinde komikler arasında ilk sırayı alan tipolojilerden biri de cimri mizacıyla tanınan toplumsal tabakadır. Zira bu karakterin farklı dönem ve literatürlerde toplumsal yapıya yönelik eleştiriler içermesi hem bu temanın hem de mizahın evrensel boyutunun olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda kendi toplumlarından bir kesiti büyüteç altına alarak olumsuzlukları güldürü aracılığıyla ifşa eden ve söz konusu etkileşimi yakından ilgilendiren yazarlardan Câhız ve Moliere'in eserleri başta olmak üzere Doğu ve Batı medeniyetinin önemli edebiyat eserlerinde yer alan hasis karakteri benzerlikleri, farklılıkları ve topluma etkileri gibi farklı açılardan değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu araştırma boyunca tespit edilen hususlar şöylece sıralanabilir:

Hem mizah hem de cimri kesimin toplumsal fonksiyonu gereği her türlü eser içerisinde izlerine rastlanan temalar olması hasebiyle böyle bir alanda çalışmanın hem zor hem de kolay tarafları bulunmaktadır. İlgili alana dair akademik müktesebâtın büyük çoğunluğunun dilimize kazandırılmamış olması, kemiyet ve keyfiyet itibarıyla yetersizliği, konunun araştırmacılar için başlangıçta zorluk yaratabilir. Ancak farklı bir perspektiften bakıldığında mizah alanına dair bu materyalin hem ilgi çekici olması hem de bakir bir alan olması motive edici bir faktör değeri kazanmaktadır.

<sup>45</sup> Moliere, *Cimri*, 102-04.

Cimrilik temalı klasik kaynakların telifinden önce bu konu hikmet, mesel, özlü sözler, fabl tekniği içerikli hacimli eserler içerisinde dağınık halde bulunmaktaydı. Tarihi kaynaklarda sözü edilen cimri tipolojisinin anlatıldığı anekdotların bolca alaycı ifadelerle yer vermesi, bu mizahi karakterin kabile taraftarlığını körükleyen bir malzeme olarak kullanıldığının da kanıtıdır. H. II. asırdan hemen sonra İslam mizahının karakteristik özelliklerinin antolojilerde belirginleşmesiyle birlikte kısmik huylu mizah karakteri literatür içerisinde kendisine geniş bir alan bulmuştur. Her ne kadar tarihte pintilik karakteri üzerine müstakil eser telif eden ilk müellif Câhız olarak gösterilse de ondan önce risale düzeyinde de olsa bu temaya ilişkin eser telif edenler olmuştur.

Latin edebiyatında güldürü türünün ilk ve başarılı örnekleri arasında Plautus gösterilmektedir. Başlıca yapıtları olan *Amphitruo*, *Ölmek*, *İkizler*, *Urgan*, *Eşekler...* gibi mizah eserlerinde cimri figürünü işlemiştir. Bu literatürün zirvesi ise Fransız yazar Moliere'dir. Yıllara meydan okuyan bütün mizah yapıtlarında olduğu gibi onun *Cimri* isimli eserinde de temel amaç güldürerek düşündürmek ve düşündürerek eğitmektir.

Sadece söz konusu iki medeniyetin toplumsal bir figürü bile incelendiğinde karşımıza çıkan sonuç şu olmaktadır: Her toplumun kendine has kültür mayası olduğu gibi bu mayanın diğer kültürlerle etkileşimi neticesinde evrensel ürünler ortaya çıkmıştır. Bu ürünler içerisinde işlenen temalar, mekânlar, kurgu ve karakterlerin bile birbirlerine benzerlikler göstermesi evrensel duygu aktarımının bir sonucudur.

Son olarak, bazen bir nüktenin ya da tarihsel anekdotun arşiv belgelerinden ya da "ciddi" edebiyatın uzun sayfalarından söyleyecek daha fazla şeyi olduğu düşünüldüğünde, yukarıda bahsedilen özellikleri sebebiyle cimri karakterinin sadece edebiyat tarihçileri ya da mizah araştırmacıları için eğlenceli bir merak sahası değil, kültür tarihçileri, sosyologlar, halkbilimciler, dilbilimciler ve siyaset bilimciler için de henüz keşfedilmemiş zengin bir maden yatağı olduğu ifade edilebilir.



#### KAYNAKÇA

el-ÂBÎ, Ebû Sa'd Mansûr b. el-Hüseyn. *Nesrû'd-Dür fi'l-Muhâdarât*. thk. Hâlid Abdülğânî Mahfûz. Beyrut: Dâru'l-kütubi'l-'ilmiyye, 2004.

el-ÂMÎLÎ, Behâuddîn. *el-Mihlât*. nşr. Muhammed Abdulkerîm en-Nemerî. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1997.

AVFÎ, Sedîduddîn Muhammed b. Muhammed. *Cevâmi'u'l-Hikâyât ve*

- Levâmiu'r-Rivâyât* (El Yazması). trc. Celaleddin Salih Çelebi, Ayasofya-Topkapı Sarayı Müzesi Türkçe Yazmaları, No: R 1085-R 1086, f: 536/b. el-BAĞDÂDÎ, el-Hatîb. *Kitâbü't-tatfîl*. thk. Bessâm 'Abdülvehhâb el-Câbî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999.
- el-CÂCERMÎ, Ebu'l-Me'âlî Muhammed. *Nuketü'l-vuzerâ*. thk. Nebîle Abdulmun'im Dâvud. Beyrut: Şeriketu'l-matbû'ât li't-tevzî' ve'n-neşr, 2005.
- CÂHİZ, Ebû Osman 'Amr b. Bahr. *el-Buhalâ*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1998.
- CÂHİZ, Ebû Osman 'Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. thk. 'Abdusselâm Hârûn. 4.Baskı. Mısır: Mektebetü'l-Hâncî, 1975.
- CÂHİZ, Ebû Osman 'Amr b. Bahr. *el-Buhalâ*. nşr. Tâhâ el-Hâcirî. Kahire: 1990.
- ed-DÎNEVERÎ, İbn Kuteybe. *Uyûnu'l-ahbâr*. thk. Komisyon. Kahire: Matba'atu Dâri'l-kutubi'l-Mısriyye, 1996.
- ed-DÎNEVERÎ, Ebû Bekr. *el-Mucâlese ve cevâhiru'l-ilm*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999.
- DURMUŞ, İsmail. "Mizah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 205-206.
- GÜNDAY, Hüseyin. *Klasik Arap Edebiyatında Mizahi Karakterler*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- HÜSEYİN AKYÜZ, "el-Câhız'ın Sünnet/Hadis Hakkındaki Görüşleri", *On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31 (2011): 231-265.
- İBN 'ABDÎ RABBÎH. *el-'İkdü'l-ferîd*. thk. Müfîd Muhammed Kumeşha. Beyrut: Dâru'l-kütubi'l-ilmîyye, 1983.
- İBN 'ASÂKİR. *Târîhu Medîneti Dimeşk*. thk. 'Amr b. Ğarâme el-'Amravî. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1998.
- İBN 'ÂSİM. *Hadâiku'l-Ezâhir*. thk. Ebû Hemmâm Abdüllât Abdülhalîm. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1992.
- İbn Hallikân, Ebu'l-'Abbâs Şemsü'd-Dîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zemân*. nşr. İhsân Abbâs. Beyrut: 1970.
- İBN HAMDÛN. *et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye*. nşr. İhsân Abbâs, Bekr Abbâs. Beyrut: Dâru's-Sâdir, 1996.
- İBN HICCE, Takiyyuddîn Ebû Bekr. *Tîbu'l-mezâk min semerâti'l-evrâk*. nşr. Ebû Ammâr es-Sehâvî. Dâru'l-feth, 1997.
- el-İSFEHÂNÎ, Râgıb. *Muhâdarâtu'l-udebâ*. nşr. Riyâd Abdulhamîd Murâd.

- Beyrut: Dâru Sâdir, 2004.
- el-KAYREVÂNÎ, el-Husrî. *Cem'ül-Cevâhir fi'l-Mûlah ve'n-Nevâdir*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1987.
- el-KAYRAVÂNÎ, el-Husrî. *Zehru'l-âdâb ve semeru'l-elbâb*. thk. Yûsuf Ali Tavîl. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1997. Köten, Akif. "Asr-ı Saadette Mizah" *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam*. ed. Vecdi Akyüz. İstanbul: Beyan Yayınları, 1994.
- KUZAYHA, Riyâd. *el-Fükâhe ve'd-dıhk fi't-türâsi'l-'Arabî ve'l-meşrikî*. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1994.
- el-KÜTÜBÎ, Muhammed b. Şâkir. *Fevâtü'l-vefeyât*. thk. İhsân 'Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdir, 1973.
- el-MEYDÂNÎ. *Mecma'ü'l-emsâl*. nşr. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd. Mektebetü's-sünneti'l- Muhammediyye, 1955.
- MOLİERE. *Cimri*. trc. Sabahattin Eyüboğlu. 21. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2000.
- en-NÜVEYRÎ, Ahmed b. Abdülvehhâb. *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*. thk. Müfd Kumeşha ve ekibi, Beyrut: Dârü'l-kütubi'l-'ilmiyye, 2004.
- OFLAZOĞLU, Ahmet Turan. *Moliere*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- ÖZDEMİR, Emin. *Türk ve Dünya Edebiyatı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1980.
- er-REBÎ, Muhammed Abdurrahmân. *Nevâdirü'l-buhalâ*. Beyrut: Dârü's-şürûk, 1999.
- PEACOCK, Noel. "Etat Present Moliere", *French Studies*, 64/1: 64-72.
- ROZENTHAL, Franz. *Erken İslam'da Mizah, (Humour in Early Islam)*, trc. Ahmet Arslan. İstanbul: İris Yayıncılık, 1997.
- es-SAFEDÎ, Halîl b. Aybeg. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâ'ût, Türkî Mustafa. Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 2000.
- es-Se'âlibî, Ebû Mansûr. *Simârü'l-kulûb fi'l-mudâf ve'l-mensûb*. Kahire: Dârü'l-me'ârif, t.y..
- ŞAHİN, Şener. "Klasik Arap Nesrinde 'Hazırcevaplık' Olgusu". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(2009): 331-364.
- ŞAHİN, Şener. *Klasik Arap Edebiyatında Sofra Mizahı Tipler ve Temalar*. Emin Yayınları, Bursa, 2012.
- ŞEŞEN, Ramazan. "Câhız", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yay., 1993.
-

- UYGUR, Erdoğan. “Moliere ve Ahundof Tiyatrosunda “Cimri” Karakterleri Harpagon ve Hacı Kara”, *Türkoloji Dergisi* 16/2 (2003): 145-164.
- UZ, Emin. “İslam Kültüründe Mizah ve Türk Edebiyatındaki Yansımaları: Cevâmiu’l-Hikâyât Örneği”. *The Journal of Turkish Language and Literature Surveys (TULLIS)*, 2/1 (2017): 20-39.
- UZ, Emin ‘Avfî’nin Cevâmi’u’l-Hikâyât ve Levâmi’u’r-rivâyât İsimli Eserinde Mizahî Karakterler ve Anekdotik Unsurlar (Basılmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2017.



## **STINGY CHARECTER IN CLASSICAL EASTERN AND WESTERN LITERATURE: SAMPLE OF JAHIZ AND MOLIÈRE**

● Muhammed EFİL<sup>a</sup>

● Emin UZ<sup>b</sup>

### **Extended Abstract**

Before copyright of the sources of classical Arab humor, the Arab literature was remarked for its open and tolerant stance on external influences such as aphorism, parable and wise quotations and fable technique. Due to the strategic position of the geography, the history of ancient Greek sages and philosophers should be a part of such understanding and should be revered with great respect. The narrative of classical sources, including the ungenerous character, which is the topic of our research through the names Diyojens, Aristotle, Socrates, Enûşirvân, should be the result of the success of the Arab humor to adapt the humorous products produced by foreign cultures to its own structure. The inclusion of this character in the Jahiliyya poems and the frequent mention of Arab generosity stems from the fact that pintism, more than nationalism, cannot be attributed to Arab society. Besides, the abundant usage of the sources of the miserly typology, which contain plenty of expressions, are proof that this humorous character is used as a material to fuel tribal support.

The mention of this subject among the important themes of classical Arabic literature stems from the strength of its political and social reflections, rather than mentioning the immorality of typology. Thus, when it is thought that the people who are described as ungenerous are mostly powerful in the meaning of economical and political power, it becomes clear that the writers who use the ungenerous character in their works do not have a mere concern of humor, but they also seek a political and social criticism. In addition, writers have taken part in politics from time to time and they had the opportunity to

---

<sup>a</sup> Asst. Prof., Necmettin Erbakan University, muhammed.efil@gmail.com

<sup>b</sup> Asst. Prof., Afyon Kocatepe University, eminiz83@gmail.com



evaluate the issue in the media. The fact that Sehl b. Harun who served in important positions in the palace during the time of Caliph el-Me'mun and because Jahiz frequently criticized the Abbasid administration at this point reveals an ungenerous character intertwined with politics. Although the number of independent works devoted directly to "stinginess" is limited, it can be argued that classical Arabic literature in general has the largest repertoire in the world in terms of stingy themed narratives. Although Jahiz is shown as the first author who mentioned stinginess in history, there were people who used this theme albeit at the level of epistle. Thus, Sehl b. Harun who lived in the end of second century to the start of third century and who is considered as one of the most prominent figures in Arabic Literature, has drawn attention by his epistle by praising the "stinginess" in a artistic and logical way. In this context, it was the inspiration of Jahiz who came after him. Jahiz, in the introduction of the work he wrote, included the epistle of Sehl which is about stinginess and named his new book el-Buhala which means ungenerous people. The work of the subject and the author's magnum opus was later translated into various languages and frequently mentioned in the history of world literature. Thus, Arab Literature can be very proud to say that they have copyrighted the classic book of Jahiz centuries before the likes of his similars like Charles Dickens' Oliver Twist and Scrooge and Moliere's L'avare. Because he wrote *jihanşümûl* works both in the field of humor and on the stingy figure, Jahiz became the main character in our work as the eastern representative of Moliere. The most important reason behind criticizing or praising the passion and ambition that is revealed in the characters of societies is the idea of creating a virtuous and free from defects society. This ideal has found its place in almost every civilization. Many wise personalities that the Western Civilization based upon; From the Epicure to Montaigne, from Plautus to Cervantes, from Horace to Descartes contemplated their praised virtues - as opposed to all things, and by virtue of imperfect moral conduct. They have presented innumerable philosophical, historical and literary repertoires to humanity. Thus, some like to "Praise the Folly" like Erasmus while others such as La Bruyere pondered over the types and causality of passions. Although satirical and humorous, one of the typologies studied in this literary accumulation is the Ungenerous character. For this reason, besides the passions that constitutes the basis of human behaviors in Western Literature, there are many products in which the themes related to the mischievous and ungenerous characters that we aim to examine are studied.

Plautus, who was among the first and successful examples of the genre of

---

humor in Latin literature, worked on the stingy figure in his humorous works such as *Amphitruo*, *Ölmek*, *İkizler*, *Urgan*, *Eşekler*. He also devoted his comic book *Ölmek* only to the typology of hasis. Terentius, who made a name for himself with his humorous works among the Western classics, also featured this character in his work called *Kaynanalar* and was considered a humorous qualification. Othello, Shakespeare, is considered one of the most distinguished playwrights in the world. Stendhal's *Red and Black* can be mentioned among the outstanding books of Western literature that presents the comedy side of the typology to the reader. In addition to all these works, the most important work specially published in Western literature in this field is undoubtedly Moliere's original name, *L'Avare*, (*Ungenerous*). Since this aforesaid work is the most comprehensive work in this field is among the classics of Western literature, the main sources of our work have been identified as the *Miser* of Moliere and the *Buhalâ* of Jahiz.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Humor, Penny Pincher.



## YA'KUBÎ ve ŞİİLİĞİ ÜZERİNE

© Kevser ÖZDOĞAN<sup>a</sup>

### Öz

Kaynaklarda Ya'kubî hakkında sınırlı bilgi olmasına rağmen bu bilgiler araştırmacılar tarafından yorumlanmıştır. Bu da bazı yorumların genel kanaat haline gelmesine sebep olmuştur. Bu kanaatlerden Ya'kubî'nin biyografisi, hizmet ettiği devletlerden özellikle Tâhirîlerin Şîî olma ihtimali ve eserleri üzerine yapılan incelemeler sebebiyle Ya'kubî'nin Şîî olup olmadığı iddiaları üzerinde durulacaktır. Bu kanaat ele alınmadan önce Ya'kubî'nin biyografisi, hizmet ettiği devletler ve eserleri hakkındaki bilgiler değerlendirilecektir.

Yaptığımız araştırmada Ya'kubî'nin dedesi Vâdîh'in Şîî olduğunu aktaran rivayet Taberî'de geçmektedir. Fakat bu rivayet meçhul raviler tarafından nakledildiği için herhangi bir delil değeri taşımamaktadır. Tâhirîlerin kurucusunun İran asıllı olduğu ve zaman zaman da yöneticilerinin Şîîlikle itham edildiği bilinmektedir. Tâhirîlerin Şîî olması Ya'kubî'nin de Şîî olma ihtimalini artıracak önemli bir unsurdur. Fakat gerek Tâhirî kurucusunun etnik kökeninin kesin olarak belirlenememesi gerekse Tâhirî yöneticilerinin Şîî yanlısı bir politika izlememiş olması Tâhirîlerin Sünnî bir devlet olduğunu göstermektedir. Ya'kubî'nin hizmet ettiği bir diğer devlet olan Tolunoğullarının ise Sünnî olduğu aşîkârdır. Ya'kubî'nin eserlerindeki anlatımlarından hareketle Şîî olduğu iddiası ise araştırmacıların eserlerini sadece Şîî bakış açısıyla okumasından ve Tarih isimli eserini Şîî bir müstensihin istinsah etmesinden kaynaklanmaktadır. Ya'kubî'nin günümüze ulaşan eserleri tarafsız bir şekilde incelendiğinde onun Şîî olmadığını ortaya koyacak karineler mevcuttur. Bu yüzden Ya'kubî değerlendirilirken Şîî bakış açısından ziyade tarafsız bir bakış açısının tercih edilmesi daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

**Anahtar kelimeler:** İslâm Tarihi, Ya'kubî, Şîî, Tahiriler, Tarihu'l-Ya'kubî.



### ON YA'QUBI AND HIS SHIISM

Although there is limited information about Ya'qubi in resources, this information has been interpreted by researchers. This case, thereby, has caused

<sup>a</sup> Arş. Gör., Atatürk Üniversitesi, kvsrozdogan@hotmail.com

some of the interpretations to be considered as general opinion. By reason of Ya'qubi's biography, the possibility of being Shi'ite for Tahirid dynasty, which is one of the states he served for, and his works it will be dwelt on whether Ya'qubi was Shi'ite or not. Before this opinion is discussed, the current information about Ya'qubi's biography, the states he served for and his works.

In our research it is seen that the report stating that Ya'qubi's father Wadih is Shi'ite takes place in al-Tabari. However, as this report was narrated by unknown reporters, it does not carry a value of evidence. It is known that the founders of the Tahirid were descents of Iran and they were often imputed with being Shi'ites. That the Tahirid are Shi'ites is an important factor that raises the possibility for Ya'qubi to be Shi'ite. However, both not being able to accurately determine the ethnic origin of the Tahirid founder, and Tahirid administrators' not having pursued a pro-Shi'ite policy show that the Tahirid was a Sunni state. It is obvious that Tulunids, another state for which Ya'qubi served, is Sunni. The claim that Ya'qubi is Shi'ite moving from the narrations in his works result from that the researchers read his works with a Shi'ite perspective and that a Shi'ite copyist copied his work called Tarih. When the extant works of Ya'qubi are examined in an objective way, there are indications revealing that he is not Shi'ite. Therefore, while evaluating Ya'qubi, it would be a better approach to prefer an objective perspective rather than a Shi'ite perspective.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



## Giriş

Tarih ve coğrafya üzerine yazdığı eserleriyle tanınan Ya'kubî (ö. 284/897) üzerine yapılan çalışmalar genellikle onun Şiî<sup>1</sup> olduğunu kabul etmektedirler. Bu makalede Ya'kubî'nin Şiî olduğu iddia edilmesinde etkili olan üç unsur ele alınacaktır. İlk olarak Ya'kubî'nin biyografisi hakkındaki bilgiler incelenecektir. Ayrıca dedesi Vâdih'in Şiî olduğu rivayetinden hareketle Ya'kubî'nin de Şiî olduğu iddiası, ikinci olarak hizmet ettiği devletlerden olan Tâhirîlerin zaman zaman Şiîlikle itham edilmesi dolayısıyla Ya'kubî'nin de Şiî olduğu iddiası, son olarak da eserlerinden günümüze ulaşanlar hakkında bilgi verildikten sonra bu eserlerden hareketle Ya'kubî'nin Şiî olduğu iddiası üzerinde durulacaktır.

<sup>1</sup> Şiîlik hakkında bilgi için bkz. Ethem Ruhi Fırlalı, "Şiîliğin Doğuşu ve Gelişimi", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu* (İstanbul: İslamî İlimler Araştırma Vakfı, 1993); Abdülkadir el- Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. Ethem Ruhi Fırlalı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014); Ahmet Gençdoğan, "Kelamî Yaklaşımların Oluşumuna Etki Etmesi Bakımından Sahabe Anlayışı", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 51 (Haziran 2019): 283-301.

Ya'kubî'yi ele almada bazı güçlüklerle karşılaşmaktadır. Bunlardan ilki Ya'kubî'nin kendisi hakkında kaynaklarda detaylı bilgi bulunmamasıdır. Onun hakkındaki mevcut bilgiler, genellikle bir paragraflık bilginin ve onun çağdaşı müelliflerin eserlerinde Ya'kubî'den aktardıkları alıntılarının sonraki araştırmacılar tarafından yorumlanmasıyla ortaya çıkmıştır. Yorum söz konusu olduğunda bu bilgilerin, kesin doğruluğundan bahsetmek mümkün değildir. Bu yüzden, Ya'kubî hakkında bilinenlerin azlığı onun mezhebi eğilimini anlamadaki en önemli unsurun eksik kalması anlamına gelmektedir. Bu konudaki bir diğer zorluk ise, Ya'kubî'nin Abbâsîlerden ziyade Tâhirîler ve Tolunoğulları egemenliğindeki topraklarda yaşaması Abbâsîlerdeki olaylardan ziyade bu iki hanedanlığın gündemiyle daha çok meşgul olmasını gerektirirken günümüze ulaşan eserlerinde bu ilginin ağırlığının Abbâsîlerde olmasıdır. Tâhirîlere dair yazdığı eserin günümüze ulaşmaması Ya'kubî'nin egemenliği altında yaşadığı Tâhirîlere bakışını anlamamızda büyük bir eksikliktir. Ayrıca Ya'kubî'nin eserlerinden hareketle Şiî olduğu iddiası değerlendirilirken eserindeki her rivayetin tek tek incelenip değerlendirilmesi bir makalede mümkün değildir. Bu yüzden Ya'kubî'nin eserleri hakkında yapılan genel yorumlar üzerinde durulacaktır.

Bu zorluklara rağmen Ya'kubî'nin hayatına dair mevcut bilgileri ve atalarına hareketle Şiî olduğu iddiasını değerlendirmekle başlayalım.

### A. Biyografisi

İlk kaynaklarda Ya'kubî'nin biyografisine dair en uzun bilgi, Yâkut el-Hamevî (ö. 626/1229)'nin *Mu'cemü'l-Üdebâ'*sında yer almaktadır.<sup>2</sup> Yâkut, Mısırlı tarihçi Ebu Ömer el-Kindî (ö. 350/961)'nin eserinden naklettiği<sup>3</sup> beş satırlık bilgide Ya'kubî'nin tam künyesine, vefat tarihi ve eserlerinin isimlerine yer vermektedir. Ya'kubî'nin biyografisi, daha sonraki araştırmacıların, Ya'kubî'nin eserlerinden ve dedesi Vâdîh hakkındaki bilgilerden hareketle yaptıkları yorumlarla genişlediği görülmektedir.

### 1. Doğumu ve Nesebi

Kaynaklarda doğum tarihine dair herhangi bir bilgi mevcut olmayan Ya'kubî'nin, üçüncü/dokuzuncu yüzyılın ilk çeyreğinde dünyaya geldiği düşünülmektedir.<sup>4</sup> Doğum yeri hakkında Ya'kubî, *Kitâbü'l-Büldân* isimli

<sup>2</sup> Sean W. Anthony, "Was Ibn Wadih al-Ya'qubi a Shi'ite Historian? The State of the Question", *Al-Usur al-Wusta* 24 (2016): 19.

<sup>3</sup> Kindî'nin günümüze ulaşan eserinden bu bilgi teyit edilememiştir.

<sup>4</sup> Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible From Ibn Rabban to Ibn Hazm* (Leiden: 1996), 36; Muhammad Qasim Zaman, "Al-Ya'kubî", *El<sup>2</sup>* (İng.), 11: 257; David Thomas, *Christian-Muslim Relations A Bibliographical History* (Leiden: 2010), 2: 75.

eserinde atalarının Bağdat'ta uzun yıllar ikamet ettiklerini söylemesine rağmen kendisinin Bağdat doğumlu olduğunu dair herhangi bir bilgi vermez.<sup>5</sup> Ya'kubî her ne kadar kendisinin Bağdat'ta doğduğunu söylemese de araştırmacılar onun atalarının orada ikamet etmesinden olsa gerek Bağdat'ta doğduğunu<sup>6</sup> kanaatine sahiptirler.

Tarihçiler Ya'kubî'yi, Abbâsî halifesi Mansur (136-158/754-775) tarafından özgürlüğüne kavuşturduğu dedesi Vâdih'a nispetle<sup>7</sup> İbn Vâdih<sup>8</sup> veya Ahmed b. Vâdih, İbn Ebi Ya'kub, Ahmedü'l-katib gibi pek çok isimle adlandırmışlardır. Ahmed b. Vâdih'ın, Ya'kubî olarak isimlendirilmesi, Ya'kubî'nin çalışmalarından günümüze ulaşan el yazmalarının ketebe kaydında görülen isimlere binaen ortaya çıkan modern bir isimlendirmedir.<sup>9</sup> Ayrıca dedesi Vâdih'ın Abbâsîler'in azatlı kölesi olduğundan dolayı ona Abbâsî, kıssa ve haberleri rivâyet eden anlamında "el-Ahbarî", Bağdatlı olması dolayısıyla "Bağdatî" nisbesi de kullanılmıştır.<sup>10</sup>

Ya'kubî'nin nesebi kaynaklarda Ebu'l-Abbâs<sup>11</sup> Ahmed b. Ebî Ya'kub İshak b. Cafer b. Vehb b. Vâdih el-Ahbarî el-Abbâsî<sup>12</sup> şeklinde geçer. Araştırmacı Daniel, Ya'kubî'nin muhtemel doğum tarihiyle Mansur dönemi arasına beş nesil sığdırılmasının imkân dâhilinde olmadığını iddia eder.<sup>13</sup> Fakat Ya'kubî ile Vâdih arasında beş değil, İshak, Cafer ve Vehb olmak üzere üç nesil vardır ki bu da Mansur dönemiyle Ya'kubî arasındaki makul bir süredir. İbn Daye'nin *Mukafe'e*'sinde, Ya'kubî'nin Vâdih için dedem ifadesini kullanması<sup>14</sup> da bu soy bilgisini doğrulamaktadır.

Ya'kubî, atalarının Bağdat'ta ikamet ettiğini, hatta onlardan birisinin

<sup>5</sup> Anthony, "Was Ibn Wadih al-Ya'qubi a Shi'ite Historian? The State of the Question", 19.

<sup>6</sup> Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, 36; Zaman, "Al-Ya'kubî", 11: 257; Thomas, *Christian-Muslim Relations A Bibliographical History*, 2: 75.

<sup>7</sup> Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, 36.

<sup>8</sup> Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Mü'ellifin* (Müessesetü'l-Risale), 1: 102.

<sup>9</sup> Anthony, "Was IbnWadihal-Ya'qubi a Shi'ite Historian? The State of the Question", 21; Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, 36.

<sup>10</sup> Selahattin Çamyar, *Ya'kubî ve Tarihçiliği* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998), 8.

<sup>11</sup> Zaman, "Al-Ya'kubî", 11: 257; Thomas, *Christian-Muslim Relations A Bibliographical History*, 2: 75.

<sup>12</sup> Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ' İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, thk. İhsan Abbas (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 1: 557.

<sup>13</sup> Daniel, "Al-Ya'qubi and Shi'ism Reconsidered", 219.

<sup>14</sup> İbnü'd-Dâye, Ahmed b. Yusuf, *Kitâbü'l-Mükâfe'e ve hüsnü'l-ukbâ*, thk. Mahmud Muhammed Şâkir (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 66, 83, 119.

Bağdat'ın yöneticiliğini yaptığını ve ismi herkesçe bilindiğini<sup>15</sup> söylemektedir. Araştırmacı Sean W. Anthony, Ya'kubî'nin Bağdat'ı yöneten dedesiyle Vâdih'i kastetmiş olabileceği tahmininde bulunmaktadır.<sup>16</sup> Fakat Vâdih'in daha çok Bağdat'ın yapımında çalışmış olması<sup>17</sup> bu ihtimali zayıflatmaktadır. Yine Ya'kubî'nin Bağdat'ın yöneticiliğini yapan atasının Cafer veya Vehb olması daha muhtemeldir.

Ya'kubî'nin dedesi Vâdih hakkında, gerek Ya'kubî'nin eserlerinde gerekse Abbâsîler'in mevlâsı olması sebebiyle Ya'kubî'den daha fazla bilgiye rastlanmaktadır. Ya'kubî'nin büyük dedesi, Mansur'un (136-158/754-775) mevlâsı<sup>18</sup> Vâdih b. Abdullah el-Mansurî el-Hasiyyi,<sup>19</sup> Bağdat'ın inşası esnasında dört bölgeye ayrılan şehrin Kûfe kapısından Şam kapısına, Enbar yoluna ve Harb b. Abdullah'ın bölgesinin sınırına kadar olan yerlerden sorumlu tutulmuştur.<sup>20</sup> Kaynaklarda şehrin yapılmaya başladığı ve bitirildiği tarihler açısından farklılıklar mevcuttur. Ya'kubî, Rebiulevvel 141/Temmuz-Ağustos 758 yılında Bağdat şehri'nin planının çizildiğini diğer şehirlerden gelen işçi ve mühendislerin sayısı tamamlanmadan şehrin yapımına başlanmadığını ve 143/760 senesinde halifenin oğlu Mehdî'nin kaldığı Bağdat'ın doğu bölgesinin inşaatına başladığını söyler.<sup>21</sup> Ancak genel itibariyle Ebû Câfer el-Mansûr'un şehri kurmaya 145/762 yılında başladığı, aynı yıl içinde şehrin temelini attığı ve bir yıl içinde inşaatın genel olarak tamamlanıp halifenin 146/763 yılında Bağdat'a taşındığı kabul edilir.<sup>22</sup> Mansur'un mevlâsı olması ve şehrin yapımında çalışması sebebiyle Vâdih'in 141-146 yılları arasında Bağdat'ta bulunduğunu söyleyebiliriz. Hatta Bağdat şehri kurulurken iktaların bazılarının halifenin kendi seçtikleri adamlarına ve destekçilerine, sayılarının çoğalması için verildiği<sup>23</sup> ve Ya'kubî, dedesi

<sup>15</sup> Ya'kubî, İbn Vâdih Ahmed b. İshak b. Câfer, *Kitâbü'l-Büldân*, thk. A. W. T. Juynboll (Brill, 1860), 4.

<sup>16</sup> Anthony, "Was Ibn Wadih al-Ya'qubi a Shi'ite Historian? The State of the Question", 19

<sup>17</sup> Ya'kubî, *Kitâbü'l-Büldân*, 13.

<sup>18</sup> Carl Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, Arapça'ya trc. Yakub Bekir, Ramazan Abduttevvâb (Kahire: Dar'ul-Maarif, ts.), 4: 236.

<sup>19</sup> İbn Tağrîberdî, Cemalüddîn Ebü'l-Mehâsin Yusuf b. Tağrîberdî el-Atâbekî, *en-Nücümü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kâhire* (Kahire: 1963), 2: 40.

<sup>20</sup> Ya'kubî, *Kitâbü'l-Büldân*, 13; Patricia Crone, *Slaves on Horses The Evolution of the Islamic Polity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 196.

<sup>21</sup> Ya'kubî, *Kitâbü'l-Büldân*, 9, 24.

<sup>22</sup> Ahmed b. Yahyâ el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân Ülkelerin Fetihî*, trc. Mustafa Fayda (İstanbul: Siyer Yayınları, 2013), 333; Kadir Kan, *Abbâsîlerin Birinci Asrında Bağdat (145-232/762-847)* (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), 35.

<sup>23</sup> Mustafa Demirci, *İslamın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003), 243.

Vâdih ve oğlunun Enbar caddesinde iktaların ilkinde sahip olduğu<sup>24</sup> bilindiğine göre her ne kadar Vâdih farklı şehirlerde farklı görevler de bulursa da Vâdih'in çocuklarının Bağdat'ta uzun yıllar ikamet etmesi ve Ya'kubî'nin Bağdat doğumlu olması, güçlü ihtimaller dâhilindedir. Ya'kubî, *Tarih*'inde Ermeniyye halkının Hasan b. Kahtabe'nin valiliği esnasında isyan ettiğini ve isyanın bastırılmasının ardından Ebu Ca'fer Mansur'un, Mevlâsı Vâdih'i Ermenistan ve Azerbaycan'a atadığını aktarır.<sup>25</sup> Bu olayı anlattıktan sonra 142/759 yılında Taberistan'ın fethedildiğini söylemesi,<sup>26</sup> Vâdih'in Ermeniyye'ye atanmasının 141/758 yılı sonları olduğunu gösterir. Ancak Belâzurî, Hasan b. Kahtabe dönemindeki isyanın bastırılmasının ardından Hasan'ın Ermeniyye valiliğine devam ettiğini, onun ardından Osman b. Umâre'nin Ermeniyye valisi olduğunu kaydetmesine rağmen Vâdih'in bu bölgeye atandığına dair herhangi bir bilgi vermemektedir.<sup>27</sup> Ya'kubî'nin verdiği bu bilgi, diğer kaynaklar tarafından teyit edilememektedir.

Ya'kubî'nin dedesi Vâdih'in kimin mevlâsı olduğu konusunda farklı rivayetler vardır. Kindî, Mısır'a atanan Vâdih'i, Ebu Cafer'in mevlâsı olarak verirken,<sup>28</sup> Taberî ve İbnü'l-Esîr, Mehdî'nin (158-170/775-786) mevlâsı olarak tanımlar.<sup>29</sup> Aynı zamanda Taberî, Hâdî'nin hilafeti döneminde Vâdih'tan Emiru'l-müminin Mansur'un oğlu Salih'in mevlâsı olarak da bahsederken,<sup>30</sup> İbn Tağrîberdi ve Belâzurî, Vâdih'i aslında halife Ebu Cafer Mansur'un oğlu Salih'in mevlâsından birisi şeklinde tanımlar.<sup>31</sup> Ya'kubî *Kitabü'l-Büldân*'ın da, Mehdî'nin mevlâlerinin Bağdat'taki iktalarını sayarken Vâdih'in adını zikretmemesine rağmen<sup>32</sup> Mehdî dönemi olaylarını anlatırken Vâdih için "Mehdî'nin mevlâsı" tabirini kullandığı görülmektedir.<sup>33</sup> Araştırmacı Elton L. Daniel, Vâdih hakkındaki farklı anlatımlardan ve özellikle Ali taraftarı İdris b. Abdullah'a (ö. 177/793)

<sup>24</sup> Ya'kubî, *Kitabü'l-Büldân*, 19.

<sup>25</sup> Ya'kubî, İbn Vâdih Ahmed b. İshak b. Câfer, *Târîhu'l-Ya'kubî*, tah. Abdü'l-Emir Muhanna (Beyrut: 2010), 310; Crone, *Slaves on Horses*, 196.

<sup>26</sup> Ya'kubî, *Târîhu'l-Ya'kubî*, 2: 310.

<sup>27</sup> Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân Ülkelerin Fetihî*, 241.

<sup>28</sup> Kindî, Ebû Ömer, Muhammed b. Yusuf, *Kitabü'l-vülât ve Kitabü'l-kuğât*, thk. Rhuvon Guest (Beyrut: 1908), 121.

<sup>29</sup> Taberî, Ebû Câfer İbn Cerir Muhammed b. Cerir, *Târîhu't-Taberî: Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l ilmiyye, 2012), 4: 564; İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Muhammed Yusuf Dakka, (Lübnan: 2010), 5: 243.

<sup>30</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 4: 600.

<sup>31</sup> İbn Tağrîberdi, *en-Nücümü'z-zâhire*, 2: 40; Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, *Ensâbü'l ešrâf*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir (Beyrut: Dârü'l-İlmiyye, 2011), 2: 326.

<sup>32</sup> Ya'kubî, *Kitabü'l-Büldân*, 24-27.

<sup>33</sup> Ya'kubî, *Târîhu'l-Ya'kubî*, 2: 338.



yardım etmesi nedeniyle öldürülmesinden hareketle birden fazla Vâdih olabileceğini söyler.<sup>34</sup> Vâdih'in ismindeki Mansurî<sup>35</sup> nisbesi sebebiyle Mansur'un mevlâsı olma ihtimali yüksektir. Çünkü âlimlerin çoğunluğuna göre azatlıktan doğan velâ bağlayıcı bir hak sayıldığından iptal edilmesi ve bir mal olmadığından satım, hibe, sadaka, vasiyet gibi bir yolla başkasına temlikî mümkün değildir.<sup>36</sup> Bu yüzden Vâdih'in, Halife Mansur'un çocukları Mehdî ve Salih'in mevlâsı kabul edilmesi mümkün değildir. O, babalarına olan bağlılığı sebebiyle Halife Mansur'un oğullarına hizmet etmiş olabilir.

Vâdih'in, çeşitli görevlerde bulunduğu; Mısır'da vali, harac amili olarak ve berid teşkilatında görev yaptığı bilinmektedir. Taberî, İbnü'l-Esîr ve İbn Tağrîberdî, 162/778 yılında Selime b. Reca'nın Mısır'dan azledilip, yerine Muharrem ayında İsa b. Lokman'ın atandığını, onun da Cemaziye'l-ahir ayında azledilmesiyle yerine Mehdî tarafından Vâdih'in valilik görevine getirildiğini aktarırlar.<sup>37</sup> Vâdih, Cemaziye'l-evvelin bitmesine altı gün kala Mısır'a girdiği ve şurta görevine Beni Temim'in mevlâsı Musa b. Züreyk'i atadığı zikredilir.<sup>38</sup> Ancak Vâdih sert birisi olduğu için Mısır halkına baskı uyguladığı ve halkın da bu durumdan şikâyetçi olması üzerine Mehdî'nin onu 162/778 yılının Ramazan<sup>39</sup> veya Zilkade ayında görevinden azlettiği bilinmektedir.<sup>40</sup> Yaklaşık üç-dört ay bu görevde kaldığı<sup>41</sup> söylene de verilen tarihlerden yaklaşık beş-altı ay gibi bir süre Mısır'da valilik yaptığı anlaşılmaktadır. Vâdih görevinden azledilince yerine Yahya el-Harâşîye atanmıştır.<sup>42</sup> Kaynaklar Vâdih'in Mısır'a 162/778 yılında atandığını söylemesine rağmen Ya'kubî, *Tarih*'inde Mehdî'nin 160 yılında haccetmek için gittiğinde Kâbe çevresinde düzenlemeler yapmaya karar verdiğini ve Mısır valisi mevlâsı Vâdih'a mektup yazarak gerekli malzemelerin Mekke'ye gönderilmesini istediğini aktarır.<sup>43</sup> Taberî ve İbnü'l-Esîr, Mehdî'nin 160/776 yılında hacca gittiğini, Kâbe'de onarım yaptığını ve buradaki halka pekçok ihşanda bulunduğunu aktarsa da Mısır valisi Vâdih'a yazılan mektuptan

<sup>34</sup> E. L. Daniel, "Al-Ya'qubi and Shi'ism Reconsidered", *Abbasid Studies: Occasional Papers of the School of Abbasid Studies*, ed. J. Montgomery, (Paris: 2004), 219.

<sup>35</sup> İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 2: 40.

<sup>36</sup> Şükrü Özen, "Velâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 43: 12-13

<sup>37</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 4: 564; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5: 243; İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 2: 40; Crone, *Slaves on Horses*, 196.

<sup>38</sup> İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 2: 40.

<sup>39</sup> İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 2: 40.

<sup>40</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 4: 564; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5: 243.

<sup>41</sup> İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 2: 40.

<sup>42</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 4: 564; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5: 243.

<sup>43</sup> Ya'kubî, *Târîhu'l-Ya'kubî*, 2: 338.

bahsetmemektedir.<sup>44</sup> Ya'kubî'nin dedesi Vâdih'in Mısır valiliği için verdiği tarih ve olay diğer kaynaklardaki bilgilerle teyit edilememektedir.

Kindî, Vâdih'in Mısır'a vali olarak değil vergi ve harac işleriyle ilgilenmesi için atandığı<sup>45</sup> bilgisini verir. Bu göreve valilikten azledilmesinden sonra getirilmiş olabilir.

Hâdî döneminde (169-170/785-786), Vâdih'in Mısır berid (posta) teşkilatının başında bulunduğu görülmektedir. Vâdih'in posta teşkilatı aracılığıyla Fahh savaşında Hüseyin b. Ali'nin yanında yer alan İdris b. Abdullah'ın Mısır'a geldiği ve Vâdih'in onun Mağrib'e kaçmasına yardım ettiği anlatılmaktadır.<sup>46</sup> Vâdih'in, İdris b. Abdullah'a yardım ettiği anlaşılınca, Taberî'ye göre hicrî 169/785 yılında Hâdî,<sup>47</sup> Belâzurî'ye göre ise Harun Reşid halife olunca muhtemelen 170/786 yılında Vâdih'in başını vurdurmuştur.<sup>48</sup> Araştırmacı Patricia Crone, Taberî'yi kaynak göstererek verdiği bilgide, Vâdih'in Harun döneminde (170-193/786-809) Mısır'da berid teşkilatının başında olduğunu ve bu görevi esnasında İdris b. Abdullah'ın kaçmasına yardım ettiği için öldürüldüğünü söyler.<sup>49</sup> Ancak Taberî, bu olayı Hâdî dönemi olaylarında ele almakta ve "Hâdî'nin Harun Reşid tarafından öldürtüldüğü de söylenilir" diyerek meçhul sigayla aktarmaktadır. Ulaştığı her rivayeti aktardığını önsözünde ifade eden Taberî'nin bu bilgiyi, meçhul sigayla vermesi Vâdih'in Harun Reşid tarafından öldürtülmesi haberine itimat etmediğini göstermektedir.

Ya'kubî'nin, Fars veya Ermenî asıllı olduğu yorumu da yapılır.<sup>50</sup> Fakat Ya'kubî'nin dedesi Vâdih dışındaki ataları hakkında herhangi bir bilgi mevcut değilken ve Ya'kubî'nin tam isminde Farisî ya da Ermenî gibi bir nisbeye rastlanmazken, Şîî olduğu kabulünden hareketle veya gezdiği memleketlere nispeten Fars veya Ermeni asıllı olduğunu söylemek isabetli değildir. Ancak Ya'kubî'nin, Arap<sup>51</sup> olduğu yönündeki iddiayı doğrulayacak herhangi bir bilgi de mevcut değildir.

<sup>44</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 4: 558; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5: 236-237.

<sup>45</sup> Kindî, *Kitâbü'l-vülât ve Kitâbü'l-kuğât*, 121.

<sup>46</sup> Belâzurî, *Ensâbü'l-eşraf*, 2: 326; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 4: 600.

<sup>47</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 4: 600.

<sup>48</sup> Belâzurî, *Ensâbü'l-eşraf*, 2: 326.

<sup>49</sup> Crone, *Slaves on Horses*, 196.

<sup>50</sup> Murat Ağarı, "Ya'kubî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 43: 287.

<sup>51</sup> Claude Cahen, "History and Historians", *Religion, Learning and Science in the Abbasid Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 198.

## 2. Vefatı

Ya'kubî'nin, vefat tarihi hakkında iki farklı görüş mevcuttur. Ya'kubî'nin vefatı klasik kaynaklarda 284/897 olarak verilmektedir.<sup>52</sup> Ancak Tolunoğulları'nın yıkılışıyla ve Abbâsî Halifesi Muktefi'nin(ö. 295/908) ölümüyle ilgili Ya'kubî'den şiirlerin aktarılması ve Kureys'in mevlâsı Ebu Ca'fer ismindeki hadisçinin vefat tarihinin de 284/897 yılı olması hasebiyle Ya'kubî'nin bu kişiyle karıştırıldığı<sup>53</sup> gibi gerekçelerle Mısır'da 292/905 yılından sonra 4./10. yüzyılın başında vefat ettiği<sup>54</sup> daha çok kabul görmektedir.

Araştırmacılar, Ya'kubî'nin 292/905 yılından sonra vefat ettiğine dair şiir ve bazı bilgileri delil getirerek Ya'kubî'nin vefat tarihini tespit etmeye çalışmışlardır.<sup>55</sup> Onların delil getirdiği bilgiler Makrîzî (ö. 845/1442) ve Kindî (ö.350/961)'nin eserlerinde yer almaktadır. Makrîzî, Muhammed b. Ebî Ya'kub'un şöyle dediğini aktarır: 292/905 yılının Ramazan bayramı gecesinde, Tolunoğullarının ihtişam ve büyüklüğünü düşünürken uyuyakalır ve gâipten bir sesin "Tolunoğulları yıkıldığında mülk, temellük ve zinet de gider" dediğini işitir.<sup>56</sup> "Şayet onların hâkimiyetlerinin büyüklüğünü sorarsan" şeklinde başlayıp Tolunoğulların anlatıldığı Ya'kubî'ye atfedilen şiirin ravisini Makrîzî "Ahmed b. Ya'kub" olarak verir.<sup>57</sup> Kindî aynı şiirin ravisini "Ahmed b. Ebî Ya'kub" şeklinde aktarır.<sup>58</sup> Kindî de zikredilen "Ahmed b. Ebî Ya'kub"un, Makrîzî de "Ahmed b. Ya'kub"a dönüşmesi "Ebu" lafzının sonradan istinsah sürecinde düşmüş olabileceğini akla getirmektedir. Aksi takdirde bu kişilerin farklı kişiler olması gerekmektedir. Ancak bu, Makrîzî'nin aynı eserinde Ya'kubî'ye ait olduğu söylenen şiir ve Tolunoğulları ile ilgili anlatım için farklı isimler kullanmasını açıklamamaktadır. Muhammed b. Ebî Ya'kub ifadesini kullandığı yerde Ya'kubî'nin ismi Ahmed'in, Muhammed'e dönüşmesi muhtemeldir. Ancak Ya'kubî için Muhammed b. Ebî Ya'kub ismini kullanırken bu ismin başka

<sup>52</sup> Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 557; Brockelmann, *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî*, 4: 236.

<sup>53</sup> Anthony, "Was Ibn Wadih al-Ya'qubî a Shi'ite Historian? The State of the Question", 19; Thomas, *Christian-Muslim Relations A Bibliographical History*, 2: 75.

<sup>54</sup> Zaman, "Al-Ya'kubî", 11: 257; Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible From Ibn Rabbân to Ibn Hazm*, 37; Thomas, *Christian-Muslim Relations A Bibliographical History*, 2: 75.

<sup>55</sup> Ağarı, Ya'kubî'nin 292/905 yılında vefat ettiğini gösteren bilgilerin *Kitâbü'l-Büldân*'ında geçtiğini söylemesine rağmen bu eserinde böyle bir bilgi mevcut değildir. Ağarı, "Ya'kubî", 43: 287.

<sup>56</sup> Makrîzî, *Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-ıttâ' ve'l-âşâr*, thk. Muhammed Zenhum, Mediha Şerkavi (Kahire: Mektebetü Medbûlâ, 1998), 1: 902.

<sup>57</sup> Makrîzî, *Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-ıttâ' ve'l-âşâr*, 1: 890.

<sup>58</sup> Kindî, *Kitâbü'l-vülât ve Kitâbü'l-ıttâ'*, 250.

yerde Ahmeb b. Ya'kub'a dönüşmesi gariptir ve bu isimlerin iki farklı kişi olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Bu sebeple araştırmacıların Ya'kubî olabileceği ihtimalinden hareketle Ya'kubî'nin vefat tarihinin 292/905'den sonraya bırakmaları zayıf bir ihtimali kuvvetli kabul etmekten başka bir şey değildir. Bu yüzden Ya'kubî'den bahseden ilk kaynaklarda verildiği gibi onun vefat tarihi 284/897 kabul etmek daha doğru bir tercih gibi durmaktadır.

Mes'ûdî, kitabının kaynakları arasında "Ahmed b. Ya'kub el-Mısırî"nin Abbâsîler ve diğerleri hakkında haberleri ihtiva eden bir tarih kitabından bahseder.<sup>59</sup> Ya'kubî'nin Mısır da ikamet etmesinden dolayı bu nisbeyle anılması mümkündür. Ancak Ya'kubî'nin "Mısırî" nisbesine başka yerde rastlanmamaktadır.<sup>60</sup> Mes'ûdî'nin de Makrîzî gibi "Ebu" lafzını vermiyor olması dikkat çekicidir. Bu lafzın düşmesini de müntensihlerin hatası ile açıklamak her şeyi onlardan bilmek anlamına gelir. Ahmed b. Ya'kub, Ya'kubî ile aynı kişiye, Mes'ûdî'nin onun çağdaşı olması ve Mısır'da bulunmaları sebebiyle Ya'kubî'nin tarihinden istifade etmesi mümkündür. Araştırmacı Houtsma bu kişiyle Ya'kubî'nin aynı kişi olduğunu iddia etmiştir. Ancak bir başka araştırmacı Anthony, bu kişilerin aynı kişi olduğunu ispatlamak için bulduğu benzerliklerin yeterli delil kabul edilemeyeceğini ifade etmektedir.<sup>61</sup>

Ya'kubî'nin nerede ve nasıl vefat ettiğine dair herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Şayet buna dair bilgilere sahip olsaydık Ya'kubî'nin mezhebi eğilimi hakkında bize önemli ipuçları verebilirdi.

### 3. Biyografisinden Hareketle Şîî Olduğu İddiası

Ya'kubî'nin dedesi Vâdîh sebebiyle Ya'kubî'nin de Şîîlikle kişisel ilişkisi olduğunu ortaya koyan iddia, De Goeje (1876)'nin çalışmasına dayanmaktadır. Brockelmann *Encyclopaedia of Islam*'da Ya'kubî'nin Şîîliğini desteklemek için özellikle bu bilgiyi kullanmaktadır.<sup>62</sup> De Goeje'den yapılan alıntılarla *GAL*'da Vâdîh'in İdris b. Abdullah'a yardım etmesini Şîîliğine bağlar ve Şîîliği dolayısıyla ölümle cezalandırıldığı,<sup>63</sup> Abbâsîlerle olan sıkı ilişkisine rağmen onun gizli bir Şîî olduğu bilgisi verilir.<sup>64</sup> Olay kurgusu böyle kurulunca Vâdîh'in Şîî olduğunun düşünülmesi kaçınılmaz olmaktadır.

<sup>59</sup> Mes'ûdî, Ebu'l Hasan Ali b. Hüseyin, *Mürûcû'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*, thk. Kemal Hasan Mer'i (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 1: 14.

<sup>60</sup> Şamilede yaptığımız taramalar neticesinde Ya'kubî'nin Mısırî nisbesinin geçtiği başka bir kaynak bulunamamıştır.

<sup>61</sup> Anthony, "Was IbnWadihal-Ya'qubî a Shi'ite Historian? The State of the Question", 23.

<sup>62</sup> Daniel, "Al-Ya'qubi and Shi'ism Reconsidered", 217.

<sup>63</sup> Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 4: 236.

<sup>64</sup> Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 4: 236.

Ya'kubî'nin dedesinin Râfizî<sup>65</sup> olduğu bilgisi Taberî'de geçmektedir. Taberî, Fâh savaşımda Hz. Ali taraftarlarının yenilmesinin ardından Ya'kubî'nin dedesi Vâdîh'ın İdris b. Abdullah'ın Mağrib'e kaçmasına yardım ettiğini anlatırken Vâdîh'ın "habis bir Rafizi" olduğunu söyler.<sup>66</sup> Taberî'deki bu rivayet Abdullah b. Abdurrahman b. İsa, Muhammed b. Yusuf b. Yakub el-Hâşimî ve Abdullah b. Ömer es-Selcî aracılığıyla gelmektedir. Bu raviler hakkında yapılan araştırmalar neticesinde Abdullah b. Abdurrahman b. İsa ve Muhammed b. Yusuf b. Yakub el-Hâşimî'nin Abdulaziz ed-Durî'nin tahkik ettiği *Ahbârü'd-devleti'l-'Abbâsiyye'*de<sup>67</sup> birer rivayeti tespit edilmiştir. Fakat bu rivayetler raviler hakkında bilgi vermekten uzaktır. Abdullah b. Ömer es-Selcî hakkında ise hiçbir bilgi bulunamamıştır. Bu yüzden Taberî'nin Vâdîh'ın Rafizi olduğunu aktaran raviler haklarında bilgiye ulaşamadığı için meçhul'dur. Meçhul ravilerin aktardığı bir rivayetin ise delil değeri taşımayacağı açıktır.

Ya'kubî hakkında bilgi veren en eski müelliflerden olan Yâkut'un eserinde Ya'kubî'nin mezhebine dair açık bir bilgi bulunmadığına,<sup>68</sup> Ya'kubî'nin kendi eserlerinde mezhebine dair açık bir beyana rastlanmadığına ve dedesi Vâdîh'ın Şiî olduğunu iddia eden rivayet güvenilir olmadığına göre Ya'kubî'nin Şiî olduğunu iddia etmek zorlaşmaktadır.

### B. Ya'kubî'nin Hizmet Ettiği Devletler

Bu bölümde Ya'kubî'nin Tâhirîlerin ve Tolunoğulların hizmetinde bulunması dolayısıyla bu devletler dönemin egemen devleti Abbâsîlerle münasebetleri bağlamında ele alınacaktır. Tâhirîler ve Tolunoğullarının yöneticilerinin mezhepleri ve özellikle de Şiîlere karşı tutumları üzerinde durulacaktır. Bu da Ya'kubî'nin Tâhirîler ve Tolunoğullarının mevcut anlayışlarını benimsemiş olma ihtimaline binaen onun gerek siyasi gerekse mezhebi anlayışının ortaya konulmasına yardımcı olacaktır.

Katib olarak meşhur Ya'kubî'nin görevleri<sup>69</sup> modern çalışmalarda

<sup>65</sup> Mustafa Öz, "Râfizîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 34: 396; geniş bilgi için bkz. Etan Kohlberg, "İmâmiyye Şiası Geleneğinde "Râfizî" Terimi", trc. Halil İbrahim Bulut, *Kelam Araştırmaları* 2/2 (2004): 117-124.

<sup>66</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 4: 600.

<sup>67</sup> Anonim, *Ahbârü'd-devleti'l-'Abbâsiyye' ve fihî Ahbâri'l 'Abbâsî*, thk. Abdulaziz ed-Dûrî, Abdülcebbar el-Muttalibî (Beyrut: 1971), 131,167.

<sup>68</sup> Anthony, "Was Ibn Wadih al-Ya'qubî a Shi'ite Historian? The State of the Question", 19.

<sup>69</sup> Makrîzî, Takıyyüddin Ahmed b. Ali, *Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hıtağ ve'l-âşâr*, 1: 902; Zaman, "Al-Ya'kubî", 11: 257; Abdulaziz ed-Dûrî, *Neş'eti 'ilmi't-târîh 'inde'l-'Arab* (Beyrut: 2005), 44.

Tâhirîlerin hizmetinde sekreter,<sup>70</sup> bürokrat,<sup>71</sup> çok fazla seyahat etmesinden dolayı istihbarat ajanı<sup>72</sup> veya dedesi Vâdîh gibi berid teşkilatında önemli pozisyonlar<sup>73</sup> olarak zikredilmektedir. Fakat bu sayılan görevler, Ya'kubî'nin biyografisine dair bilgilerin araştırmacılar tarafından yorumlanması neticesinde ortaya çıkmıştır.

### 1. Tâhirîler

205-259/821-873 yılları arasında hüküm süren Tâhirîler döneminde, Abbâsîler'de Me'mun (198-218/813-833), Mu'tasım-Billah (218-227/833-842), Vasık-Billah (227-232/842-847), Mütevekkil-Alellah (232-247/847-861), Muntasır-Billah (247-248/861-862), Müstain-Billah (248-252/862-866), Mu'tezz-Billah (252-255/866-869), Mühtedi-Billah (255-256/869-870), Mu'temid-Alellah (256-279/870-892) halifelik yapmıştır.

Tâhiroğullarının, ilk oryantalistler tarafından 3./9. yüzyılın ortalarında Abbâsî halifelerinin zayıflamasıyla ortaya çıkan ilk hanedan kabul edilir. Fakat bunun böyle düşünülüp düşünülmemeyeceği şüphelidir. Çünkü Tâhirîler, Horasan'a Abbâsîler tarafından özellikle atanmışlar ve Abbâsîlerin güçlerinin azaldığı bir dönemde o bölgede güçlü bir yönetim sergileyerek Abbâsîlere destek olmuşlardır.<sup>74</sup>

Emin ile Me'mun arasındaki mücadelede Abbâsîlerin komutanı Tâhir b. Hüseyin Me'mun'un yanında<sup>75</sup> yer almasından sonra Abbâsîlerde şurta görevinde bulunan Tâhir b. Hüseyin'in, 205/820 yılında Me'mun tarafından Horasan'a vali tayin edilmesiyle Tâhirîlerin ortaya çıktığı<sup>76</sup> bilinmektedir. Ya'kubî, bu mücadele sonunda Me'mun'un, Emin'in başının vurulmasını Tâhir b. Hüseyin'in emrettiğini nakleder.<sup>77</sup> Me'mun halife olunca, Araplar karşısında mevâlî olarak isimlendirilen Türkler ve İranlılar siyasi alanda daha da güçlenmişlerdir.<sup>78</sup> Me'mun, Abbâsîleri simgeleyen siyah renk yerine Hz. Ali'nin soyundan gelenlere duyduğu sempati nedeniyle yeşili kullanmaya

<sup>70</sup> Thomas, *Christian-Muslim Relations A Bibliographical History*, 2: 75.

<sup>71</sup> Robinson, *Islamic Historiography*, 136.

<sup>72</sup> Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, 37; Thomas, *Christian-Muslim Relations A Bibliographical History*, 2: 75.

<sup>73</sup> Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, 37.

<sup>74</sup> C. E. Bosworth, "Tahirids", *El<sup>2</sup>*, (Leiden: 2000), 10: 105.

<sup>75</sup> Hasan Kurt, *Türk-İslam Dönemine Geçişte Tahiroğulları* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2002), 7.

<sup>76</sup> Ya'kubî, *Kitâbü'l-Büldân*, 90; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 5: 152; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5: 454.

<sup>77</sup> Ya'kubî, *Târîhu'l-Ya'kubî*, 2: 394.

<sup>78</sup> Kurt, *Türk-İslam Dönemine Geçişte Tahiroğulları*, 47.

başlamıştır. Me'mun yeşili kullanmaları için halka baskı uygulamıştır. Bu baskıdan Tâhir b. Hüseyin'in isteğiyle vazgeçmiştir. Me'mun'un bu isteği kabul ettiğini aktaran rivayet "kîle" lafzıyla verilir.<sup>79</sup> Bu rivayet Me'mun'un Tâhir b. Hüseyin'e verdiği değeri ve Tâhir'in Abbâsîlerin ilkelerine bağlılığını göstermek amacıyla söylenmiş olabilir. Zira daha sonraki süreçte Tâhirî yöneticilerinin Şîî olduğu yönünde iddialar ortaya atılmıştır ki bu rivayet ile Tâhirîlerin Şîî olduğu iddialarının çürütülmesi amaçlandığı da düşünülebilir.

Tâhirîlerin Şîîlikle itham edilmesinin en önemli sebeplerinden birisi Tâhir b. Hüseyin'in İran asıllı<sup>80</sup> olmasıdır. Bağdat ve İran'daki Tâhirîlerin yönetim kadrosunun etnik olarak İran asıllı olduğu ve ilk yönetici Tâhir b. Hüseyin'in ana dilinin aslında Farsça olduğu kabul edilir.<sup>81</sup> Ancak Tâhir b. Hüseyin'in soy kütüğüne ilişkin rivayetlerin birbirinden çok farklı olması, onun etnik kimliğinin belirlenmesini zorlaştırmaktadır. Yaşadığı bölgenin İran coğrafyasında olması, onun İranlı olma ihtimalini kuvvetlendirmesine karşın bu sadece bir tahminden ibarettir.<sup>82</sup>

Ayrıca Tâhirîlerin Şîî kabul edilmesinde devletin başına Tâhir b. Hüseyin'in neslinden gelen idarecilerin bazılarının Şîî olmakla itham edilmesi de etkili olmuştur. Mesela, Abdullah b. Tâhir'in Hz. Ali neslinin taraftarı olduğu haberi dönemin halifesine ulaştığında, Halife bunu tetkik ettirmek için birisini göndermiştir. Abdullah b. Tâhir, halifeye bağlılığını hem tavır hem de ifadeleriyle ortaya koymuş ve halifenin bu tetkikinden ancak halifenin vefatından sonra haberi olmuştur.<sup>83</sup> Yine 250/864 yılında, Hz. Ali'nin soyundan olan Hasan b. Zeyd el-Alevi Taberistan'da isyan etmiştir. O gün Taberistan valiliğini Muhammed b. Tâhir'in soyundan gelen Süleyman b. Abdullah b. Tâhir yapmaktaydı.<sup>84</sup> Hasan b. Zeyd ile Süleyman b. Abdullah arasında meydana gelen savaşta Süleyman mağlup olmuş<sup>85</sup> ve Taberistan Hasan b. Zeyd'in hâkimiyetine girmiştir. Tâhirîlerin tamamının Şîîleştiği, hatta Süleyman'ın, Şîliği dolayısıyla Hasan b. Zeyd ile savaşmayı kerih gördüğü için bilerek bu savaşta yenildiği söylenilir.<sup>86</sup> 251/865 yılında Süleyman'ın yaptığı savaşla Taberistan'dan Hasan b. Zeyd'in terketmesini

<sup>79</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, V, 150; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5: 452.

<sup>80</sup> Bosworth, "Tahirids", *EL*, 10: 104

<sup>81</sup> C. E. Bosworth, "The Tahirids and Persian Literature", *Journal of Persian Studies*, 7 (1969), 103.

<sup>82</sup> Kurt, *Türk İslam Dönemine Geçişte Tahiroğulları*, 16.

<sup>83</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 5: 175-176; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5: 483-484.

<sup>84</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6: 158, 159.

<sup>85</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6: 160.

<sup>86</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6: 160.

sağlaması<sup>87</sup> Süleyman'ın Şîî olduğu için bilerek yenildiği iddialarını çürütmektedir. Yine bu yıl içinde Muhammed b. Tâhir'in Hasan b. Zeyd'le yaptığı savaşta onu yenmesi<sup>88</sup> Tâhirîlerin Şîîlerle mücadelede önemli rol oynadıklarını göstermektedir.

Tâhirîler hem Hariciler<sup>89</sup> hem Zencilerin<sup>90</sup> çıkardığı isyanların yanı sıra Şîîlerin çıkardıkları isyanları bastırmada önemli görevler üstlenmiştir. Örneğin, Mu'tasım,<sup>91</sup> 219/834 yılında Horasan'da, Ali b. Ebû Talib'in soyundan gelen Muhammed b. Kasım'ın başlattığı isyanı Abdullah b. Tâhir'den bastırmasını istemiştir. Abdullah b. Tâhir de, onu yakalayarak Mu'tasım'a göndermiştir.<sup>92</sup> Saffarilerin kurucusu Ya'kub b. Leys'in, 237/851 yılında Sicistan'da isyanını yine Tâhirîler bastırmıştır.<sup>93</sup>

Müstain'in halifeliği döneminde 250/864 yılında Hz. Ali'nin soyundan gelen Yahya b. Ömer Kufe'de isyan etmiştir. Muhammed b. Abdullah b. Tâhir'in Kufe valisi durumu ona bildirmiş, Muhammed de valisine Yahya b. Ömer'e karşı savaşmalarını emretmiştir. Yahya b. Ömer'in başını vali Muhammed'e, Muhammed de Halife Müstain'e göndermiştir. Yahya b. Ömer'in öldürüldüğü haberi Bağdad'a ulaşınca Muhammed b. Abdullah b. Tâhir makamında oturup tebrikleri kabul ettiği sırada Davud b. Heysem gelerek Muhammed'e, "Ey Emir! Sen bu kişinin ölümünü kutluyorsun. Şayet Resulullah hayatta olsaydı kendisine taziyeye gidilirdi" dediğine yer verilir.<sup>94</sup>

Horasan'da 55 sene kalan Tâhirîler'in,<sup>95</sup> her zaman Abbâsî halifelerini destekledikleri dönemin Şîî isyanları bastırmada önemli rol oynadıkları anlaşılmaktadır. Yukarıda verilen örneklerden Tâhirîlerin siyasi tarihleri boyunca hep Abbâsî halifelerinin yanında oldukları ve onların politikalarını genel itibarıyla benimsedikleri görülmektedir. Bu yüzden Ya'kub'nin, Tâhirîlerin hizmetinde çalışması Şîî olduğunu göstermediği gibi devletin politikasından yana olduğu bile düşünülebilir. Döneminde çıkan Şîî isyanlarında Ya'kub'nin isminin geçmemesi de ayrıca dikkat çekicidir. Şîî temayülü olan birisinin bu tür Şîî isyanlarına destek vermemiş olması düşünülemez.

<sup>87</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6: 179.

<sup>88</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6: 180.

<sup>89</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5: 492.

<sup>90</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6: 240-241.

<sup>91</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6: 18-21, 25-36.

<sup>92</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 5: 207; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6: 15.

<sup>93</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6: 114.

<sup>94</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6: 156-158.

<sup>95</sup> Ya'kubî, *Kitâbü'l-Büldân*, 92.



## 2. Tolunoğulları

Ya'kubî'nin, 259/872-3 yılında Tâhirîler'in, Saffariler tarafından yıkılmasından sonra Mısır'a yerleştiği<sup>96</sup> söylenir. Fakat Tolunoğullarının temellerinin atılışı 254/868 yılı olduğu göz önünde bulundurulursa Ya'kubî'nin 254/868 ile 265/878 yılları arasında Mısır'a geçmiş olması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Ya'kubî'nin 260/873 yılında Ermenistan'a gittiği, oradan Hindistan'a geçtikten sonra Mısır'a döndüğü<sup>97</sup> bilgisinden hareketle Ya'kubî'nin 260/873 yılından önce Mısır'da ikamet etmeye başladığı anlaşılmaktadır. Bu da Ya'kubî'nin 254/868-260/873 yılları arasında Mısır'a gittiğini göstermektedir. Tâhirîlerin yıkılmasından sonra Mısır'a giden Ya'kubî'nin, seyahatleri gereği 260/873 yılında tekrar Ermenistan'a gitmesi de muhtemeldir. Bu seyahatinde Ermenistan'dan sonra Hindistan'a geçmiş ve ardından Mısır'a dönmüştür.<sup>98</sup>

Ahmed b. Tolun'un mali işlerinden sorumlu olan İbn Dâye, eserinde Ahmed b. Ebî Ya'kub'un, babası ve dedesinin anlattıklarına yer verir.<sup>99</sup> İbn Dâye'nin Mısır'a 225/839 yılında gidip 265/878 yılında vefat ettiği bilinmektedir.<sup>100</sup> Araştırmacı Anthony, İbn Dâye'nin Ya'kubî için, Ahmed b. Tolun'un oğlu Abbâs'ın 264'deki isyanı esnasında Berka da Ahmed b. Tolun'un haraç amilliğini yaptığını söyler ve buna delil olarak Ya'kubî'nin coğrafi eserinde Berka'nın haraç miktarlarına yer vermesini delil gösterir. Anthony, bu bilgi için İbn Saib'in *el-Muğrib fi hula'l-Mağrib* eserinin Z. Hassan tahkikini dipnot olarak verir.<sup>101</sup> Ayrıca bu bilgiyi desteklemek için Ya'kubî'nin coğrafya eserindeki Berka'nın anlatımını delil getirmek makul değildir. Ya'kubî'nin Berka anlatımı, eserindeki diğer bölgelerin anlatımından farklı değildir. Ya'kubî'nin Berka anlatımının diğer yerler için de aynı olması, coğrafi eserinde anlattığı her yerin haraç amilliğini yapması anlamına gelebileceği için bu bilgiyi Ya'kubî'nin diğer eseriyle delillendirmesi kabul edilemez.

<sup>96</sup> Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, 37; Zaman, "Al-Ya'kubî", 11: 257; Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 4: 236; Thomas, *Christian-Muslim Relations A Bibliographical History*, 2: 75.

<sup>97</sup> Serkîs, *Mu'cemü'l-maţbû'âti'l-'Arabîyye ve'l-mu'arreb*, 2: 1950.

<sup>98</sup> Serkîs, *Mu'cemü'l-maţbû'âti'l-'Arabîyye ve'l-mu'arreb*, 2: 1950.

<sup>99</sup> İbnü'd-Dâye, *Kitâbü'l-Mükâfe'e ve hüsnü'l-'ukbâ*, 45, 61, 66, 83, 119, 144.

<sup>100</sup> Sadettin Ökten, "İbnü'd-Dâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 21: 7.

<sup>101</sup> Anthony, "Was Ibn Wadih al-Ya'qubî a Shi'ite Historian? The State of the Question", 22; Eserin bu tahkikine ulaşamadığı için bu bilgi teyit edilememiştir.

Abbâsîlere sadece ismen bağlı ilk müstakil Türk devleti olan<sup>102</sup> Tolunoğullarında gerek Ahmed b. Tolun'un Hanefî olması<sup>103</sup> gerekse devletin Sünnî bir eğilim göstermesi<sup>104</sup> sebebiyle Tolunoğullarından ayrıntılı bir şekilde<sup>105</sup> bahsedilmeyecektir.

Tolunoğulları hâkimiyetinde şahit olduğu siyasi olaylara karşı nasıl bir tavır takındığını bilmediğimiz Ya'kubî'nin, Humareveyh'den iki yıl sonra vefat ettiği düşünülürse ömrünün son dönemlerinde olmasından dolayı, dönemin olaylarından uzak kaldığı düşünülebilir. Ayrıca Ya'kubî'nin dedesinin kaçmasına yardım ettiği İdris b. Abdullah'ın kurduğu İdrîsîler hanedanına (172/789) gitmeyerek Sünnî iki devlete hizmet etmeyi tercih etmiş olması üzerinde durulması gereken bir noktadır. Zira Ya'kubî bu hanedanın kurulduğu Fas'a gitse İdrîsîler'in onun dedesine olan minnet borcundan dolayı Yakubî'ye en iyi şekilde muamele göreceği aşikârdır. Fakat Ya'kubî'nin seyahat ettiği yerler arasında bile İdrîsîlerin kurulduğu Fas'ın isminin geçmiyor olması Vâdih'in İdris b. Abdullah'a yardım ettiği rivayetini şüpheli hale getirmektedir.

### 3. Ya'kubî'nin Hizmet Ettiği Devletlerden Hareketle Şîî Olduğu İddiası

Ya'kubî'nin Abbâsîlerden ziyade başka devletlere hizmet etmiş olması Ya'kubî'nin Şîî olma ihtimalini artıran unsurlardandır. Çünkü Ya'kubî'nin hizmet ettiği devletin görüşünü benimsemiş olma ihtimali yüksektir. Özellikle de hizmet ettiği devletlerden Tâhirîlerin Şîî olma ihtimali önemlidir. Ya'kubî'nin Tâhirîlere dair yazdığı eserin günümüze ulaşmamış olması Ya'kubî'nin egemenliği altında yaşadığı Tâhirîlerin politikasını benimseyip benimsemediğini anlamada büyük bir eksikliklerdir.

Tâhir b. Hüseyin'in İran kökenli olduğu ve Tâhirî yöneticilerinin zaman zaman Şîîlikle itham edilmesi Ya'kubî'nin Şîî bir devlete hizmet etmiş olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Ancak Ya'kubî'nin, egemenliği altında yaşadığı Tâhirî yöneticilerinin, zaman zaman Şîîlikle itham edilmesine rağmen siyasi politikaları gereği Abbâsîler adına Şîîlerle mücadeleleri söz konusudur. Ayrıca Ya'kubî Sünnî bir devlet olan Tolunoğullarına da hizmet etmiştir. Gerek Tâhirîlerin gerekse

<sup>102</sup> Şinasi Altundağ, "Tolunlular", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979), 12/1: 430.

<sup>103</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6: 338.

<sup>104</sup> Cengiz Tomar, "Mısır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2004), 29: 575.

<sup>105</sup> Bkz. Ebülfez Elçibey, *Tolunoğulları Devleti*, trc. Selçuk Alkın (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1997), 172.

Tolunoğullarının yöneticileri Şîî olmadığı, Ya'kubî'nin dedesinin kaçmasına yardım ettiği İdris b. Abdullah'ın kurduğu İdrîsîler hanedanına (172/789) gitmeyerek Sünnî iki devlete hizmet etmeyi tercih ettiği ve Ya'kubî'nin mevcut düzene isyanına dair kaynaklarda bir olay zikredilmediği için Ya'kubî'nin Şîî olduğunu düşünmek makul görünmemektedir.

### C. Eserleri

Hayatı hakkında fazla bilgiye sahip olmadığımız Ya'kubî'nin eserleri onun hayatına dair ve özellikle de mezhebi eğilimini belirlemede araştırmacıların bir numaralı başvuru kaynağı olmuştur. Bu yüzden onun eserlerini tanımak, Ya'kubî'yi anlayabilmek için başvurulacak elzem kaynaklardır.

Ya'kubî'nin altı eserinin olduğu<sup>106</sup> bunlardan Bizans İmparatorluğunun<sup>107</sup> ve Tâhirîlerin tarihini anlattığı eserlerinin<sup>108</sup> *Ahbâru'l-Ümemi's-Sâlife*,<sup>109</sup> *Fethu İfrikiyye*, *el-Mesâlik ve Memâlik* eserlerinin kaybolduğu aktarılır.<sup>110</sup> *Târîhu'l-Ya'kubî*, *Kitabü'l-Büldân* ve *Müşâkeletü'n-nâs li-zamânihim* isimli çalışmaları ise günümüze ulaşan çalışmalarıdır.<sup>111</sup>

Ya'kubî'nin kendisinin Şîî olduğunu beyan ettiği açık bir ifadesi bulunmadığı halde araştırmacılar, onun Şîî olduğu yönündeki iddiaları delillendirmek için genellikle biyografisine, orada yeterli bilgi olmadığı için de çalışmalarına müracaat etmektedirler. Ayrıca araştırmacılar Ya'kubî'nin metinlerinin Şîî algısıyla okunmasını meşrulaştırmak için Ya'kubî'nin Şîî olduğu bilgisini önceden vermeyi ihmal etmemektedirler.<sup>112</sup>

Bu başlık altından Ya'kubî'nin günümüze ulaşan eserleri ve bu eserlerinden hareketle Şîî olduğu iddiası ele alınacaktır.

#### 1. *Târîhu'l-Ya'kubî*

Ya'kubî'nin *Tarih'i*, ilk tarihçiler ve müellifler arasında hemen hemen hiç bilinmemekteydi. Ya'kubî'nin *Tarih'*inden ilk bilinen alıntılama, Ali b. Ebi Talib'in Kur'ân'ı toplamasını aktardığı rivayetine Kur'ân'ın tefsiri üzerine yaptığı çalışmasında yer veren Muhammed b. Abdülkerim Şehristanî (ö.

<sup>106</sup> Thomas, *Christian-Muslim Relations A Bibliographical History*, 2: 75; Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, 38.

<sup>107</sup> Thomas, *Christian-Muslim Relations A Bibliographical History*, 2: 75.

<sup>108</sup> Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, 38.

<sup>109</sup> Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 1: 557.

<sup>110</sup> Çamyar, *Ya'kubî ve Tarihçiliği*, 23.

<sup>111</sup> Thomas, *Christian-Muslim Relations A Bibliographical History*, 2: 75; Zaman, "Al-Ya'kubî", 11: 257.

<sup>112</sup> Daniel, "Al-Ya'qubi and Shi'ism Reconsidered", 210.

548/1153) tarafından yapılmıştır.<sup>113</sup>

Ya'kubî'nin, Tâhirîler'in hizmetindeyken yazmaya başladığı *Tarih*'i,<sup>114</sup> Taberî, Mes'ûdî ve daha sonraki tarihçilerin çalışmalarına benzer yapısı sebebiyle ilk genel tarih kabul edilebilir.<sup>115</sup> Eseri özet niteliğinde olduğundan nadiren olayların sebeplerini açıklamakla birlikte bazen de karmaşık olayların anlatımını vermeyi ihmal etmez.<sup>116</sup> Ya'kubî, özet bir eser yazmasındaki niyetini şöyle açıklar: "Diğer kaynaklardan oluşturduğumuz çalışmayı, ne ayrıntılı ve kapsamlı kılmayı amaçladık ne de bizden öncekilerin hazırladığı eserleri aynen kopyaladık. Daha ziyade bütün söylenenleri ve rivayetleri toplamaya ve özetlemeye çalıştık. Çünkü yıllar ve çağlarda olduğu kadar çeşitli rivayetler ve örneklerde de ziyadelemler ve eksiltmeler gibi farklılıklar gördük. Halifelerin biyografilerinden ve haberlerinden bildiklerimizi aktardık ve başkaları tarafından aktarma yapmaktan ziyade ilk kaynakları kullandık. Şiir ve uzun rivayetleri çıkararak kitabımızı kısa bir özet olarak yazdık. Sığınma, yardım isteme, güç ve kuvvet yalnız Allah'adır."<sup>117</sup>

259/872 yılına kadarki olayları kronolojik sırayla ele alan Ya'kubî'nin *Tarih*'i, dünyanın yaratılışını anlatan bölümü eksik olduğu için Âdem kıssası ile başlar.<sup>118</sup> Ya'kubî, Peygamberler, İran ve İslâm öncesi Arap tarihini ele almakla yetinmez, Süryani, Asur, Babil, Hind, Yunan, Rum ve Fars hükümdarları, Türkler dâhil Kuzey halkları, Çin, Mısır, Berberiler, Habeşliler, Cahiliye Arapları tarihine yer verir.<sup>119</sup>

İslâm tarihini anlattığı bölüm, Hz. Peygamber'in Sire'siyle başlar. Bu konudaki bilgiler, mümkün olduğunca kronolojik olarak düzenlenerek İslâm öncesi faaliyetler, fetihler vs. olarak sınıflandırılır. Kronolojik olarak tasniflendirilemeyen Hz. Muhammed'in eşlerinin listesi veya O'nun konuşmaları gibi konular, Hz. Muhammed'in veda hacı ve vefatı hakkındaki

<sup>113</sup> Anthony, "Was IbnWadihal-Ya'qubi a Shi'ite Historian? The State of the Question", 20-21.

<sup>114</sup> Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 4: 236.

<sup>115</sup> Dûri, *Neş'eti 'ilmi't-târîh 'inde'l-'Arab*, 44; Thomas, *Christian-Muslim Relations A Bibliographical History*, 2: 76.

<sup>116</sup> Margoliouth, *Lectures on Arabic Historians*, 126.

<sup>117</sup> Ya'kubî, *Târîhu'l-Ya'kubî*, 2: 5-6; William G. Millward, "Al- Yaqubi's Sources and the Question of Shi'a Partiality", *Abr-Nahrain*, 12 (1972): 48.

<sup>118</sup> Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography* (Leiden: E. J. Brill, 1968), 133; Dûri, *Neş'eti 'ilmi't-târîh 'inde'l-'Arab*, 44; Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 4: 237; Thomas, *Christian-Muslim Relations A Bibliographical History*, 2: 76; Zaman, "Al-Ya'kubî", 11: 257.

<sup>119</sup> Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 4: 237; Dûri, *Neş'eti 'ilmi't-târîh 'inde'l-'Arab*, 44; Zaman, "Al-Ya'kubî", 11: 257.

bilgilerden önceye yerleştirilir.<sup>120</sup> Bu bilgilerden sonra İslâm tarihini, halifelerin başa geçişlerine göre düzenler. Halifeleri anlatmaya Ebu Bekir'le başlayan Ya'kubî, Abbâsî halifesi Mu'temid (ö. 279/892) döneminin ilk yıllarının anlatımıyla eserini sonlandırır.<sup>121</sup> Her bir halife, ayrı bir başlık altında incelenir. Bu başlıklar altında, halifenin başa geçme tarihine, halifenin doğum haritası/burcuyla birlikte yer verdikten sonra halifenin döneminin olaylarına temas eder. Halifenin karakteri, memurları (kadılar), hac emirleri ve askeri seferleri ve bu seferlerin komutanları sıralanır.<sup>122</sup> Halifeler dönemi için Ya'kubî, nadiren ilk tarihçilerden alıntılar yapmaktadır. Kendi dönemine yaklaşıldığında ise, bilgiyi aldığı ravilerin bilgisine de yer vermektedir. Emeviler ve Abbâsîler'in ilk dönemi hakkında kısmen yeterli bilgi vermesine rağmen kendi yaşadığı dönem hakkında verdiği bilgiler çok yetersizdir.<sup>123</sup> Ya'kubî diğer tarihçiler tarafından da verilmiş çok sayıda mektup ve konuşmaya eserinde yer vermeyi ihmal etmez. O ayrıca eserinde *evaile* önem vermiştir.<sup>124</sup>

Ya'kubî, İslâm tarihi bölümünü yazarken rivayetleri tetkik ederek almıştır. Kaynakları noktasında, siyer, ahbar, tarih ravilerinden ve ulemeden önde gelen şeyhlerin rivayetlerine dayandığını açıklar. Kullandığı kaynakların ihtilafa düştükleri yerlere eserinde yer vermez.<sup>125</sup> Her rivayet için isnad verme, önceki dönemler için geleneksel tarih anlatım yöntemiydi. Ya'kubî, bu yöntemden tamamen vazgeçer ve sık sık isnad vermeksizin akıcı bir anlatım sunar<sup>126</sup> Ya'kubî'nin çağdaşı İbn Kuteybe (ö. 276/895)'nin çalışmaları da isnad kuralının katı kullanımının yıkıldığı örnekler arasındadır. Ya'kubî'nin diğer çağdaşı Ebu Hanife ed-Dineveri (ö. 282/895), tarih eserinde sadece isnad yöntemini tanıma yollarını verir. İsnad yöntemini kullanmayan bu müelliflerin ortak özelliği, benzer bir tarihi arka plana sahip olmalarının yanı sıra gerek aile geçmişleri gerekse Arapların idaresindeki İran/Acem illerini uzun bir zamandır tanıyor olmalarıdır.<sup>127</sup>

Ya'kubî, sadece ikinci cildin başlangıcında görünüşte mantıklı olmayan

<sup>120</sup> Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, 134.

<sup>121</sup> Zaman, "Al-Ya'kubî", 11: 257.

<sup>122</sup> Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, 134.

<sup>123</sup> Margoliouth, *Lectures on Arabic Historians*, 125; Brockelmann, "Ya'kubî", *İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986), 13: 352.

<sup>124</sup> Zaman, "Al-Ya'kubî", 11: 258; Margoliouth, *Lectures on Arabic Historians*, 125-126.

<sup>125</sup> Dûri, *Neş'eti 'ilmi't-târîh 'inde'l-'Arab*, 45.

<sup>126</sup> Millward, "Al- Yaqubi's Sources and the Question of Shi'a Partiality", 49; Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, 39.

<sup>127</sup> Millward, "Al- Yaqubi's Sources and the Question of Shi'a Partiality", 49.

bir sırayla kaynaklarının özet bir listesini vermekle yetinmiştir.<sup>128</sup> Eserinin genelinde ise, kaynağına veya isnad zincirine çok az yer verdiği dikkat çekmektedir.<sup>129</sup> Muhtemelen ilk bölümün de kaynakları baş tarafta zikredilmekte idi. Fakat bu kısım kaybolduğu için bu bölümün kaynaklarını bilme imkânına sahip değiliz.<sup>130</sup> Şîi ve Abbâsî âlimler (Süleyman b. Ali el-Haşimî gibi), Medineli âlimler (Vâkîdî ve İbn İshak gibi), tarihçiler (Medâini, Heysem b. Adiy, İbn Kelbî), astronomlar (Müneccim Harizmî ve Mâşâallah gibi) onun kaynakları arasındadır.<sup>131</sup> Ya'kubî'nin çalışmasında, zamanına yakın olaylar tek bir kaynağa dayanır. Ya'kubî'nin gençliği esnasında meydana gelen olayların onun doğrudan deneyimi veya şahsi bilgisi olduğu kabul edilebilmesine rağmen o kendisinin ravisi olduğu hiçbir bilgi vermez. Kitaptaki son tarih hicrî 259 yılı olduğundan Ya'kubî'nin olgunluk yıllarına tekabül eden hiçbir olay anlatılmamaktadır.<sup>132</sup>

## 2. *Kitâbü'l-Büldân*

Ya'kubî'nin diğer bir önemli eseri 278/891 yılında Mısır'da tamamladığı,<sup>133</sup> İslâm, Türk ve Kuzey Afrika topraklarının idari coğrafyasını anlatan *Kitâbü'l-Büldân*'ıdır. Bu kitabın Bizans, Hindistan ve Çin'i anlatan bölümleri mevcut değildir. Ya'kubî'nin bu eseri, anlattığı bölgelere dair birçok tarihi, topografik ve istatistiksel bilgi vermektedir.<sup>134</sup>

Eserine “Gençliğimin başlarında ve yetişkinlik uğraşlarım esnasında genç yaştan itibaren seyahat ettiğim için zekâmı çeşitli toprakların hikâyelerini ve bu toprakların arasındaki mesafeyi öğrenmeye adanmıştım. Seyahatlerim devamlıydı ve memleketim dışındaki ikametlerim hiç bitmedi. Bu topraklarda biriyle karşılaştığımda onun memleketi ve şehirleri hakkında soru sordum. Ve ardından bana aktarılan bilgiyi en güvenilir şahitlerden doğruladım. Doğu ve Batı'dan birçok insana tek tek sorular sordum. Bu haberler ve onların aktardıklarını .... uzun bir zamanda yazdım”<sup>135</sup> sözleriyle başlayan Ya'kubî, Bağdat'ı övdüğü anlatımıyla devam eder. Bağdat'tan sonra

<sup>128</sup> Dûri, *Neş'eti 'ilmi't-târîh 'inde'l-'Arab*, 45; Millward, “Al- Yaqubi's Sources and the Question of Shi'a Partiality”, 49.

<sup>129</sup> Dûri, *Neş'eti 'ilmi't-târîh 'inde'l-'Arab*, 45.

<sup>130</sup> Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, 39.

<sup>131</sup> Dûri, *Neş'eti 'ilmi't-târîh 'inde'l-'Arab*, 45.

<sup>132</sup> Millward, “Al- Yaqubi's Sources and the Question of Shi'a Partiality”, 49-50.

<sup>133</sup> Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 4: 236; Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, 37; Zaman, “Al-Ya'kubî”, 11: 258.

<sup>134</sup> Zaman, “Al-Ya'kubî”, 11: 258; Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 4: 237.

<sup>135</sup> Anthony, “Was Ibn Wadihal-Ya'qubi a Shi'ite Historian? The State of the Question”, 18-19.

Abbâsîlere bir dönem başkentlik yapan Samarra'yı ele alır. Diğer toprakları ise Doğu, Kible (güney), kuzey olmak üzere üç bölge altında inceler.<sup>136</sup>

Araplarda tarihi coğrafya alanında eser yazan ilk müellif olan Ya'kubî'nin<sup>137</sup> bu eserinden İbnü'l-Adim, Kazvini ve Makrizi gibi müellifler oldukça fazla alıntılama yapmışlardır.<sup>138</sup>

### 3. Müşâkeletü'n-nâs li-zamânihim

Millward tarafından ortaya çıkartılan *Müşâkeletü'n-Nâs li-Zamânihim*,<sup>139</sup> eserini Ya'kubî *Tarih*'inden muhtemelen yirmi yıl sonra ölümüne yakın bir dönemde kaleme almıştır.<sup>140</sup> Hz. Ebu Bekir'den Mu'tazid'a kadar olan çeşitli halifelerin dönemlerini kısa bir şekilde ele alır. Yazar bu çalışmada, taklit etmenin esaslarını İslâm medeniyetinin gelişmesindeki en önemli faktörlerden birisi olduğu tezini kanıtlamaya çalışır.<sup>141</sup> Açık felsefi yorumlamaları içermeyen bu çalışmanın başlıca değeri, İslâm'ın ekonomik, sosyal ve kültürel tarihine sağladığı kanıtların zenginliğindedir.<sup>142</sup>

### 4. Eserlerinden Hareketle Şiî Olduğu İddiası

#### a. *Tarih*'inden Hareketle Şiî Olduğu İddiası

132/750 yılından başlayarak tarihçilerin Abbâsîleri, Emeviler'in ya da Hz. Ali taraftarlarının hakkını gasp edenler olarak mı göreceği, yoksa Hz. Ebu Bekir'den başlayan halifelik geleneğinin meşru mirasçıları olarak mı kabul edeceği en önemli dini-siyasi meselesi haline gelmişti. Bir tarihçinin, Abbâsî devriminden önceki bir buçuk asırlık İslâm tarihi hakkındaki bütün yorumlamaları, onun bu hassas sorunu nasıl çözdüğüne bağlı olmuştur.<sup>143</sup> Araştırmacılar arasında, Abbâsî dönemi müelliflerinden olan Ya'kubî'nin eserinde Abbâsîlere karşı olumsuz bir ifadesi olmamasına rağmen Hz. Ali için övücü ifadelerle daha fazla yer verdiği kabul edildiğinden tarafını Hz. Ali'den yana kullandığı kabul edilmektedir.

Ya'kubî'nin biyografisinde kendi mezhebine dair bilgi vermemesi,

<sup>136</sup> Ya'kubî, *Kitâbü'l-Büldân*, 4, 28, 44, 92, 106.

<sup>137</sup> Dûri, *Neş'eti 'ilmi't-târîh 'inde'l-'Arab*, 44.

<sup>138</sup> Anthony, "Was IbnWadihal-Ya'qubi a Shi'ite Historian? The State of the Question", 21.

<sup>139</sup> Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 1: 557.

<sup>140</sup> Millward, "The Adaptation of Men to Their Time: An Historical Essay by al-Ya'qubi", 331.

<sup>141</sup> William G. Millward, "The Adaptation of Men to Their Time: An Historical Essay by al-Ya'qubi", *Journal of the American Oriental Society*, 84/4 (1964): 329.

<sup>142</sup> Millward, "The Adaptation of Men to Their Time: An Historical Essay by al-Ya'qubi", 330.

<sup>143</sup> R. Stephen Humphreys, *İslam Tarihi Metodolojisi Bir Sosyal Tarih Uygulaması*, trc. Murtaza Bedir, Fuat Aydın (İstanbul: Litera yayıncılık, 2004), 100-101.

Sünnî ve Şîî rical kitaplarının hiç birinde akidesine işaret edilmemesi,<sup>144</sup> Abbâsîler döneminde özellikle de Ya'kubî'nin yaşadığı dönemde Şîîlikten veya Sünnîlikten ne anlaşıldığı belirsiz olduğu için<sup>145</sup> mezhebi eğilimini ortaya koymak zorlaşmaktadır.

Ya'kubî'nin Şîî olduğu görüşünün başlangıcı M. J. de Goeje'nin 1876'da Cambridge el yazmasını yayınladığı baskıya kadar götürülebilmektedir. Bu çalışmanın editörü M. Th. Houtsma, 1883'de E. J. Brill tarafından yayınlanan baskının önsözünde de Goeje'nin hükmünü tekrarlar.<sup>146</sup> M. J. De Goeje ve M. Th. Houtsma, Ya'kubî'nin itidalli Şîî taraftarı olduğunu, fanatiklikten nefret eden ılımlı olduğunu, teşekkülünü tamamlamadan önceki eski Şîîliği koruduğunu söyler. De Goeje ile başlayan Ya'kubî'nin Şîî olduğu yönündeki görüşün Goldziher, E. G. Browne, Brockelmann, H. A. R. Gibb, Claude Cahen, N. A. Faris, Franz Rosenthal, D. M. Dunlop, A. A. Duri, R. S. Humpreys, Fred Donner ve Wilferd Madelung'un çalışmalarında devam ettiği gözlenir.<sup>147</sup>

Bu müelliflerin Ya'kubî'nin akidesi üzerine yaptıkları yorumlar ise şöyledir: Brockelmann, Ya'kubî'nin imamîlerin mutedil bir kolu olan Musaviyye'ye mensup olduğunu;<sup>148</sup> Rosenthal ise, yazarın Şîî inancının, Hicret'in birinci yüzyılı olaylarının Şîî versiyonlarında görünen tercihte ve ilme katkıları vurgulanan on iki imamlara ayrılmış biyografik bilgilerde daha çok belirginleştiğini söyler.<sup>149</sup> Camilla Adang, Şîîliğin Caferiyye mi yoksa Museviyye koluna mı mensubiyetinin tartışmalı olduğunu ancak Şîîliğin hangi koluna mensup olursa olsun Ya'kubî'nin, ilk Şîî müelliflerden kabul edilebileceğini çünkü İslâm tarihini Şîî bakış açısıyla yazdığını ifade eder. Ayrıca sadece İslâm tarihi anlatımında değil ilk ciltte Âdem ve Havva'da başlatıp İsa'ya kadar getirdiği Hristiyan tarihini anlatırken, Âdem'in çocukları arasından dini lider ataması anlatımındaki vurgusu sebebiyle de Şîî eğiliminin görülebileceğini ilave etmektedir.<sup>150</sup>

Claude Cahen, Ya'kubî'nin, Şîîliğin tam olarak tanımlanmadığı zamanlarda Şîî olduğu<sup>151</sup> yönündeki düşüncesini, daha sonraki başka bir çalışmasında "Şîîliğin İmamiyye koluna mensub bulunduğunu ancak

<sup>144</sup> Abdulazîz Muhammed Nûr Velî, *Şîa ve Tarihi Rivâyetler*, trc. Mücahit Yüksel (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 187-188.

<sup>145</sup> Anthony, "Was IbnWadihal-Ya'qûbî a Shi'ite Historian? The State of the Question", 18.

<sup>146</sup> Anthony, "Was Ibn Wadihal-Ya'qûbî a Shi'ite Historian? The State of the Question", 16.

<sup>147</sup> Daniel, "Al-Ya'qubi and Shi'ism Reconsidered", 210, 211, 212.

<sup>148</sup> Brockelmann, "Ya'kûbî", 13: 351.

<sup>149</sup> Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, 134.

<sup>150</sup> Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, 37-38.

<sup>151</sup> Cahen, "History and Historians", 198.



huzursuzluk çıkararak Şîî taraftarlarını kontrol altında tutan Sünnî Tâhirîleri rahatsız etmediği” kanaatine dönüştürdüğü<sup>152</sup> dikkat çekmektedir. David Thomas, bazı görüşlerinde Şîî inançlarının izlerinin görülebildiğinden Ya'kubî'nin bir Şîî olabileceği kanaatini belirtir.<sup>153</sup>

Dûri, Ya'kubî'nin dört halife ve Emevileri konu edinen rivayetlerinde bazen Şîîliğin ortaya çıktığını söyler.<sup>154</sup> Ya'kubî'nin, Emevileri yıkan Abbâsîlerin kurulmasını sağlayan ihtilal “daveti”ni Haşimilerin daveti, Abbâsîler dönemini “devlet” olarak isimlendirmesi, İbn Hübeyre ve Ebu Müslim'in öldürülmesi ve Bermekiler ailesinin bertaraf edilmesi gibi Abbâsîleri sıkıntıya düşüren bazı olayları uygun bir üslupla anlatması, Musa Kazım'ın vefatı konusunda ise Abbâsîlerin beyanıyla yetinmesi ve tehlikeli Zenc isyanını basit bir üslupla anlatması dolayısıyla<sup>155</sup> Abbâsî'ye karşı müsamahası ortaya çıkmaktadır. Ancak bu deliller, Ya'kubî'nin Şîîliğinden ziyade Abbâsî taraftarlığını göstermesi daha muhtemeldir.

Ya'kubî'nin kaynakları hakkında çalışma yapan Millward, onun sadece Ali'nin torunlarının kaynaklarındaki malzemeyi kullanmadığı, aynı zamanda kendi döneminde Şîî olarak bilinen yazarlardan da istifade ettiği tespitinde bulunur.<sup>156</sup>

Araştırmacılar, Ya'kubî'nin Şîî olduğu ispatlamak için başvurdukları *Tarih*'inin yayınlamasının ardındaki yüzyıllarda yaşayan çağdaş tarihçiler, Şîî kabul edilen görüşlerinin, tarihinden nasıl okunması gerektiği noktasında bir fikir birliği sağlayamamışlardır.<sup>157</sup>

Yukarıda zikredilen görüşlerden de anlaşılacağı üzere, Ya'kubî'nin *Tarih*'inden hareketle Şîî eğilimini anlamak için genellikle eserde geçen bölüm başlıklarına dayanan sığ bir analiz yöntemi kullanılmıştır. Ya'kubî'nin, Ali ve Hasan için “halife”, diğerleri için “eyyâm” ifadesini kullanmasından hareketle araştırmacılar, Ya'kubî'nin Ali ve Hasan'ın meşruiyeti ile diğer yöneticilerin gayri meşruluğu arasında ayırım yaptığı yorumunu yaparlar. Ayrıca Ya'kubî'nin, On İki İmam Şîîliğinin imamlarının ölümleri için “vefat” başlığını kullanmasını Şîîliğinin delili olarak görmüşlerdir.<sup>158</sup>

<sup>152</sup> Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, 37.

<sup>153</sup> Thomas, *Christian-Muslim Relations A Bibliographical History*, 2: 75.

<sup>154</sup> Dûri, *Neş'eti 'ilmi't-târîh 'inde'l-'Arab*, 45.

<sup>155</sup> Dûri, *Neş'eti 'ilmi't-târîh 'inde'l-'Arab*, 46.

<sup>156</sup> Millward, “Al- Yaqubi's Sources and the Question of Shi'a Partiality”, 69.

<sup>157</sup> Anthony, “Was Ibn Wadihal-Ya'qubî a Shi'ite Historian? The State of the Question”, 16.

<sup>158</sup> Anthony, “Was Ibn Wadihal-Ya'qubî a Shi'ite Historian? The State of the Question”, 24-25.

Bu iddialarla ilgili olarak araştırmacı Daniel, Ya'kubî'nin baskısının yapıldığı *Tarih*'inin el yazmalarını inceler ve Ya'kubî'nin *Tarih*'inin Houtsma'nın 1883'te yaptığı baskısının ve Arap dünyasında yapılan tekrar baskılarının temelini Şubat-Mart 1685'te Şîf egemenliğindeki Safeviler döneminde kopyalanmış geç dönem Cambridge el yazmasına dayandığını tespit eder.<sup>159</sup> Houtsma'nın yayınladığı Ya'kubî'nin *Tarih*'inde, herhangi bir istinsah, icaze ve kıraat kaydı yoktur. Bu yazmada, Ali'nin hilafeti başlığı diğer başlıklarla boyut ve yazı tarzı açısından da uyuşmamaktadır.<sup>160</sup> Ayrıca Ya'kubî eserinde on iki imam Şîflerinin imamlarının hepsi için ayrı bir başlık açmadığı, Musa Kazım ve Ali Rıza için açılan vefat başlığının Houtsma'nın kendi ilavesi olduğu ve bu başlığın ne Cambridge ne de Ryland'daki el yazmalarında bulunmadığı belirlenmiştir.<sup>161</sup> Manchester el yazmasında sadece Rıza'nın değil aynı zamanda Musa b. Cafer'in de vefat başlığı yoktur. Bu nüsha muhtemelen Şîf olarak tanımlanan Ahmed b. Hüseyin b. Ahmed b. Ali el-Nehdi'nin el yazmasından kopyalanarak elde edilmiş ve Şîf okuyucunun ilgisini çekmek için de bu yazmanın altı bölümünün başına ilave yapılmıştır.<sup>162</sup>

Ya'kubî'nin *Tarih*'inin Cambridge ve Ryland'daki el yazmaları karşılaştırıldığında bu yazmalar aynı kalıptan türemesine rağmen başlıklar, bölümler ve isimlerin ardındaki saygı ifadeleri birbirinden farklıdır. Bunlar aktarım esnasında silme ve genişlemeye uğrayan yerlerdir ve buralar müstensihin ürünüdür.<sup>163</sup> Zaten başlıklardan hareketle el yazmalarında yazarın niyetini yargılamak kabul edilemez. Müstensih başlıkların seçiminde, dua cümleleriyle süsleme de, metni kopyaladığı kişi ya da kişileri memnun etmede etkin rol oynadığından bunlar metnin niyetini her zaman yansıtmaz.<sup>164</sup>

Cambridge el yazması sadece ilk halifelerin eyyâmlarına atıfta bulunan başlıklara sahip değil, aynı zamanda Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in halifeliğine özellikle atıfta bulunan kenar başlıklarına da sahiptir.<sup>165</sup> Matbu baskıda önemli kişilerin ardındaki dua cümleleri yoktur. El yazmasında ise dua cümleleri çok fazla kullanılmışsa da, Şîf bir metinde bulunması beklenen şeylerin tamamına sahip değildir. Mesela Emevi halifesi Ömer b. Abdülaziz'in

<sup>159</sup> Daniel, "Al-Ya'qubi and Shi'ism Reconsidered", 224-225; Anthony, "Was IbnWadihal-Ya'qubi a Shi'ite Historian? The State of the Question", 25.

<sup>160</sup> Daniel, "Al-Ya'qubi and Shi'ism Reconsidered", 225.

<sup>161</sup> Anthony, "Was IbnWadihal-Ya'qubi a Shi'ite Historian? The State of the Question", 25.

<sup>162</sup> Daniel, "Al-Ya'qubi and Shi'ism Reconsidered", 225, 226.

<sup>163</sup> Anthony, "Was IbnWadihal-Ya'qubi a Shi'ite Historian? The State of the Question", 25.

<sup>164</sup> Daniel, "Al-Ya'qubi and Shi'ism Reconsidered", 224.

<sup>165</sup> Daniel, "Al-Ya'qubi and Shi'ism Reconsidered", 225

isminin arkasındaki hayır duası el yazmasında olmasına rağmen basılmış metinde yoktur. Ayrıca Şiî inancına aykırı bir şekilde Ebu Bekir, Ömer, Osman, Aişe, Peygamber'in ailesi ve sahabeye hayır duası mevcuttur. İmamlar için özel başlıklardan biri olan Rıza'nın vefatı başlığı el yazmalarının hepsinde mevcut değildir.<sup>166</sup>

Ya'kubî eserinde "Bu kitabımız (ikinci cilt), Resûlullah'tan sonra gelen halifelerin haberlerine ve sırasıyla halifelerin siretlerine, fetihlerine, olaylara ve dönemlerinde (eyyâm) yaptıklarına ve görev sürelerine yer verir."<sup>167</sup> ifadelerini kullanır. Böylece Ya'kubî tek seferde Peygamber'in haleflerinin her birini halife kabul eder ve özellikle halifelerin dönemlerinin hikayelerini "onların eyyâmı" altında toplayacağını belirtir.<sup>168</sup> Ya'kubî'nin eserinde halifeler için atılan başlıkların altındaki başlangıçları, kırılma noktaları hariç (Ebu Bekir'in halife seçilmesi gibi) genellikle aynıdır. Ömer, Osman ve Ali için "halife oldu" derken aynı ifadeyi Hasan b. Ali için kullanmaz. Emevi halifelerinden Ömer b. Abdülaziz hariç hepsine melik ifadesini kullanır. Bu ifadeyle artık halifelikten saltanata geçildiğini belirtmiş olabileceği gibi Abbâsîler döneminde yazılmış bir eser olması sebebiyle Emevilerin idareciliklerinin gayri meşruluğunu ortaya koymayı amaçlamış olabilir. Emevi halifelerinden Ömer b. Abdülaziz için "melik" ifadesini kullanmaması, Sünnî doktrinindeki Hz. Ömer'in soyundan olması ayrıcalığını Ya'kubî'nin de gözetmiş olduğu bir ayrıntıdır. Ayrıca Abbâsî halifeleri için "beyat edildi" ifadesini kullanıp "melik" ifadesini kullanmaması da Abbâsîlere karşı ifadelerinde temkinli davrandığını göstermektedir.<sup>169</sup> Ancak *Kitâbü'l-Büldân*'ın da Abbâsî halifelerinden melik diye bahsetmesi<sup>170</sup> halifeler arasında herhangi bir ayırım yapmadığının delilidir.

İslâm Tarih yazıcılığında Sünnî ve Şiîler hiçbir zaman düşmanca iki gruba ayrılmadığından<sup>171</sup> Ya'kubî'nin de, Hz. Ali taraftarlarına düşman olmayan malzemeyi koruyan bir Sünnî yazar gibi davrandığı görülmektedir.<sup>172</sup>

### **b. *Kitâbü'l-Büldân*'dan Hareketle Şiî Olduğu İddiası**

Ya'kubî, *Kitâbü'l-Büldân*'ın da Şiîler hakkında bilgi verme imkânı

<sup>166</sup> Daniel, "Al-Ya'qubi and Shi'ism Reconsidered", 226.

<sup>167</sup> Ya'kubî, *Târîhu'l-Ya'kubî*, 2: 6.

<sup>168</sup> Daniel, "Al-Ya'qubi and Shi'ism Reconsidered", 223; Anthony, "Was IbnWadihal-Ya'qubî a Shi'ite Historian? The State of the Question", 25.

<sup>169</sup> Ya'kubî, *Tarihü'l-Ya'kubî*, 2: 26, 55,74, 121, 226.

<sup>170</sup> Ya'kubî, *Kitâbü'l-Büldân*, 33.

<sup>171</sup> Anthony, "Was IbnWadihal-Ya'qubî a Shi'ite Historian? The State of the Question", 34.

<sup>172</sup> Daniel, "Al-Ya'qubi and Shi'ism Reconsidered", 217.

varken bunu çok az yapmaktadır. Bu çalışmasında, Rıza'yı imam olarak tanıtmadığı gibi ölümüyle de ilgili herhangi bir bilgi de vermemektedir. Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'a halife demekten geri durmamaktadır.<sup>173</sup>

Ya'kubî'nin *Kitâbü'l-Büldân*'ına bakıldığında dua cümleleri, Emirü'l-müminin ve halife tanımlamalarında bir düzensizlik mevcuttur. Hz. Ömer için, "Ömer b. Hattab"<sup>174</sup> ifadesini kullandığı yerler olduğu gibi, "Ömer b. Hattab'ın hilafetinde"<sup>175</sup> ifadesini de kullanmaktadır. Hz. Osman için de "Osman b. Affan günlerinde" dediği gibi<sup>176</sup> "Osman'ın hilâfeti döneminde" ifadesine de yer vermektedir.<sup>177</sup> Hz. Ali için "Emîru'l-Mü'minîn Ali b. Ebî Talib'in hilâfetinde"<sup>178</sup> tabiri yanı sıra sadece "Ali b. Ebî Talib" ifadesini kullandığında aleyhisselam<sup>179</sup> dua cümlesini ilave etmektedir. Emevilerin devletinin kurucusu Muaviye b. Ebi Süfyan için, "Muaviye'nin hilafetinde" tabirini kullandığı gibi "günlerinde"<sup>180</sup> ifadesini de kullanır. Diğer Emevi liderleri için de Muaviye ile aynı ifadeleri kullanır.<sup>181</sup>

Abbâsî halifelerini, eserinin çeşitli yerlerinde, "halife" veya "emirü'l-müminin" diye niteler.<sup>182</sup> Ancak bu tabirleri kullanması da daimi değildir. Mesala Harun Reşid'e "emirü'l-mü'minin" dediği gibi, "Harun Reşid günlerinde"<sup>183</sup> de der. Me'mun'u halife olarak nitelediği yerlere karşın sadece "Me'mun" dediği yerler de vardır.<sup>184</sup> Eserinde Abbâsî halifeleri için karşılaşılan diğer tabirler ise şöyledir: "Musa Hâdî'nin hilafetinde", "Müstain'in hilafetinde", "Emirü'l-mü'minin Mehdî", "Emîru'l-mü'minîn Mansur".<sup>185</sup> *Kitâbü'l-Büldân*, Abbâsîlere ve Abbâsîlerin başkentine övgülerle doludur. Ya'kubî, "Abbâsîler'in iktidar olunca, basiretli görüşleriyle Bağdat'ın bulunduğu Irak'a yerleştiklerini söyledikten sonra Irak'ın havası, konumu verimliliği ve arazi yapısı gibi özelliklerini Şam, Horasan, Mısır, Afrika, Ermeniyye hatta Hicaz ile mukayese ederek her bakımdan Bağdat'ın üstünlüğünü kanıtlamaktadır.<sup>186</sup>

<sup>173</sup> Daniel, "Al-Ya'qubi and Shi'ism Reconsidered", 221-222.

<sup>174</sup> Ya'kubî, *Kitâbü'l-Büldân*, 94, 117.

<sup>175</sup> Ya'kubî, *Kitâbü'l-Büldân*, 113, 118, 135.

<sup>176</sup> Ya'kubî, *Kitâbü'l-Büldân*, 139.

<sup>177</sup> Ya'kubî, *Kitâbü'l-Büldân*, 59, 65, 71, 128, 132.

<sup>178</sup> Ya'kubî, *Kitâbü'l-Büldân*, 59, 77.

<sup>179</sup> Ya'kubî, *Kitâbü'l-Büldân*, 77, 78, 95.

<sup>180</sup> Ya'kubî, *Kitâbü'l-Büldân*, 136, 66.

<sup>181</sup> Ya'kubî, *Kitâbü'l-Büldân*, 73, 74, 113.

<sup>182</sup> Ya'kubî, *Kitâbü'l-Büldân*, 8, 22, 28, 29, 33.

<sup>183</sup> Ya'kubî, *Kitâbü'l-Büldân*, 54, 74, 102, 68.

<sup>184</sup> Ya'kubî, *Kitâbü'l-Büldân*, 89.

<sup>185</sup> Ya'kubî, *Kitâbü'l-Büldân*, 87, 91, 102, 107.

<sup>186</sup> Ya'kubî, *Kitâbü'l-Büldân*, 6-7.

Araştırmacıların genellikle Şiîliğinin göstergesi kabul ettikleri Selman-ı Farisi'ye karşı tutumuna bakıldığında, Ya'kubî'nin Selman-ı Farisi için dua cümlesini kullandığı ve kullanmadığı<sup>187</sup> yerler mevcuttur.

Ya'kubî'nin eserindeki bu düzensiz ifadelerden de anlaşılmaktadır ki, o dört halifeyi olduğu gibi Emevi ve Abbâsî yöneticilerini de halife kabul etmektedir. Tabirlerdeki ve dualardaki değişiklikler istinsah sürecinden kaynaklanabileceği gibi, müellifin hep aynı ifadeyi kullanmayarak okuyucuyu sıkılamayı amaçladığı da düşünülebilir.

### c. *Müşâkeletü'n-nâs li-zamânihim*'den Hareketle Şiî Olduğu İddiası

Bu çalışmada Ya'kubî'nin Şiî eğilimini yansıtan üç özellik bulunduğu iddia edilmektedir. Bunlar, Selman-ı Farisi'nin kişiliğini övmesi, "aleyhisselam" ifadesini sadece Ali b. Ebi Talib ismiyle kullanması ve Şiî bakış açısına müsamahalı olan ve Hz. Ali taraftarlarına saygısıyla bilinen Abbâsî halifesi Me'mun'a diğer halifelere göre daha fazla yer ayırmasıdır. Millward, ilk iki iddianın, metin aktarılırken kâtibin süslemelerinden kaynaklanabileceğini fakat üçüncü iddiayla birlikte düşünüldüğünde Ya'kubî'nin Şiî olma ihtimalinin arttığını söyler.<sup>188</sup> Fakat Millward, "Ebu Bekir'i, Hz. Muhammed'in Müslümanların en zahidi olarak tanımlamasının" metinde bulunduğunu ve bununla Şiîliğini nasıl bağdaştırdığını açıklamamakta ayrıca, Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve diğer sahabe için dua cümlelerini eşit derecede kullanmasını ve Hz. Ali'ye Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'a oranla daha az yer ayırmasını izah etmemektedir.<sup>189</sup>

Bütün bu iddialardan anlaşılan, Ya'kubî'nin Şiî olduğu kabulünden hareketle eserlerinin Şiî bakış açısıyla okunmasının önü açılmıştır. Ama eserlerine müracaat edildiğinde Ya'kubî'nin itidalli davrandığı görülmektedir. Muhammed Qasım Zaman'ın, Ya'kubî'nin dini eğiliminin belirsizliğini ortaya koyduğu şu ifadelerle konuyu bitirelim: "İmamiyye ve onun imamlarına yapılan işkencelere ayrı bir önem verir. Fakat Ya'kubî'nin, Osman'ın halifeliğini düşmanca anlatımı, diğer halifelere karşı ara bulma ihtimalini çok aza indirir. Ya'kubî'nin Ümeyyeoğullarına karşı düşmanlığı açıkça görülürken, onun Ali'ye karşı eğilimi belirsiz kalır. Ya'kubî'nin Abbâsîlere karşı tutumunda çelişen noktalar bulunmasına rağmen genelde olumludur. Ya'kubî'nin Abbâsî yönetimini hilafetten ziyade sadece "Eyyâm"

<sup>187</sup> Ya'kubî, *Kitâbü'l-Büldân*, 51, 107.

<sup>188</sup> Millward, "The Adaptation of Men to Their Time: An Historical Essay by al-Ya'qubi", 332.

<sup>189</sup> Daniel, "Al-Ya'qubi and Shi'ism Reconsidered", 222-223.

olarak tanımlaması, yönetime karşı onun tutumundaki bazı kararsızlıkları gösterebilir. Örneğin, on iki imam Şiîliğinde yedinci imam olan Musa Kazım'ın ölümünü anlatırken onun ölümünden açıkça halifeyi suçlamaz. Fakat Harun Raşid onu hapsettiğinden Abbâsîlere övgü niteliğinde şeyler de söylemez. Ya'kubî anlatımlarında isnad vermemesine rağmen onun bilgilerinin bazıları Abbâsî ailesi (kendisi Abbâsîlerin mevlâsıdır) kaynaklıdır. Fakat Ali oğulları (özellikle altıncı imam Cafer b. Muhammed kanalıyla) kaynaklı rivayetler de mevcuttur.”<sup>190</sup>

### Sonuç

Ya'kubî hakkında kaynaklarda detaylı bilgi bulunmamasına rağmen araştırmacıların bu sınırlı bilgiyi yorumlaması üzerine birçok kanaat ortaya çıkmıştır. Bunlardan en önemlisi ise Ya'kubî'nin Şiî olduğu yönündeki iddiadır.

Sünnî ve Şiî ricâl kitaplarında Ya'kubî'nin mezhebi üzerine herhangi bir bilgi bulunmamasına rağmen De Goeje'nin 1876'da yaptığı çalışma neticesinde Ya'kubî'nin Şiî olduğunu söylemesi ile başlayan bir kanaat ortaya çıkmıştır. Bu bilgi Ya'kubî'nin eserlerinin Şiî olduğu düşüncesiyle okunmasına sebep olmuş ve araştırmacılar da eserlerinde gördükleri karineleri bu yönde yorumlamayı kendilerine amaç edinmişlerdir. Hâlbuki eserlerinde Şiî olduğu iddiasını ortaya koyacak karinelerin yanı sıra bu görüşün tam tersini ortaya koyacak karineler de mevcuttur. Araştırmacıların en çok hakkında söz söyledikleri *Tarih* eserinin Şiî bir müstensih tarafından yazılmış olması göz ardı edilerek Ya'kubî'nin mezhebinin hep Şiî olduğu vurgusu yapılmıştır.

Ya'kubî'nin Şiî olduğunu kanıtlamakta kullanılan en önemli delillerden bir tanesi dedesi Vâdih'in Şiî olduğunu aktaran rivayettir. Ancak Ya'kubî'nin dedesi Vâdih'in, Fahh Savaşından sonra İdris b. Abdullah'ın kaçmasına yardım ettiği için “habis bir Rafizi” olduğunu aktaran Taberî rivayeti meçhul raviler tarafından nakledildiğinden herhangi bir delil değeri taşımadığı hep göz ardı edilmiştir. Ayrıca Ya'kubî'nin dedesinin kaçmasına yardım ettiği İdris b. Abdullah'ın kurduğu İdrisîler hanedanına (172/789- 375/985) gitmek yerine Sünnî iki devlete hizmet etmeyi tercih etmiş olması önemlidir. Zira Ya'kubî bu hanedanlığa gittiğine dair kaynaklarda bir bilgiye rastlanılmaması Vâdih'in İdris b. Abdullah'a yardım ettiği olayın tarihen vuku bulmuş olma ihtimalini şüpheli hale getirmektedir.

Ya'kubî'nin hizmet ettiği Tâhirîler Sünnî bir devlet olmasına rağmen

<sup>190</sup> Zaman, “Al-Ya'kubî”, 11: 257-258.

gerek kurucusu gerekse yöneticilerinin zaman zaman Şiîlikle itham edilmiş olması Tâhirîlerin Şiî bir devlet olabileceğini akla getirmektedir. Fakat Şiîlikle itham edilen bu yöneticilerin icraatlerine bakıldığında Şiî yanlısı bir politika izlemedikleri görülmektedir. Ya'kubî'nin hizmet ettiği bir diğer devlet olan Tolunoğulları ise, zaten Sünnî bir devlettir. Fakat Ya'kubî'nin gidebileceği başka devletler varken hizmet etmek için Sünnî iki devleti seçmesi dikkat çekmektedir.

Ya'kubî'nin biyografisi, hizmet ettiği devletler ve eserleri mezhebi eğilimine dair net bir bilgi sunmamasına rağmen Ya'kubî'nin Şiî addedilmesi haksız bir itham gibi görünmektedir. Bu yüzden Ya'kubî ve eserleri incelenirken Şiî bakış açısından ziyade tarafsız bir bakış açısının tercih edilmesi daha doğru bir yaklaşım olacaktır.



#### KAYNAKÇA

- ADANG, Camilla. *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible From Ibn Rabban to Ibn Hazm*. Leiden, New York, Cologne: E. J. Brill, 1996.
- AĞARI, Murat. "Ya'kubî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43: 287-288. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- ALTUNDAĞ, Şinasi. "Tolunlular". *İslâm Ansiklopedisi*. 12/1: 430-438. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979.
- ANONİM, *Ahbârü'd-devleti'l-Abbâsiyye' ve fihî Ahbâri'l-Abbâsî*, thk. Abdulaziz ed-Dûrî, Abdülcebbâr el-Muttalibî. Beyrut: 1971.
- ANTHONY, Sean W. "Was Ibn Wadih al-Ya'qubi a Shi'ite Historian? The State of the Question". *Al-Usur al-Wusta* 24 (2016): 15-41.
- BELÂZURÎ, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Ensâbü'l-eşrâf*. thk. Muhammed Muhammed Tâmir. 8 cilt. Beyrut: Dârû'l-İlmiyye, 2011.
- BELÂZURÎ, Ahmed b. Yahyâ. *Fütûhu'l-Büldân Ülkelerin Fetihî*. trc. Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.
- BOSWORTH, C. E. "The Tahirids and Persian Literature". *Journal of Persian Studies* 7 (1969):103-106.
- BROCKELMANN, Carl. "Ya'kubî". *İslam Ansiklopedisi*. 13: 351-352. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986.
- BROCKELMANN, Carl. *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*. Arapça'ya trc. Yakub Bekir, Ramazan Abduttevvâb. 3. Baskı. 6 Cilt. Kahire: Dar'ul-Maarif, ts.
- CAHEN, Claude. "History and Historians". *Religion, Learning and Science in the Abbasid Period*, ed. M. J. L Young- J. D. Latham- R. B.Serjeant. 188-

233. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- CRONE, Patricia. *Slaves on Horses The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- ÇAMYAR, Selahattin. *Ya'kûbî ve Tarihçiliği*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998.
- DANİEL, E. L. "Al-Ya'qubi and Shi'ism Reconsidered". *Abbasid Studies: Occasional Papers of the School of Abbasid Studies*. ed. James E. Montgomery Paris: Peeters Publishers, 2004.
- DEMİRCİ, Mustafa. *İslamın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003.
- Dûri, Abdulaziz. *Neş'eti 'ilmi't-târîh 'inde'l-'Arab*. Beyrut: 2005.
- el-BAĞDADÎ, Abdülkadir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. trc. Ethem Ruhi Fiğlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- ELÇİBEY, Ebülfez. *Tolunoğulları Devleti*. trc. Selçuk Alkın. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1997.
- FIĞLALI, Ethem Ruhi. "Şiîliğin Doğuşu ve Gelişimi". *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu*. İstanbul: İslamî İlimler Araştırma Vakfı, 1993.
- GENÇDOĞAN, Ahmet. "Kelâmî Yaklaşımların Oluşumuna Etki Etmesi Bakımından Sahabe Anlayışı". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 51 (Haziran 2019): 283-301.
- GORDON, M. S. "Tulunids". *El<sup>2</sup>*. 10: 616-618. Leiden: 2000.
- HUMPREYS, R. Stephen. *İslam Tarihi Metodolojisi Bir Sosyal Tarih Uygulaması*. trc. Murtaza Bedir- Fuat Aydın. İstanbul: Litera yayıncılık, 2004.
- İbn TAĞRİBERDÎ, Cemalüddîn Ebü'l-Mehâsin Yusuf b. Tağrîberdî el-Atâbekî. *en-Nücümü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kâhire*. thk. Muhammed Abdulkadir Hâtim. 16 cilt. Kahire:1963.
- İbnü'd-DÂYE. Ahmed b. Yusuf, *Kitâbü'l-Mükâfe'e ve hüsnü'l-'uqbâ*. thk. Mahmud Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-ESÎR, Ebû'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim. *el-Kâmil fî't-târîh*. thk. Muhammed Yusuf Dakkak. 11 Cilt. Lübnan: 2010.
- KAN, Kadir. *Abbâsîlerin Birinci Asrında Bağdat (145-232/762-847)*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- KEHHÂLE, Ömer Rıza. *Mu'cemül-Mü'ellifin*. 4 Cilt. Müessesetü'l-Risale, ts.
-



- KİNDÎ, Ebu Ömer, Muhammed b. Yusuf, *Kitâbü'l-vülât ve Kitâbü'l-kuğât*, thk. Rhuvon Guest. Beyrut: 1908.
- KOHLBERG, Etan. "İmâmiyye Şiası Geleneğinde "Râfizî" Terimi". trc. Halil İbrahim Bulut. *Kelam Araştırmaları* 2/2 (2004): 117-124.
- KURT, Hasan. "Tâhirîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39: 403-404. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- KURT, Hasan. *Türk-İslam Dönemine Geçişte Tahiroğulları*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2002.
- MAKRÎZÎ, Takıyyüddin Ahmed b. Ali, *Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-ıhıtağ ve'l-âşâr*. thk. Muhammed Zenhum, Mediha Şerkavi. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Medbûlâ, 1998.
- MARGOLIOUTH, D. S. *Lectures on Arabic Historians*. Calcutta: 1930.
- MES'ÛDÎ, Ebu'l Hasan Ali b. Hüseyin. *Mürûcü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*. thk. Kemal Hasan Mer'i. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- MILLWARD, Willam G. "The Adaptation of Men to Their Time: An Historical Essay by al-Ya'qubi". *Journal of the American Oriental Society* 84/4, (1964): 329-344.
- ÖKTEN, Sadettin. "İbnü'd-Dâye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21: 7-8. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- ÖZ, Mustafa. "Râfizîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34: 396-397. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- ÖZEN, Şükrü. "Velâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43: 12-15 İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- ROBINSON, Chase F. *Islamic Historiography*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- ROSENTHAL, Franz. *A History of Muslim Historiography*. Leiden: E. J. Brill, 1968.
- SERKÎS, Yusuf İlyân. *Mu'cemü'l-maṭbû'âti'l-'Arabiyye ve'l-mu'arreb*. 2 cilt. Kahire: Mektebetü's-sekafeti'd-dîniyye, ts.
- TABERÎ, Ebû Câfer İbn Cerir Muhammed b. Cerir. *Târîhu't-Ṭaberî: Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l ilmiyye, 2012.
- THOMAS, David. *Cristian-Muslim Relations A Bibliographical History*. 2 Cilt. Leiden: 2010.
- TOMAR, Cengiz. "Mısır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29: 575-577. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.

- VELÎ, Abdulazîz Muhammed Nûr. *Şîa ve Tarihi Rivâyetler*. trc. Mücahit Yüksel. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- WILLIAM G. Millward. "Al- Yaqubi's Sources and the Question of Shi'a Partiality". *Abr-Nahrain*. 12 (1972): 47-71.
- YA'KUBÎ, İbn Vâdih Ahmed b. İshak b. Câfer. *Kitâbü'l-Büldân*. thk. A. W. T. Juynboll. Brill: 1860.
- YA'KUBÎ, İbn Vâdih Ahmed b. İshak b. Câfer. *Târîhu'l-Ya'kübî*. thk. Abdül-Emir Muhanna. 2 Cilt. Beyrut: 2010.
- YÂKUT el-Hamevî. *Mu'cemü'l-üdebâ' İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- ZAMAN, Muhammad Qasım. "Al-Ya'kubî". *El*. 11: 257-258. Leiden: 2002.



## ON YA'QUBI AND HIS SHIISM

© Kevser ÖZDOĞAN<sup>a</sup>

### Extended Abstract

In this article Ya'qubi and three claims that are used to ground Ya'qubi's being a Shi'ite are addressed. However, some difficulties are faced in researching these claims about Ya'qubi. The first of these is that there is not enough information about Ya'qubi himself. The present information about him has appeared as a result of one-paragraph information and interpretation of the quotations made by the authors contemporary with Ya'qubi in their works by the later researchers. When interpretation is the case, it is not possible to state the absolute accuracy of this information. That's why, the littleness of the information about Ya'qubi means lacking the most important element in determining his sectarian tendency. Another difficulty about this subject is that in his surviving works it is seen that Ya'qubi gave more information about Abbasids although he is expected to have given more information about Tahirids and Tulunids as he lived in these two states. It is a great lack that the book he wrote about Tahirids has not reached the present day in terms of determining his view about Tahirids, under whose sway he lived. Additionally, while addressing the claim that Ya'qubi was Shi'ite moving from his works, as examining the narrations about every event in his work would go over the limits of the article, general assessments on his works are dwelt on.

The first of the evidence which was effective in accepting that Ya'qubi was Shi'ite is the narration about Ya'qubi's grandfather Wadih, that in the battle of Fakhkh after the supporters of Ali were beaten, Wadih helped İdris b. Abdullah to flee to Maghrib. This narration gives the information that Wadih was at the same time "an evil Rafidhi". This report in Taberi comes via Abdullah b. Abdurrahman b. İsa, Muhammed b. Yusuf b. Yakub al-Hashimi and via Abdullah b. Omar as-Selci. As a result of the research we made on these reporters Abdullah b. Abdurrahman b. İsa and Muhammed b. Yusuf b.

---

<sup>a</sup> Res. Asst., Atatürk University, [kvsrozdogan@hotmail.com](mailto:kvsrozdogan@hotmail.com)

Yakub el-Hashimi each have one report in *Aḥbârü'd-devleti'l-'Abbâsiyye* verified by Abd al-aziz ad-Duri. However, these reports are far from giving information about reporters. No information was found about Abdullah b. Omar as-Selci. For this reason, the reporters of Taberi narrating that Wadih is Rafidhi are unbeknown as no information about them is found. Thereby it is obvious that a report by unknown reporters has no value of evidence.

Secondly, the fact that Tahir b. Huseyn, who is the founder of Tahirids which is one of the states Ya'qubi served for, is descent of Iran and that the administrators of Tahirids were often imputed with being Shi'ites is associated with the possibility for Ya'qubi to have served for a Shi'ite state. That Tahirids are Shi'ites is an important factor that would raise the possibility for Ya'qubi to be a Shi'ite. However, both not being able to accurately determine the ethnic origin of the Tahirid founder, and Tahirid administrators' not having pursued a pro-Shi'ite policy show that the Tahirid was a Sunni state. It is obvious that Tulunids, another state for which Ya'qubi served, is Sunni. It does not stand to reason to consider Ya'qubi a Shi'ite because administrators of both Tahirids and Tulunids were not Shi'ites, Ya'qubi preferred to serve for two Sunni states by not going to Idrisid dynasty (172/789) founded by Idris b. Abdullah, whom Ya'qubi's grandfather helped to flee, and because no cases were mentioned about Ya'qubi's rebellion against the current conditions.

Because no absolute information is reached about Ya'qubi's biography, his community in which he lived and his sectarian tendency, researchers generally applied to his works to prove that he was Shi'ite. To assert that Ya'qubi was Shi'ite moving from his work called *Tarih*, which is one of the three surviving books of his, generally a superficial analysis method is used that is based on the chapter headings in the work. With reference to the fact that Ya'qubi used the expression "caliphate" for Ali and Hasan, and "eyyam" for others, researchers acknowledged that Ya'qubi made a differentiation between the legitimacy of Ali and Hasan and illegitimacy of other administrators. Also, they considered it an evidence for Ya'qubi being a Shi'ite that he used the heading "Decease (Vefat)" for the death of the Twelve Imams, Imams of Shi'ite. In concern with these claims, by examining the manuscripts of Ya'qubi's printed *Tarih*, Elton L. Daniel confirmed that the base of 1883 publication of Ya'qubi's *Tarih* by Houtsma and its reprints made in the Arab world depended on the late Cambridge manuscript that was copied in Safawid period under Shi'ite rule, in February-March 1685. In another surviving work by Ya'qubi called *Kitâbü'l-Büldân*, there is seen an irregularity in the use of prayer sentences, and descriptions "amir al-

muminin” and “caliphate”. It is understood from these irregular expressions in Ya'qubi's work that he considered Umayyad and Abbasid rulers as caliphates as well as the four great caliphates. As the differences in descriptions and prayers may result from the copying process, it may also be thought that the author aimed not to tire readers by using the same expression over and over. In *Müşâkeletü'n-nâs li-zamânihim*, it is claimed that there are three characteristics that reflect Ya'qubi's Shi'ite tendency. The fact that he praised Salman al-Farisi's personality, that he used the expression “alayk as-salam” only with the name Ali b. Ab Talib, and that he gave wider coverage to Abbasid caliphate Me'mun, who was tolerant against Shi'ite view, than other caliphates. William G. Millward states that the first two claims might result from the ornamentations of the copyist while transferring the text, but when they are considered along with the third claim, the possibility for Ya'qubi to be a Shi'ite raises. However, Millward, does not explain that “Ya'qubi defined Abu Bakr as the most ascetic of Muhammad's Muslims” is present in the text and how he relates this to Shi'ite. Also, he does not refer to that Ya'qubi used prayer words equally for Abu Bakr, Omar and other sahabas and gives less place to Ali compared with Abu Bakr, Omar and Uthman. Therefore, when Ya'qubi's works are regarded, it is seen that Ya'qubi acted in an even-tempered way about definitions in which he is said to have reflected Shi'ite perspective. Consequently, while evaluating Ya'qubi, it would be a truer approach to prefer an objective perspective rather than a Shi'ite perspective.

**Keywords:** Islam History, Ya'qubi, Shi'ite, Tahirid, Tarikh al- Ya'qubi.





## دراسة حول النقاشات المعاصرة المتعلقة بفرضية استفادة الشاطبي من علم ابن تيمية

© Sondos ABUNASSER<sup>a</sup>

### ملخص

أثار بعض من الباحثين المعاصرين سؤالاً حول حقيقة تأثير الإمام الشاطبي بعلم الإمام ابن تيمية، حيث أن الناظر إلى كتب كليهما يلاحظ تشابهاً في الطرح والموضوع في بعض المواضع، إلا أن الإمام الشاطبي لا يذكر اسم الإمام ابن تيمية مطلقاً في كتبه التي بين أيدينا، مما أثار سؤالين رئيسيين، جاء هذا البحث ليجيب عنهما الأول: هل استفاد الإمام الشاطبي من علم الإمام ابن تيمية واطلع عليه ونقل منه؟ الثاني: لو ثبتت استفادته منه ونقله عنه ما هي الأسباب التي دفعت الإمام الشاطبي لعدم ذكر اسم الإمام ابن تيمية في كتبه؟ ولأجل ذلك ينقسم هذا البحث إلى ثلاثة مباحث: المبحث الأول: التعريف بكلا الإمامين؛ مولدهما، وأسفارهما، ونبذة حول شخصيتهما الفكرية. والمبحث الثاني: عرض لمن تساءل عن تأثير الإمام الشاطبي بالإمام ابن تيمية من العلماء والباحثين المعاصرين، من الرافضين لفكرة التأثير أو المثبتين لها مع الأدلة. أما المبحث الثالث: البحث في الأسباب التي دفعت الإمام الشاطبي إلى عدم ذكر الإمام ابن تيمية في كتبه. حيث قد ثبت كما سيظهر خلال البحث استفادة الإمام الشاطبي في مواضع من كتابيه "الاعتصام، والمواقفات" من كتاب الإمام ابن تيمية "إقامة الدليل على بطلان التحليل من الفتاوى الكبرى". أما سبب عدم ذكر الإمام الشاطبي اسم الإمام ابن تيمية عندما نقل عنه حرفياً فربما يرجع إلى أسباب متعلقة بشخصية الإمام ابن تيمية والعداوة الموجودة له في نفوس معاصريه، أو من الممكن أن يكون لأسباب متعلقة بأسلوب الإمام الشاطبي البحثي الذي كان يُعْغَل ذكر بعض من نقل منهم بشكل عام فلم يكن الأمر خاصاً بالنقل عن الإمام ابن تيمية، أو أن ذلك قد وقع لأسباب مادية حيث أن ما توفر بين يديه من نسخ فيها كلام الإمام ابن تيمية ربما لم تنسب كلامه إليه واكتفت بنسبته لأحد علماء الحنابلة.

الكلمات المفتاحية: أصول الفقه، الإمام الشاطبي، الإمام ابن تيمية، مقاصد الشريعة .



<sup>a</sup> طالبة دكتوراه، جامعة صكاريا، [sondosabunasser@gmail.com](mailto:sondosabunasser@gmail.com)

**ŞÂTİBÎ'NİN İBN TEYMIYE'NİN GÖRÜŞLERİNDEN YARARLANDIĞI  
VARSAYIMINA İLİŞKİN ÇAĞDAŞ DÖNEMDE YAPILAN TARTIŞMALARA DAİR  
BİR ARAŞTIRMA**

Bu araştırma bazı çağdaş yazarların İmam Şâtıbî'nin İbn Teymiyye'nin görüşlerinden istifade ettiğine dair iddialarını incelemektedir. İmam Şâtıbî'nin ve İbn Teymiyye'nin eserlerine muttali olan kişiler, bu eserlerin içeriklerinde ve başvurdukları delillerde büyük bir benzerlik olduğunu ancak Şâtıbî'nin kitaplarında İbn Teymiyye'nin adını zikretmediğini ya da ona atıfta bulunmadığını fark edeceklerdir. Bütün bunlar bizi şu soruları sormaya sevk etmektedir: İmam Şâtıbî İbn Teymiyye'den etkilenmiş midir? Onun görüşlerinden istifade etmiş ve ondan nakilde bulunmuş mudur? Eğer ondan istifade etti ve eserlerinde ondan alıntılar yaptı ise Şâtıbî'nin kitaplarında İbn Teymiyye'nin adını zikretmemesinin sebepleri nelerdir? Makalemizde bu sorulara cevap bulmaya çalışacağız.

Makalemizin birinci kısmında iki imamın hayatları hakkında kısa bilgi verilmiştir. Bu iki ilim adamının karşılaşmış olma ihtimali sorgulanmış ve her ikisinin doğum ve vefat tarihleri göz önünde bulundurularak bizzat buluşmalarının mümkün olmadığı ortaya konulmuştur. Ayrıca ikisinin yaşadığı yerler birbirinden oldukça uzaktır ve hiçbiri diğerinin ülkesine yolculuk yapmamıştır. Ancak onların arasındaki bağ Şâtıbî'nin hocası İbnü'l-Mukrî tarafından kurulmuş olabilir. İbnü'l-Mukrî, İbn Teymiyye'nin öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye ile buluşmuştur. Onun vasıtasıyla İbn Teymiyye'nin kitaplarının Şâtıbî'ye ulaşmış olması mümkündür. İbn Teymiyye ve Şâtıbî'nin her ikisi de Makâsîdü's-Şerîa'ya ilgi göstermişlerdir. İbn Teymiyye'nin, içtihatla bulunurken Makâsîdü's-Şerîa'yı etkin bir şekilde kullanan fıkıh usulcülerinden sayıldığı bilinmektedir. Mesela; İbn Teymiyye hülle nikâhının batıl olduğuna ilişkin deliller öne sürmüş ve bu mesele altında bahsettiği seddi zerâî ve hiyel prensipleri hakkında oldukça geniş ve ayrıntılı bilgi vermiştir...

*[Geniş Türkçe Öz, çalışmanın sonunda yer almaktadır.]*



**A STUDY ON THE MODERN DEBATES REGARDING THE THEORY OF  
WHETHER SHATIBI WAS INFLUENCED BY IBN TAYMIYYAH**

this research will investigate the claims of some modern researchers about the influence of Ibn Taymiyyah on Shatibi. Some modern researchers have raised a question that Shatibi was influenced by Ibn Taymiyyah, for it is noticeable when their books are compared that there is a similarity in both the topics covered and the way in which they were dealt with. However, Shatibi does not mention the name of Ibn Taymiyyah in his available books, which raises two questions that this research will answer, firstly: has Shatibi benefited from the works of Ibn



Taymiyyah, and quoted from them? Secondly, if those benefits and quotations were proven, what are the reasons that pushed Shatibi not to mention the name of Ibn Taymiyyah?

This research is divided into three parts: the first part: introduction to both scholars, their birth, travels, and an outline of their intellectual character. The second part: a presentation and evaluation of modern researchers approaches who have questioned the influence of Ibn Taymiyyah over Shatibi. The third part: the search for reasons that pushed Shatibi not to mention the name of Ibn Taymiyyah in his writings.

[The Extended Abstract is the end of article.]



### مُقَدِّمَةٌ

أ. التعريف بكل من الإمامين مولدهما رحلاتهما ونبذة عن شخصيتهما الفكرية.

كي تتمكن من تصور علاقة -إن وجدت- تربط الإمام الشاطبي بالإمام ابن تيمية، لا بد من إلقاء نظرة عامة على حياة كل من الإمامين مثل؛ مكان ولادتهما، وزمنهما، ورحلاتهما إن وجدت، ثم طبيعة إنتاجهما العلمي.

1. ولد الإمام ابن تيمية عام 661هـ في حران وهي مدينة تقع بين الشام والعراق، وتوفي عام 728هـ في دمشق؛

فكان

مولده في المشرق. وعاش جل حياته في الشام،<sup>1</sup> وسافر إلى مصر، ومربط فلسطين والأردن.<sup>2</sup> بينما ولد الإمام الشاطبي حوالي عام 720هـ في غرناطة وفيها قضى حياته ولم ينقل عنه خروجه منها،<sup>3</sup> وتوفي في غرناطة سنة 790هـ.<sup>4</sup> فسنوات ولادتهما تنفي التقاءهما شخصياً؛ حيث أن الإمام ابن تيمية توفي وعمر الإمام الشاطبي ثمان سنوات، مع

<sup>1</sup> أنظر: الحافظ بن أبي حفص عمر بن علي البزار، الأعلام العلية في مناقب الإمام ابن تيمية، تح: صلاح الدين المنجد، (ط1، بيروت: دار الكتب الجديدة، 1976)، 11، 15، 21؛ ابو عبد الله محمد بن سعيد بن رسلان، حول حياة الإمام ابن تيمية رحمه الله (ط2، مكتبة المنار، 2000)، 7؛

<sup>2</sup> أنظر: البزار، الأعلام العلية في مناقب الإمام ابن تيمية، 14، 12-15.

<sup>3</sup> أنظر: عدنان علي عبد الرحمن اسبيته، تحليل الأحكام الشرعية عند الإمام أبي إسحاق الشاطبي، (رسالة الماجستير، الجامعة الإسلامية غزة، 2005) 3؛ الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، 108-109. الإمام الشاطبي، أبي اسحاق ابراهيم بن موسى الأندلسي، الافادات والانشادات، تح: الدكتور محمد أبو الأجنان، (ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1983)، 17؛ شايع بن عبده بن شايع الأسمري، مع الإمام أبي إسحاق الشاطبي في مباحث من علوم القرآن الكريم وتفسيره (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، 2002)، 21.

<sup>4</sup> اسبيته، تحليل الأحكام الشرعية عند الإمام أبي إسحاق الشاطبي، 4؛ الأسمري، مع الإمام أبي إسحاق الشاطبي في مباحث من علوم القرآن الكريم وتفسيره، 38.

تباعده المسافات؛ حيث أن أحدهما ولد وعاش في المشرق، والآخر في المغرب، ولم يسافر أي منهما إلى بلد الآخر. إلا أن أحد شيوخ الإمام الشاطبي وهو أحمد بن محمد بن أحمد المقرئ التلمساني<sup>5</sup> الذي وفد إلى غرناطة بعد أن قام برحلة وصل بها إلى المشرق التقى فيها ابن القيم الجوزية تلميذ الإمام ابن تيمية،<sup>6</sup> وتفقه الإمام الشاطبي عنده حيث كان يحضر دروسه وذلك في عام 757هـ.<sup>7</sup> فرمما يكون المقرئ هو حلقة الوصل بالإمام ابن تيمية. ولعل انتقال كتب الإمام ابن تيمية قد تم على يد المقرئ حين لقائه بابن القيم.<sup>8</sup>

2. اشترك كل من الإمامين بمحاربتهم للبدع والانحرافات التي كثرت في ذلك العصر؛ مما ألب عليهما الأعداء والحساد.<sup>9</sup> إلا أن محنة الإمام ابن تيمية كانت أعظم من محنة الإمام الشاطبي؛ التي اقتضت على القاء التهم والافتراءات، بينما سجن الإمام ابن تيمية، ومنع من الافتاء أكثر من مرة، وكان له الكثير من الأعداء والمعارضين، من السلاطين و العلماء والقضاة والمتصوفة، حتى تعرض للسجن في دمشق والقاهرة.<sup>10</sup> ووصل الأمر إلى أن تم قراءة مكتوب من السلطان في الجامع الأموي مضمونه الحط من الإمام ابن تيمية بل مخالفته في العقيدة، وأن ينادى بذلك في بلاد الشام، حتى أن أهل مذهبه أرموا بمخالفته. ومثل ذلك وقع له في مصر أيضا،<sup>11</sup> وفي آخر سنة من عمره حبس وجرده من كتبه وأوراقه وأقلامه.<sup>12</sup>

3. اشترك كل منهما بالاهتمام بعلم المقاصد والكتابة فيه، نشرح هذه النقطة في نقاط:

أ) للإمام ابن تيمية دور في علم المقاصد حيث يعتبر ممن سماهم أحمد الريسوني في كتابه "مقاصد الشريعة" الفقهاء الأصوليين الذين كان لهم دور في هذا العلم حيث أنهم استخدموه بكثرة في التطبيقات الفقهية، ومنهم أيضا العز

<sup>5</sup> أحمد بن محمد بن أحمد المقرئ التلمساني المولد المالكي المذهب المكنى بأبي العباس والملقب بشهاب الدين المولود سنة 986 هـ. بتلمسان، نشأ بها وطلب العلم فيها وارتحل الى فاس والى مصر وبيت المقدس ومكة ودمشق وكانت وفاته سنة 1041 هـ. وكان عالما في التفسير والحديث، وأديبا ومؤرخا". أنظر: أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القنوجي، التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول، (ط1، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2007 م)، 316-318.

<sup>6</sup> المقرئ، قواعد الفقه، 28-29.

<sup>7</sup> الإمام الشاطبي، الافادات والانشادات، 22.

<sup>8</sup> أنظر: يوسف أحمد محمد البدوي، مقاصد الشريعة عند الإمام ابن تيمية، (عمان: دار النفائس للنشر والتوزيع)، 516. وقد أشار إلى

هذا الاحتمال حماد العبيدي. أنظر: حماد العبيدي، الإمام الشاطبي ومقاصد الشريعة، (ط1، بيروت: دار قتيبة، 1992)، 293

<sup>9</sup> الإمام الشاطبي، الافادات والانشادات، 17، 34 - 35. وأنظر اسبته، تعليل الأحكام الشرعية عند الإمام أبي إسحاق الإمام

الشاطبي، 10؛ الأسمرى، مع الإمام أبي إسحاق الإمام الشاطبي في مباحث من علوم القرآن الكريم وتفسيره، 26-27.

<sup>10</sup> أنظر: البزار، الأعلام العلية في مناقب الإمام ابن تيمية، 85-87.

<sup>11</sup> أنظر: البزار، الأعلام العلية في مناقب الإمام ابن تيمية، 14.

<sup>12</sup> أنظر: البزار، الأعلام العلية في مناقب الإمام ابن تيمية، 15.

بن عبد السلام.<sup>13</sup> فالمطلع على فقه الإمام ابن تيمية وآثاره يرى دور المقاصد بشكل بارز ومتكرر فلا يكاد يخلو كلامه عن الشريعة وأحكامها من بيان مقاصدها وحكمها وأن الشريعة إنما جاءت بمهدف جلب المصالح ودرء المفاسد، ويفصل الأمثلة من الأحكام الشرعية على ذلك،<sup>14</sup> ومن الملاحظ أن آراء الإمام ابن تيمية الأصولية والمقاصدية باستثناء رسالة: "طرق الأحكام الشرعية" التي ذكر فيها أصول الاستنباط، مبنوثة في كتبه المختلفة، وكثيرا ما يقرر القواعد الأصولية أثناء شرحه واستدلاله الجزئية فقهية كما حصل في قاعدتي: "سد الذرائع، والحيل" حيث شرحهما في كلامه عن حكم نكاح المحلل.<sup>15</sup> استفاد الإمام ابن تيمية من قبله من الأصوليين فهو كثيرا ما يذكر أقوال الباقلاني، والجويني، والغزالي، والرازي، وغيرهم.<sup>16</sup>

(ب) يشير أبو زهرة إلى تميز الإمام ابن تيمية من خلال الأدلة الكثيرة التي ساقها في إبطال نكاح المحلل في طرحه لقاعدتين مهمتين من قواعد الفقه: "سد الذرائع، والحيل" فقد طرحهما باستفاضة. ويقول أنه لم يجد توضيحا لهنتين القاعدتين عند غيره أكثر مما ذكره، ولم يجد توضيحا بمثاله إلا إذا استقي منه، ونرى أن أغلب استفادات الإمام الشاطبي من الإمام ابن تيمية كانت من توضيحه لهذه المسألة أي إبطال نكاح المحلل.<sup>17</sup>

(ج) يعتبر الإمام الشاطبي علما في علم المقاصد؛ فقد تفرّد بطرحه التجديدي لهذا العلم، ومن أبرز معالم هذا الطرح أنه توسع فيه؛ حيث أفرد مساحة واسعة بمئات الصفحات من كتابه الموافقات للحديث عن المقاصد، فأصبحت ظاهرة للعيان، مما لفت الانتباه لها والاعتناء بها، بعد أن كانت مطروحة من قبل الأصوليين في سياق مباحث أخرى، ولا يتجاوز البضع صفحات للواحد منهم. كما أن طرح الإمام الشاطبي للمقاصد لم ينحصر في القسم الثالث من كتابه الموافقات الذي خصصه لها، بل يهيمن على كل كتابات الإمام الشاطبي، وهذا بعد أن كانت نقطة يشار إليها في المباحث الأصولية أصبحت روحا تسري في معظم أجزاء علم الأصول والاجتهاد الفقهي. ومن مظاهر التجديد أيضا أنه ربط مقاصد المكلفين بمقاصد الشريعة وهو أمر جديد؛ حيث أن البحث في مقاصد المكلفين عند العلماء سابقا كان في باب النية. ومنها كلامه في كيفية التعرف على مقاصد الشرع، وهو موضوع جديد له أهميته حيث يعتبر منهاجا لمعرفة مقاصد الشريعة. ومن مظاهر التجديد كذلك تقديمه العشرات من القواعد التي اعتنى بصياغتها وتحريرها، حيث أنها تختصر الكثير من جوانب نظرية المقاصد، كما أنه ولأول مرة جعل شرط بلوغ درجة الاجتهاد العلم في مقاصد الشريعة

<sup>13</sup> الريسوني، مقاصد الشريعة، 64-65؛ نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي حجتيه ضوابطه مجالاته، (ط1، قطر: وزارة الاوقاف والشئون الاسلامية كتاب الأمة، 1998) 1: 132.

<sup>14</sup> الريسوني، نظرية المقاصد، 69-70.

<sup>15</sup> محمد أبو زهرة، الإمام ابن تيمية حياته وعصره وآراؤه وفقهه، (القاهرة: دار الفكر العربي، 1991) 379، 433، 435-436.

<sup>16</sup> البدوي، مقاصد الشريعة عند الإمام ابن تيمية، 507.

<sup>17</sup> أبو زهرة، الإمام ابن تيمية، 435.

والتمكن من الاستنباط في ضوءها.<sup>18</sup> إلا أن الإمام الشاطبي مع طرحه التجديدي للمقاصد كما يشير الريسوني قد بنى نظريته المقاصدية على التأصيل الذي قام به علماء الأصول الذين تكلموا في علم المقاصد من قبله، وعلى تطبيقات الفقهاء التي ظهر فيها تأثيرهم بعلم المقاصد. ويذكر الريسوني أهم العلماء الذين تكلموا قبل الإمام الشاطبي في المقاصد ويبين اسهاماتهم البارزة في هذا العلم. فمنهم الإمام الجويني والغزالي والرازي والآمدني وابن الحاجب والبيضاوي والإسنوي وابن السبكي والعز بن عبد السلام وابن تيمية وغيرهم، فيبين بذلك ان هذا العلم علم تراكمي.<sup>19</sup>

ب. عرض لمن تساءل عن تأثير الإمام الشاطبي بالإمام ابن تيمية من العلماء والباحثين المعاصرين سواء

### الرافضين لفكرة التأثير أو المثبتين لها مع الأدلة

يبدو أن أول من طرح هذه الفكرة هو سعد الشناوي في كتابه "مدى الحاجة للأخذ بنظرية المصالح المرسله في الفقه الإسلامي" ولم يستدل عليها بأدلة، فقام الريسوني برفضها بشدة، وتبعه في ذلك مشهور آل سلمان عندما حقق كتاب الموافقات للشاطبي، لعدم توفر أية أدلة مظهره لهذه العلاقة، وقد أشار الألباني إلى وجود تشابه في طرح الإمامين، ولكنه استبعد الاتصال بينهما؛ بسبب بعد المسافة. كل ما سبق كان مجرد تساؤلات واحتمالات، ثم أتى البدوي في كتابه "مقاصد الشريعة عند ابن تيمية" واستقصى المسألة وأثبت العلاقة بالدليل، مما أدى بمشهور آل سلمان في "تحقيقه كتاب الاعتصام" إلى الرجوع عن قوله السابق وإقراره بالعلاقة وكتب في ذلك مقالة مستقلة في إحدى المجلات.

### 1. الريسوني ورد على الشناوي

في كتابه مقاصد الشريعة يقتبس الريسوني كلاماً للشناوي قام بالإشارة فيه لتأثير الإمام الشاطبي بالإمام ابن تيمية وابن القيم،<sup>20</sup> ويرفض الريسوني هذه الفكرة بشدة، وينتقد كلام الشناوي؛ مستندا إلى كونه بلا دليل، وإلى عدم ورود ذكر لأي من الرجلين في كتابات الإمام الشاطبي، وأنها اشتهرا في المشرق ولم يشتهرا في المغرب حيث كان محل إقامة الإمام الشاطبي، وبأن الفقه الحنبلي بشكل عام لم يشتهر بالمغرب، إضافة إلى كون الإمام الشاطبي ليس من أصحاب الرحلات كشيخه المقرئ الذي سافر إلى المشرق والتقى هناك بابن القيم. ثم يذكر نصا للشاطبي قال فيه: "وقال بعض الحنابلة" ويستبعد أن يكون قد أخذه عن مؤلف حنبلي مباشرة كما يستبعد أن يكون النص للإمام ابن تيمية أو ابن القيم.<sup>21</sup>

2. في تقديمه لكتاب الموافقات يشير بكر أبي زيد إلى أن الإمام الشاطبي قد نقل عن الإمام ابن تيمية حين

<sup>18</sup> أنظر مظاهر التجديد بالتفصيل: الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، 335-358.

<sup>19</sup> الريسوني، مقاصد الشريعة، 35-62.

<sup>20</sup> سعد محمد الشناوي، مدى الحاجة للأخذ بنظرية المصالح المرسله في الفقه الإسلامي، 1: 150.

<sup>21</sup> الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، 330-331.

قال: "قال بعض الحنابلة"<sup>22</sup> وأن النص نفسه عند الإمام ابن تيمية في الفتاوى<sup>23</sup> بالرغم من تباعد الديار حيث أن أحدهما كان في المشرق والآخر في المغرب، ويشير إلى التشابه بين دعوتي كل من الإمامين التجديدية والإصلاحية.<sup>24</sup>

**3.** محقق كتاب الموافقات: مشهور آل سلمان يطرح تساؤلاً حول التقاء الإمام الشاطبي بالإمام ابن تيمية أو ابن القيم أو اطلاعه على كتبهما، والنتيجة التي توصل إليها أنه لم يرد لهما ذكر البتة في جميع كتب الإمام الشاطبي المطبوعة، ولم يجد ما يشير إلى كون هذا اللقاء ثابتاً، وأن الإمام الشاطبي لم يذكر في كتابه الموافقات الحنابلة وأنه صرح بأن كتب الحنفية والشافعية كالمعدومة في زمانه فكيف بكتب الحنابلة<sup>25</sup>، وينقل قول الإمام الشاطبي في كتابه الاعتصام " وقال بعض الحنابلة" إلا أنه يبين أنه لم يعثر على هذا النص في كتب الإمام ابن تيمية وابن القيم، ويرجع احتمال أخذ الإمام الشاطبي هذا النص ممن كان له رحلة إلى المشرق كشيخه المقرئ الذي التقى بابن القيم. فيستبعد هو أيضاً تأثير الإمام الشاطبي بالإمام ابن تيمية وابن القيم الذي أشار إليه الشناوي كما سبق ذكره.<sup>26</sup>

**4.** يذكر مشهور آل سلمان أنه سأل الألباني عن التقاء الإمام الشاطبي بالإمام ابن تيمية أو ابن القيم وتأثره بهما فأجاب الألباني بعدم ثبوت ذلك عنده<sup>27</sup>. ويقول الألباني في صحيح الترغيب بعد أن سرد كلاماً للإمام ابن تيمية في العمل بالحديث الضعيف في الفضائل وآخر للشاطبي يوافق فيه: "قلت: هذا كله من كلام الإمام الشاطبي، وهو

<sup>22</sup> إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الإمام الشاطبي الغرناطي، الاعتصام، تح: سليم بن عيد الهلالي، (ط1)، السعودية: دار ابن عفان، (1992)، 1: 246.

<sup>23</sup> نقي الدين أبو العباس أحمد الإمام ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، (ط1)، بيروت: دار الكتب العلمية، (1987)، كتاب إقامة الدليل على إبطال التحليل، المسلك الثاني عشر أن جواز التحليل قد أفضى إلى مفساد كثيرة، 6: 286.

<sup>24</sup> إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الإمام الشاطبي الغرناطي، الموافقات، تح: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (ط1)، دار ابن عفان، (1997)، نقلاً من تقديم الشيخ العلامة بكر بن عبد الله أبي زيد، 1: 6. يقول: "هذه لماعة معتصرة عن هذا الإمام في حياته العلمية والعملية، وتأملها يظهر فيها جلياً نزعتة التجديدية، ودعوته الإصلاحية - شأن كل مجدد ومصلح - وهي تشبه إلى حد كبير دعوة التجديد التي قام بها في المشرق الإمام ابن تيمية - رحمه الله تعالى - مع تباعد الدار، وأن ولادة هذا الإمام بعد وفاة الإمام، وكل منهما لم يرحل قط إلى قطر الآخر، لكنني وجدت أثارة من علم تدل على أن الإمام ابن تيمية صوتاً مسموعاً في غرناطة، ذلك أن الإمام الشاطبي قد نقل عنه".

<sup>25</sup> يقول الإمام الشاطبي: "وهذه جملة ما يمكن أن يقال في الاستدلال على جواز التحليل في المسألة، وأدلة الجهة الأخرى مقررة واضحة شهيرة؛ فطالعتها في مواضعها، وإنما قصد هنا هذا التقرير الغريب لقلّة الاطلاع عليه من كتب أهلها؛ إذ كتب الحنفية كالمعدومة الوجود في بلاد المغرب، وكذلك كتب الشافعية وغيرهم من أهل المذاهب، ومع أن اعتياد الاستدلال لمذهب واحد ربما يكسب الطالب نفوراً وإنكاراً لمذهب غير مذهبه، من غير إطلاع على مأخذه؛ فيورث ذلك حزازة في الاعتقاد في الأئمة، الذين أجمع الناس على فضلهم وتقدمهم في الدين، واضطراعهم بمقاصد الشارع وفهم أغراضه." الشاطبي، الموافقات، 3: 131-132.

<sup>26</sup> الموافقات، الإمام الشاطبي، 1: 78-79.

<sup>27</sup> يقول محقق الموافقات: "مشهور آل سلمان" في مقدمة الكتاب: "وسألت شيخنا الألباني -حفظه الله- عن هذه المسألة؛ فأجاب بأنه لم يثبت عنده ولم يطلع على ما يسمح بالجزم أو باحتمال أن يكون اللقاء قد تم بين الشاطبي وابن تيمية أو ابن القيم. الشاطبي: مقدمة الموافقات، تح: مشهور آل سلمان، 1: 79.

يلتقي تمام الالتقاء مع كلام الإمام ابن تيمية -رحمهما الله تعالى- ومن الطرائف أن هذا مشرقني وذاك مغربي، جمع بينهما -على بعد الدار- المنهج العلمي الصحيح." <sup>28</sup> فقد تنبه الألباني للتشابه والالتقاء في طرح الإمامين إلا أنه استبعد لقاءهما واعتبره من توارد الأفكار وثمرة المنهج العلمي الصحيح.

**5.** قام البدوي بتجلية الضوء حول هذه المسائل؛ حيث قام بعرض مجموعة من الأدلة تثبت استفادة الإمام الشاطبي من الإمام ابن تيمية، منها ما هو نقل صريح نصي، ومنها ما هو نقل مع اختلافات طفيفة، ومنها ما هو استفادة عامة وسنستعرض هنا بعضاً مما استدلل به بترتيب مختلف، مع محاولة الاختصار، ومن أراد التوسع ورؤية جميع الأدلة نوصيه بالرجوع إلى كتاب البدوي. <sup>29</sup>

**ب1-** تكاد تنحصر المواضع التي أثبت فيها البدوي نقل الإمام الشاطبي عن الإمام ابن تيمية في كتاب إقامة الدليل على بطلان التحليل من كتاب الفتاوى الكبرى، وبالأخص في الأدلة التي أوردها في بيان حرمة وبطلان نكاح الخلل، وأول هذه الأدلة دليل بطلان الخليل، وما تحت هذا الدليل من أدلة، خاصة الدليل الرابع والعشرون وهو دليل سد الذرائع. وقد تميز الإمام ابن تيمية عن سبقيه بعرض هاتين المسألتين وتأثر من جاء بعده بطرحه لهما كما بينا سابقاً.

**ب2-** أن منقولات الإمام الشاطبي في كتابه الموافقات كانت في مقاصد المكلف في التكليف من قسم المقاصد في الكتاب في المسألة الخامسة: جلب المصلحة أو دفع المفسدة وفي المسألة الحادية عشرة: الخليل بالمعنى السابق غير مشروعة في الجملة. أما منقولاته في كتابه الاعتصام وهو كتاب عن البدع، فكانت المنقولاته في معرض حديثه عن البدع واستدلاله لبعض المسائل.

**ب3-** سنذكر أربعة من الأدلة التي أشار لها العبيدي اثنين منها في كتاب الاعتصام وفي كل منهما نقل لنص بشكل حرثي، والآخرين في الموافقات، حيث كان هناك تشابه كبير في الأدلة.

**ب1.3 -** في كتاب الاعتصام نقل الإمام الشاطبي في موضعين نقلاً حرفياً عن الإمام ابن تيمية وذلك كالتالي:

**ب3.1.1 -** الموضوع الأول في حديث الإمام الشاطبي عن بدعة الدعاء بمهينة الاجتماع يرد الإمام الشاطبي على استدلال مجيزها بالاجماع بالنقل من كلام الإمام ابن تيمية الذي يبين فيه أن هناك الكثير من دعاوى الاجماع ليست صحيحة قائلاً: "قال بعض الحنابلة: لا تعبأ بما يعرض من المسائل ويدعى فيها الصحة بمجرد التهويل أو بدعوى أن لا خلاف في ذلك، وقائل ذلك لا يعلم أحداً قال فيها بالصحة؛ فضلاً عن نفي الخلاف فيها، وليس الحكم فيها من الجليات التي لا يعذر المخالف..." قال: "وفي مثل هذه المسائل قال الإمام أحمد بن حنبل: من ادعى الإجماع فهو كاذب، وإنما هذه دعوى بشر وابن علي، يريدون أن يطلوا السنن بذلك؛ يعني أحمد: أن المتكلمين في الفقه على أهل البدع؛ إذا ناظرهم بالسنن والآثار؛ قالوا: هذا خلاف (الإجماع)، وذلك القول الذي يخالف ذلك الحديث لا يحفظونه إلا

<sup>28</sup> محمد ناصر الدين الألباني، صحيح الترغيب والترهيب، (ط1، الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 2000)، 1: 65.

<sup>29</sup> أنظر الأدلة بالتفصيل: البدوي، مقاصد الشريعة عند الإمام ابن تيمية، 517-508.

عن بعض فقهاء المدينة أو فقهاء الكوفة مثلاً، فيدعون الإجماع من قلة معرفتهم بأقوال العلماء، واجترائهم على رد السنن بالأراء، حتى كان بعضهم يسرد عليه الأحاديث الصحيحة في خيار المجلس ونحوه من الأحكام؛ فلا يجد لها معتصماً إلا أن يقول: هذا لم يقل به أحد من العلماء، وهو لا يعرف إلا أن أبا حنيفة ومالكا لم يقولوا بذلك، ولو كان له علم؛ لرأى من الصحابة والتابعين وتابعيهم ممن قال بذلك خلقاً كثيراً.<sup>30</sup>

وهو نص لكلام الإمام ابن تيمية بالحرف ورد في حديثه في المسلك الثاني عشر من مسالك إبطال التحليل في النكاح مسألة أن جواز التحليل قد أفضى إلى مفسدات كثيرة من الطريق الثاني من طرق إقامة الدليل على إبطال التحليل المعنون بالكلام في هذه المسألة خصوصاً. فقد بين أن هناك كثيراً من دعوى الإجماع ليست صحيحة وذكر هذا الكلام.<sup>31</sup>

**ب3.1.2 - الموضوع الثاني:** نجد الإمام الشاطبي في استدلاله على دخول الابتداع في الأمور العادية يذكر أمثلة من الأحاديث النبوية على أن الشرع جاء بالإخبار بأشياء تكون في آخر الزمان خارجة عن سنته، ثم يبين أن مرد هذه الأحاديث التي ذكرها على بضعة عشر خصلة، من الممكن ردها إلى أصول كلها أو غالبها ابتداءً، ثم يبينها ويشرحها، ونشير منها إلى أصلين نقل فيهما عن الإمام ابن تيمية حرفياً:

الأصل الأول: تحليل الزنا والحريز والغناء والخمر؛ حيث يذكر حديث الرسول عليه الصلاة والسلام عن أنه سيأتي أقوام يستحلون هذه الأمور ويشرحه مستدلاً بنص للإمام ابن تيمية يبين فيه أن هؤلاء استحلوا هذه المحارم بطريق الخيلة وتغافلوا عن مقصود الشارع فيقول الإمام الشاطبي: "هذا نص في أن هؤلاء الذين استحلوا هذه المحارم كانوا متأولين فيها حيث زعموا أن الشراب الذي شربوه ليس هو الخمر، وإنما له اسم آخر، إما النبيذ أو غيره، وإنما الخمر عصير العنب النيء، وهذا رأي طائفة من الكوفيين وقد ثبت أن كل مسكر خمر."<sup>32</sup>

وهذا النص أوردته الإمام ابن تيمية في كلامه في بطلان الخيل حين ذكر أدلة على تحريم الخيل وإبطالها وموضع كلامه المنقول من الدليل العاشر وهو الوجه العاشر "قال صلى الله عليه وسلم: ليشربن ناس من أمتي الخمر يسمونها بغير

<sup>30</sup> الإمام الشاطبي، الاعتصام، 1: 462.

<sup>31</sup> وهذا نص كلام الإمام ابن تيمية بالحرف في كتابه بيان التحليل: "ولا نعبأ بما يفرض من المسائل ويدعي الصحة فيها بمجرد التهويل، أو بدعوى أن لا خلاف في ذلك، وقائل ذلك لا يعلم أحداً قال فيها بالصحة فضلاً عن نفي الخلاف فيها، وليس الحكم فيها من الجلبات التي لا يعذر المخالف فيها. وفي مثل هذه المسائل قال الإمام أحمد، من ادعى الإجماع فهو كاذب، وإنما هذه دعوى بشر وابن عليه يريدون أن يظلوا السنن بذلك يعني الإمام أحمد - رضي الله عنه - أن المتكلمين في الفقه من أهل الكلام إذا ناظرهم بالسنن والآثار قالوا هذا خلاف الإجماع، وذلك القول الذي يخالف ذلك الحديث لا يحفظونه إلا عن فقهاء المدينة وفقهاء الكوفة مثلاً، فيدعون الإجماع من قلة معرفتهم بأقوال العلماء واجترائهم على رد السنن بالأراء، حتى كان بعضهم ترد عليه الأحاديث الصحيحة في خيار المجلس ونحوه من الأحكام والآثار، فلا يجد معتصماً إلا أن يقول هذا لم يقل به أحد من العلماء، وهو لا يعرفه إلا أن أبا حنيفة ومالكا وأصحابهما لم يقولوا بذلك ولو كان له علم لرأى من الصحابة والتابعين وتابعيهم ممن قال بذلك خلقاً كثيراً؛ وإنما ذكرنا ذلك على سبيل المثال." الإمام ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، 6: 287.

<sup>32</sup> الإمام الشاطبي، الاعتصام، 2: 581.

أما الأصل الثاني: فهو الشح، ففي حديث الإمام الشاطبي عن هذا الأصل نقل نصا حرفيا عن الإمام ابن تيمية يبين أن الشح مقدمة لبدعة الاحتيال على تحليل الحرام، مستدلا على ذلك ببيع العينة، وأن سبب لجوء الانسان لمثل هذا البيع هو الشح الذي يؤدي الى منع الصدقات والاقراض، فيقول ناقلا كلام الإمام ابن تيمية بقوله: "قال بعضهم..". فالذي يظهر أنه نقله عنه ولكنه لم يصرح بالاسم، يقول: "قال بعضهم: عامة العينة إنما تقع من رجل يضطر إلى نفقة يضمن عليه الموسر بالقرض إلى أن يربحه في المائة ما أحب، فيبيعه ثمن المائة بضعفها أو نحو ذلك." 34 ونجد هذا الكلام عند الإمام ابن تيمية في كلامه في أدلة بطلان الحيل وتحريمها الدليل الحادي عشر الوجه الحادي عشر "قال صلى الله عليه وسلم: إذا ضن الناس بالدينار والدرهم وتبايعوا بالعينة". 35

**ب. 2.3 -** أما في كتاب الموافقات فنجد ان الأدلة التي استدلت بها الإمام الشاطبي في حديثه في سد الذرائع والحيل جلها مشتركة مع أدلة ابن تيمية في كتابه إقامة الدليل على بطلان التحليل إلا أن الإمام ابن تيمية قد فصل بالأدلة واستطرد وقام الإمام الشاطبي بانتقاء قسم منها وذكره باختصار وقد وردت عنده بعض الجمل في عرضه لهذه الأدلة متطابقة مع جمل ابن تيمية حرفيا. ونفصل في هذين الدليلين كالتالي:

### ب. 3. 1.2 - أدلة سد الذرائع

في إبطال الحيل وتحريمها، الوجه الرابع والعشرين، وعنوانه "أن الله ورسوله سد الذرائع المفضية إلى الحرام"، يستدل الإمام ابن تيمية على قاعدة سد الذرائع بثلاثين دليلا يفصلهم ويستطرد فيهم. 36 ونجد الإمام الشاطبي في كتاب الموافقات في قسم المقاصد، مقاصد المكلف في التكليف، في المسألة الخامسة جلب المصلحة او دفع المفسدة، في حديثه عما يكون اداؤه الى المفسدة ظنيا، يبين ان المنصوص عليه من سد الذرائع داخل في هذا القسم، ويستدل بقول الله تعالى ولا تسبوا، وبكف النبي عليه السلام عن قتل المنافقين ونحيي الله تعالى المؤمنين ان يقولوا للنبي راعنا. ثم في نقطة تالية في حديثه عما يكون اداؤه الى المفسدة كثيرا لا غالبا ولا نادرا، يذكر انه جاء في هذا القسم نصوص كثيرة، منها تحريم الخلوة بالمرأة الأجنبية والسفر مع غير محرم والنهي عن بناء المساجد على القبور والصلاة اليها والجمع بين المرأة وعمتها وخالتها وخطبة المعتدة صراحة ونكاحها والنهي عن بيع وسلف وعن تقديم شهر رمضان بصوم يوم او يومين، وتحريم صيام عيد الفطر

<sup>33</sup> يقول الإمام ابن تيمية: "وهذا نص من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن هؤلاء الذين استحلوا هذه المحارم كانوا متأولين فيها، حيث زعموا أن الشراب الذي شربوه ليس هو الخمر، وإنما له اسم آخر إما النبيذ أو غيره، وإنما الخمر عصير العنب النبي خاصة، ومعلوم أن هذا بعينه هو تأويل طائفة من الكوفيين مع فضل بعضهم وعلمه ودينه." الإمام ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، 6: 39.

<sup>34</sup> الإمام الشاطبي، الاعتصام، 2: 576-577.

<sup>35</sup> يقول الإمام ابن تيمية: "فإن عامة العينة إنما تقع من رجل مضطر إلى نفقة يضمن عليه الموسر بالقرض، لا أن يربحها في المائة ما أحبا فيبيعهون ثمن المائة بضعفها، أو نحو ذلك." الإمام ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، 6: 49.

<sup>36</sup> ثلاثون دليلا يستشهد بها الإمام ابن تيمية أنظر: الإمام ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، 6: 174-180.



تعجيل الفطر وتأخير السحور،<sup>37</sup> وهذه الأدلة بمجملها جزء من أدلة الإمام ابن تيمية في سد الذرائع باستثناء الثلاثة الأخيرة.

ومما يؤكد اطلاع الإمام الشاطبي على كلام الإمام ابن تيمية في سد الذرائع أنه نقل حرفياً لبعض كلام الإمام ابن تيمية خلال الاستدلال بالأدلة التي ذكرها. والتي منها: قوله بعد ذكره الأحاديث التي تنهى عن شرب الخيلطين وعن شرب النبيذ بعد ثلاث: "وبين عليه الصلاة والسلام أنه إنما نهي عن بعض ذلك لئلا يتخذ ذريعة؛ فقال: لو رخصت في هذه لأوشك أن تجعلوها مثل هذه. يعني: أن النفوس لا تقف عند الحد المباح في مثل هذا."<sup>38</sup> وهذه عبارة الإمام ابن تيمية تماماً حين عرضه لنفس الموضوع.<sup>39</sup>

### ب2.2.3 - أدلة تحريم الحيل

في كتاب إقامة الدليل على بطلان التحليل بين الإمام ابن تيمية أن هناك طريقين لإبطال نكاح المحلل أحدهما الإشارة إلى بطلان الحيل عموماً، والثانية الكلام في هذه المسألة خصوصاً. وفي شرحه للطريق الأول وهو بطلان الحيل وأدلة التحريم يفصل الإمام ابن تيمية في بيان دلائل تحريم الحيل من الكتاب والسنة والاجماع والاعتبار، ويذكر أربعة وعشرين وجهاً لتحريمها مستطرداً في عرضها بإسهاب.<sup>40</sup> ونجد أن الأدلة التي ساقها الإمام الشاطبي في المسألة الحادية عشرة من مقاصد المكلف، المعنونة بالحيل في الدين بالمعنى المذكور غير مشروعة بالجملة على منع الحيل وقطعها، هي في حقيقتها عرض لمعظم أدلة ابن تيمية في هذا الموضوع بشكل مختصر.<sup>41</sup>

6. قام مشهور آل سلمان في مقدمة تحقيقه لكتاب الاعتصام بتبني رأي البدوي ويستدل بأدلته في تأثر الإمام الشاطبي بالإمام ابن تيمية<sup>42</sup>، وقد قام بكتابة مقالة في إحدى المجلات عن تأثر الإمام الشاطبي بالإمام ابن تيمية،<sup>43</sup> ولا داعي لتكرار ما ذكره حيث أنه لا يضيف حسب ما وجدت على ما طرحه البدوي من أدلة فأحيل إلى المراجعين لمن أحب الاطلاع.

<sup>37</sup> الشاطبي، الموافقات، 4: 60-68.

<sup>38</sup> الشاطبي، الموافقات، 80-81.

<sup>39</sup> يقول الإمام ابن تيمية: "وبين - صلى الله عليه وسلم - أنه إنما نهي عن بعض ذلك لئلا يتخذ ذريعة فقال: «لو رخصت لكم في هذه لأوشك أن تجعلوها مثل هذه». يعني - صلى الله عليه وسلم - أن النفوس لا تقف عند الحد المباح في مثل هذا." الإمام ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، 6: 175.

<sup>40</sup> أنظر: الإمام ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، 6: 19-174.

<sup>41</sup> أنظر: الشاطبي، الموافقات، 3: 110-118.

<sup>42</sup> الإمام الشاطبي، الاعتصام، الإمام الشاطبي، 1: 80-90.

<sup>43</sup> مشهور بن حسن آل سلمان، "الإمام الشاطبي حسنة من حسنات مدرسة الإمام ابن تيمية"، مجلة الأصالة عودة إلى الكتاب والسنة يفهم سلف الأمة 27، (1421هـ): 20-26.

### ج. البحث في الأسباب التي دفعت الإمام الشاطبي إلى عدم ذكر الإمام ابن تيمية في كتاباته

بعد أن ثبت بالدليل استفادة الإمام الشاطبي في مواضع في كتابيه الاعتصام والموافقات من بعض ما كتب الإمام ابن تيمية، حيث نقل بعض النصوص الحرفية عنه في كتابه الاعتصام، مع تشابه كبير في الطرح في كتابه الموافقات، سنحاول البحث عن الأسباب التي قد تكمن وراء عدم ذكر الإمام الشاطبي للإمام ابن تيمية مطلقاً في كتبه المطبوعة التي بين يدينا، ونستعرض هنا بعض الفرضيات:

**1.** يعلل البدوي عدم ذكر الإمام الشاطبي للإمام ابن تيمية؛ بأن الأخير كان شخصية مختلفاً عليها؛ حيث كان له المحبين كما كان له الأعداء. فأراد أن يوصل علمه للناس في المغرب، دون أن يشعرهم بأنها أقواله؛ كي لا يحجم النافرون عن قبول آرائه.<sup>44</sup> في هذا المقام نقول بأن شخصية كشخصية الإمام الشاطبي الذي اكتسب هو الآخر نتيجة لمحاربتة للبدع والضلالات أعداء في حياتها<sup>45</sup> توسع هو نفسه في شرح ما لاقى منهم في كتابه الاعتصام فيما يقارب خمس صفحات<sup>46</sup>، فقد نسبوا له ما لم يقله، ووصفوه بمعادي أولياء الله ومخالفته لأهل السنة والجماعة واتهموه بالتشيع، حيث يقول: "فقامت علي القيامة، وتواترت علي الملامة، وفوق إلي العتاب سهامه، ونسبت إلى البدعة والضلالة، وأنزلت منزلة أهل الغباوة والجهالة."<sup>47</sup> هذه الشخصية هي الأقدار على أن تشعر بما تعرض له الإمام ابن تيمية من اتهامات وعداوات.

**2.** يتفق الإمام ابن تيمية والإمام الشاطبي في محاربتهم لأهل البدع وتعرضهم لأجل ذلك للأذى، فقد خاضا طريقاً واحداً. وكذلك يتشابه كلامهما بعنايته بمقاصد الشريعة وإيلائها الأهمية. مما دعاني للتساؤل عن عقيدتهم هل كانت واحدة هي أيضاً؟ وكما هو معلوم أن الإمام الشاطبي لم يعمل كغيره من العلماء على إفراد كتاب أو مباحث متخصصة من كتبه للحديث في مسائل العقيدة، بل أوردتها في سياق حديثه في مواضيع مختلفة، فعثرت على كتاب حاول استخلاص آراء الإمام الشاطبي العقدي من خلال كلامه المنفرد في كتبه، ويذهب الكاتب مستشهداً بأقوال الإمام الشاطبي أنه كان أشعرياً في عدد من مسائل العقيدة كالأسماء والصفات والعلو والجهة ورؤية الله عز وجل واستوائه سبحانه وتعالى، مخالفاً بذلك مذهب الإمام ابن تيمية والسلف. كما يورد الكاتب ردود الإمام ابن تيمية على الأشاعرة، بعد أن يبين تبني الإمام الشاطبي لمذهبهم في هذه المسائل<sup>48</sup>. فيبدو أن الإمام الشاطبي لم يوافق الإمام ابن تيمية في عدد من مسائل العقيدة، وأيد فيها رأي الأشاعرة، فهل يا ترى قد يكون هذا سبباً من أسباب تحاشي الإمام الشاطبي لذكر الإمام ابن تيمية؟

<sup>44</sup> البدوي، مقاصد الشريعة عند الإمام ابن تيمية، 515. وأنظر نفس الفكرة عند أبي زيد في تقديمه لكتاب الموافقات. الموافقات، الإمام الشاطبي، 1: 6-7.

<sup>45</sup> عبد الرحمن آدم علي، الإمام الشاطبي عقيدته وموقفه من البدع وأهلها، (ط1، الرياض: مكتبة الرشد، 1998)، 87.

<sup>46</sup> الإمام الشاطبي، الاعتصام، 35-39.

<sup>47</sup> الإمام الشاطبي، الاعتصام، 35.

<sup>48</sup> علي، الإمام الشاطبي عقيدته وموقفه من البدع وأهلها، 198، 199، للتوسع 185-199، و 207-244.

نستبعد هذا لأن الإمام الشاطبي كما يتضح من عرضه لمسائل العقيدة لم يكن متعصباً، وكان يرى أن هذه المسائل العقائدية مسائل اجتهادية، وأن الخلاف فيها خلاف في الفروع لا الأصول لا سيما إن كان ذلك منهم عن حسن قصد.

49

**3.** كان الإمام الشاطبي قليل التصريح بأسماء ما نقل منه من كتب، وقد تنبه لهذا محقق كتاب الموافقات والاعتصام مشهور آل سلمان، وذكر أنه كان يميل إلى الإلغاز والإبهام عند نقله عن غيره من الكتب، مع ملاحظة أنه لا يعزو الأقوال لقائلها إلا في القليل النادر. ويعدد المحقق من نقل عنهم الإمام الشاطبي من علماء وكتب في الموافقات، فله منقولات من كتب الحديث وشروحاته، منها ما صرح باسمه، ومنها ما لم يصرح بأسمائها، ونقل عن القراني ولم يصرح باسم أي كتاب من كتبه، ونقل من كتاب القواعد لشيخه المقرئ ولم يصرح باسمه، ونقل من كتاب الرسالة واستفاد منه ولم يصرح به سوى في مترين، ونقل من كتاب الأم للشافعي ولم يصرح به، ونقل من كتب الباجي وصرح ببعضها ولم يصرح ببعض، ونقل من الخصائص لابن جني ولم يصرح باسمه، إضافة إلى تصريحه بغيرها.<sup>50</sup> وفي الجانب الآخر استفاد من غيره وقام بذكره ويعد الغزالي أكثر من يذكره الإمام الشاطبي من الأصوليين يليه بفارق كبير الرازي فالجويني ثم القراني فابن عبد السلام حسب احصاء الريسوني، ويؤكد الريسوني على استفادة الإمام الشاطبي من الغزالي ويصفها بالواضحة والصريحة يشهد لها عشرات الشواهد في كتابيه الموافقات والاعتصام حتى أنه من الممكن حسب تعبيره اعتبار الغزالي أحد أبرز شيوخ الإمام الشاطبي رغم ثلاثة قرون فاصلة بينهما وقد ذكر الإمام الشاطبي الغزالي في الموافقات نحو من أربعين مرة في مختلف مباحث الكتاب.<sup>51</sup> ويذكر أن للشاطبي موقفاً معروفاً من المتأخرين وكتبهم، وقد تجنب الاعتماد على كتبهم، وأوصى بذلك. ويشير الريسوني إلى هذا حيث يقول أن الإمام الشاطبي في تناوله للمقاصد لم يذكر أحداً من شيوخه وعلماء عصره، ولم يكن له انسجام وتفاهم إلا مع أقل القليل منهم.<sup>52</sup> وينقل أحمد التبنكي في كتابه "نبيل الابتهاج بتطريز الديباج" جواب الإمام الشاطبي على سؤال أحدهم له عن عدم اعتماده على تأليف المتأخرين: "وأما ما ذكرتم من عدم اعتمادي على التأليف المتأخرة فليس ذلك مني محض رأي ولكن اعتمدته بحسب الخبرة عند النظر في كتب المتقدمين مع المتأخرين، وأعني بالمتأخرين كابن بشير وابن شاس وابن الحاجب ومن بعدهم، ولأن بعض من لقيته من العلماء بالفقه أوصاني بالتحامي عن كتب المتأخرين وأتى بعبارة خشنة ولكنها محض النصيحة، والتساهل في النقل عن كل كتاب جاء لا يحتمله دين الله..". ويقول التبنكي متحدثاً عن الإمام الشاطبي: " وكان لا يأخذ الفقه إلا من كتب الأقدمين ولا

<sup>49</sup> نفس المصدر، 207، 208.

<sup>50</sup> الشاطبي، الموافقات، "مقدمة المحقق مشهور آل سلمان"، 1: 15-20.

<sup>51</sup> نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 320 وأكثر أنظر 319-322. الريسوني،

<sup>52</sup> الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، 334.

يرى لأحد أن ينظر في هذه الكتب المتأخرة كما قرره في مقدمة كتابه الموافقات<sup>53</sup>، والعبارة الحشنة عن شيخه القباب كان يقول في ابن بشير وابن شاس أفسدوا الفقه "وكان يقول: "شأني عدم الاعتماد على التقاليد المتأخرة اما للجهل بمؤلفيها أو لتأخر أزمنتهم جدا فلذلك لا أعرف كثيرا منها والا اقتنيتها".<sup>54</sup> فكما يظهر مما سبق أن عدم ذكر مصادر النقل من الكتب في كثير من الأحيان ومن المؤلفين في أحيان أخرى كان ديدنا عند الإمام الشاطبي وليس محتصا بشخص الإمام ابن تيمية، إضافة إلى منهجه في عدم تفضيله النقل عن المعاصرين الذين يعتبر الإمام ابن تيمية منهم.

#### الخاتمة

أخيرا بعد هذا العرض نستنتج أن الإمام الشاطبي كما يظهر كان قد اطلع على بعض ما كتب الإمام ابن تيمية على الأقل وصله جزء مما كتبه في بطلان التحليل من الفتاوى الكبرى، وأنه لم يذكر اسمه؛ إما تجنباً لما قد يثيره اسم الإمام ابن تيمية من عدم قبول عند غير محبيه، أو أنه أغفل ذكره كما أغفل ذكر غيره أحيانا، أو أن الإمام الشاطبي قد يكون نقل هذه النصوص عن أحد الكتب التي نقلت عن الإمام ابن تيمية دون أن تنسب له فلم يكن بوسعه سوى أن يقول بعض الحنابلة. ولا نظن بإمامنا الإمام الشاطبي إلا الظن الحسن، ومهما كانت نيته فنظن أنها خير، وجاءت بخير؛ حيث أن كتب الإمام الشاطبي ما زالت تتلقى بالقبول من مختلف الفئات خاصة في عصرنا، بينما شخص الإمام ابن تيمية ما زال مختلفا عليه إلى عصرنا هذا، فقد خدم الإمام الشاطبي بمنهجه هذا فكرة المقاصد. وأخيرا لا نستطيع أن نحزم بحجم هذا التأثير فالإمام الشاطبي تأثر بمن قبله، فأغلب من جاء من بعد الغزالي تأثر به وبأدلته، وقد يكون التقى كل من الإمام الشاطبي وابن تيمية في النقل من كتب الجويني أو الغزالي مثلا أو غيرهم فظهر التشابه، فلا بد من دراسة تسلسلية لعلم المقاصد للحكم على حجم هذا التأثير، ومن مقارنة أوسع بين الإمامين وإنتاجهما.



#### المصادر والمراجع

آل سلمان، مشهور بن حسن. "الإمام الشاطبي حسنة من حسنات مدرسة الإمام ابن تيمية". مجلة الأصالة عودة إلى الكتاب والسنة بفهم سلف الأمة. 27 (1421هـ): 20-26.

الإمام ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد. الفتاوى الكبرى. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1987.

أبو زهرة، محمد. الإمام ابن تيمية حياته وعصره آراؤه وفقهه. القاهرة: دار الفكر العربي، 1991.

يقول الإمام الشاطبي: "والأخبار هنا كثيرة، وهي تدل على نقص الدين والدنيا، وأعظم ذلك العلم؛ فهو إذا في نقص بلا شك<sup>53</sup> فلذلك صارت كتب المتقدمين وكلامهم وسيرهم؛ أنفع لمن أراد الأخذ بالاحتياط في العلم، على أي نوع كان، وخصوصا علم الشريعة،" الإمام الشاطبي، الموافقات، 1: 153.. الذي هو العروة الوثقى، والوزر الأحمى، وبالله تعالى التوفيق

<sup>54</sup> التبنكي، أحمد بابا، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، (ط1، طرابلس: منشورات كلية الدعوة الإسلامية، 1989)، 52.

- إسبتيه، عدنان علي عبد الرحمن. تعليل الأحكام الشرعية عند الإمام أبي إسحاق الإمام الشاطبي. رسالة الماجستير، الجامعة الإسلامية بغزة، 2005.
- الأسمرى، شايح بن عبده بن شايح. مع الإمام أبي إسحاق الإمام الشاطبي في مباحث من علوم القرآن الكريم وتفسيره. المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، 2002.
- الألباني، محمد ناصر الدين. صحيح الترغيب والترهيب. ط1. الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 2000.
- البدوي، يوسف أحمد محمد. مقاصد الشريعة عند الإمام ابن تيمية. عمان: دار النفائس للنشر والتوزيع.
- البيزاري، الحافظ بن أبي حفص عمر بن علي. الأعلام العلية في مناقب الإمام ابن تيمية. تح: صلاح الدين المنجد. ط1. بيروت: دار الكتب الجديد، 1976.
- التبنكي، أحمد بابا. نيل الابتهاج بتطريز الديباج. ط1. طرابلس: منشورات كلية الدعوة الإسلامية، 1989.
- الخدومي، نور الدين بن مختار. الاجتهاد المقاصدي حجته ضوابطه مجالاته. ط1. قطر: وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية كتاب الأمة، 1998.
- رسلان، ابو عبد الله محمد بن سعيد. حول حياة الإمام ابن تيمية رحمه الله. ط2. مكتبة المنار، 2000.
- الريسوني، أحمد. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. ط4. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1955.
- الإمام الشاطبي، أبي اسحاق ابراهيم بن موسى الأندلسي. الافادات والإنشادات. تح: الدكتور محمد أبو الأجنان. ط1. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1983.
- الإمام الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي. الموافقات. تح: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. ط1. دار ابن عفان، 1997.
- الإمام الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي. الاعتصام. تح: سليم بن عيد الهلالي. ط1. السعودية: دار ابن عفان، 1992.
- العبدى، حماد. الإمام الشاطبي ومقاصد الشريعة. ط1. بيروت: دار قتيبة، 1992.
- علي، عبد الرحمن آدم. الإمام الشاطبي عقيدته وموقفه من البدع وأهلها. ط1. الرياض: مكتبة الرشد، 1998.
- القنوجي، أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري، التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول، ط1، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2007 م.
- المقري، شهاب الدين أحمد بن محمد التلمساني. قواعد الفقه. تح: محمد الدرداي. الرياض: مكتبة دار الأمان، 2012.

المقري، شهاب الدين أحمد بن محمد التلمساني. نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب. وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب. تح: إحسان عباس. ط1. بيروت: دار صادر، 1997.



# ŞÂTİBÎ'NİN İBN TEYMIYE'NİN GÖRÜŞLERİNDEN YARARLANDIĞI VARSAYIMINA İLİŞKİN ÇAĞDAŞ DÖNEMDE YAPILAN TARTIŞMALARA DAİR BİR ARAŞTIRMA

© Sondos ABUNASSER<sup>a</sup>

## Geniş Öz

Bu araştırma bazı çağdaş yazarların İmam Şâtıbî'nin İbn Teymiyye'nin görüşlerinden istifade ettiğine dair iddialarını incelemektedir. İmam Şâtıbî'nin ve İbn Teymiyye'nin eserlerine muttali olan kişiler, bu eserlerin içeriklerinde ve başvurdukları delillerde büyük bir benzerlik olduğunu ancak Şâtıbî'nin kitaplarında İbn Teymiyye'nin adını zikretmediğini ya da ona atıfta bulunmadığını fark edeceklerdir. Bütün bunlar bizi şu soruları sormaya sevk etmektedir: İmam Şâtıbî İbn Teymiyye'den etkilenmiş midir? Onun görüşlerinden istifade etmiş ve ondan nakilde bulunmuş mudur? Eğer ondan istifade etti ve eserlerinde ondan alıntılar yaptı ise Şâtıbî'nin kitaplarında İbn Teymiyye'nin adını zikretmemesinin sebepleri nelerdir? Makalemizde bu sorulara cevap bulmaya çalışacağız.

Makalemizin birinci kısmında iki imamın hayatları hakkında kısa bilgi verilmiştir. Bu iki ilim adamının karşılaşmış olma ihtimali sorgulanmış ve her ikisinin doğum ve vefat tarihleri göz önünde bulundurularak bizzat buluşmalarının mümkün olmadığı ortaya konulmuştur. Ayrıca ikisinin yaşadığı yerler birbirinden oldukça uzaktır ve hiçbiri diğerinin ülkesine yolculuk yapmamıştır. Ancak onların arasındaki bağ Şâtıbî'nin hocası İbnü'l-Mukrî tarafından kurulmuş olabilir. İbnü'l-Mukrî, İbn Teymiyye'nin öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye ile buluşmuştur. Onun vasıtasıyla İbn Teymiyye'nin kitaplarının Şâtıbî'ye ulaştığı olasıdır. İbn Teymiyye ve Şâtıbî'nin

---

<sup>a</sup> Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, [sondosabunasser@gmail.com](mailto:sondosabunasser@gmail.com)

her ikisi de Makâsîdü's-Şerîa'ya ilgi göstermişlerdir. İbn Teymiyye'nin, içtihatla bulunurken Makâsîdü's-Şerîa'yı etkin bir şekilde kullanan fıkıh usulcülerinden sayıldığı bilinmektedir. Mesela; İbn Teymiyye hütle nikâhının batıl olduğuna ilişkin deliller öne sürmüştür ve bu mesele altında bahsettiği seddi zerâî ve hiyel prensipleri hakkında oldukça geniş ve ayrıntılı bilgi vermiştir. Öyle ki bu kaidelere onun gibi geniş ve özgün bir şekilde değinen bir başkasının olmadığı söylenebilir. Ondan sonra gelen ve bu iki prensipten bahseden âlimler mutlaka onun değerlendirmelerine atıfta bulunmuşlardır. Burada dikkat çekici olan nokta, Şâtıbî'nin, seddi zerâî ve hiyel konusunda İbn Teymiyye'nin görüşlerine benzer değerlendirmelerde bulunmasıdır. Diğer taraftan Şâtıbî'nin makâsîdü's-Şerîa'yı kendinden önceki fakihlere göre farklı bir tarzda ele alması da müsellem bir durumdur. Bu husus, Şâtıbî'nin makâsîdü's-Şerîaya yer veren el-Cüveynî, Gazâlî, Râzî, Âmidî, İbnü'l-Hâcib, Beydâvî, İsnævî, İbnü's-Sübkî, İzzeddin İbn Abdüsselâm ve İbn Teymiyye gibi önceki usulcülerin görüşlerinden bir şekilde yararlandığı düşüncesini akla getirmektedir. Dolayısıyla, Şâtıbî'nin makâsîdü's-Şerîa ilminde özgün ve yenilikçi bir yaklaşımda bulunurken kendinden önceki usulcülerin görüşlerini de dikkate aldığı anlaşılmaktadır.

Makalenin İkinci kısmında çağdaş yazarların İmam Şâtıbî'nin İbn Teymiyye'nin görüşlerinden istifade edip etmediğine ilişkin değerlendirmelerine yer verdik. Çağdaş âlimlerden bu fikri ilk defa ortaya atan Şennavi idi. Şennavi her iki imamın görüşleri arasında bir benzerlik görerek Şâtıbî'nin İbn Teymiyye'den etkilendiğini belirtmektedir. Sonrasında Raysüni, Şennavi'nin bu iddiasının bir temelini olmadığını ileri sürmüştür. Aynı şekilde Şâtıbî'nin Muvâfakât'ını tahkik eden Âl Selman da tahkikin mukaddimesinde Reysüni'nin görüşünü paylaşmaktadır. Diğer taraftan Elbani, iki imamın görüşleri arasındaki benzerliğin fark edilebilir olduğunu, ancak bu benzerliğin sadece fikir birliğinden kaynaklandığını düşünmektedir. Fakat daha sonra Bedevi bu meseleyi araştırıp Şâtıbî'nin İbn Teymiyye'den etkilendiğine ilişkin birçok delil ileri sürmüştür. Şâtıbî'nin el-İ'tisâm adlı eserini tahkik eden Âl Selman'ın, Şâtıbî'nin el-İ'tisâm kitabına yaptığı tahkikin mukaddimesinde iki bilgin arasındaki etkileşim konusundaki eski görüşünden vazgeçip Bedevi'nin görüşlerini benimsediği görülmektedir.

Makalemizin üçüncü kısmında Şâtıbî'nin, eserlerinde İbn Teymiyye'nin adını zikretmemesine neden olabilecek sebeplerden bahsettik. İmam Şâtıbî'nin hem el-İ'tisâm hem de el-Muvafakat kitaplarının bazı bölümlerinde İbn Teymiyye'nin İkâmetü'd-delîl 'alâ ibtâlî't-tahlîl isimli eserinden istifade ettiği anlaşılmaktadır. Şâtıbî'nin İbn Teymiyye'den birebir nakilde bulunmasına



rağmen ismini zikretmemesinin sebepleri şunlar olabilir: Şâtıbî, İbn Teymiyye'nin farklı görüşleri dolayısıyla muhaliflerinin düşmanlığından sakınmak için onun adını zikretmemiş olabilir. İbn Teymiyye hayatı boyunca bir kısım vâli, âlim ve hâkimden eziyet görmüş, birkaç kere hapse atılmış ve orada ölmüştür. Emevi Camii'nde ölüm fermanı okunmuş, dönemin emiri insanlardan İbn Teymiyye'nin itikadına muhalefet etmelerini ve bunun tüm Şam halkına duyurulmasını istemiştir. Diğer bir sebep, Şâtıbî'nin eserlerinde takip ettiği yöntem olabilir. Nitekim o, eserlerinde sadece İbn Teymiyye'den değil başka âlimlerden de alıntılar yapmış fakat isimlerini zikretmemiştir. Şâtıbî, alıntı yapmış olduğu yazar ve kitapların isimlerini nadiren zikretmiştir. En çok zikrettiği alimler sırası ile Gazalî, Râzî, Cüveynî ve İbn Abdüsselâm'dır. Şâtıbî'nin kendi çağındaki âlimlerin kitaplarına atıftan sakınmak ve başkalarına da bunu tavsiye etmek gibi bir tutumu vardı. İbn Teymiyye de çağdaşı âlimlerden sayılabileceği için bu tutumu sergilemiş olabilir. Diğer bir sebep ise, Şâtıbî'nin istifade ettiği eserlerde İbn Teymiyye'nin görüşleri "Hanbeli bir âlim dedi ki" şeklinde aktarılması ve Şâtıbî'nin de bu görüşleri İbn Teymiyye'nin ismini zikretmeden aynı şekilde nakletmesi olabilir. Şâtıbî'nin birçok Eş'arî görüşü benimsemesi ve İbn Teymiyye'nin de birçok inanç meselesinde bu görüşlere katılmamasının Şâtıbî'nin İbn Teymiyye'nin adını zikretmeme nedeni olduğunu düşünmüyoruz. Çünkü Şâtıbî'nin itikâdî konularından bahsederken tutucu olmadığı ve bu konuları kat'î değil içtihadî gördüğü bilinmektedir.

Bu araştırma, Şâtıbî'nin kendinden önceki bilginlerden istifade ettiğini ortaya koymaktadır. el-Cüveynî ve Gazâlî'den sonra gelen tüm usulcülerin onlardan etkilendiği bilinen bir gerçektir. Şâtıbî ve İbn Teymiyye arasındaki benzerliklerin de kendilerinden önceki usulcülerden etkilenmiş olmalarından kaynaklanması mümkündür. İki alim arasındaki bu görüş benzerliğinin boyutlarını tam olarak görebilmek için Makâsîd ilmine ilişkin kronolojik ve paralel okuma ve incelemelerin yapılması gerekir.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Usûl-i Fıkıh, Şâtıbî, İbn Teymiyye, Makâsîdüş-Şerîa.

# **A STUDY ON THE MODERN DEBATES REGARDING THE THEORY OF WHETHER SHATIBI WAS INFLUENCED BY IBN TAYMIYYAH**

© Sondos ABUNASSER<sup>a</sup>

## **Extended Abstract**

this research will investigate the claims of some modern researchers about the influence of Ibn Taymiyyah on Shatibi. Some modern researchers have raised a question that Shatibi was influenced by Ibn Taymiyyah, for it is noticeable when their books are compared that there is a similarity in both the topics covered and the way in which they were dealt with. However, Shatibi does not mention the name of Ibn Taymiyyah in his available books, which raises two questions that this research will answer, firstly: has Shatibi benefited from the works of Ibn Taymiyyah, and quoted from them? Secondly, if those benefits and quotations were proven, what are the reasons that pushed Shatibi not to mention the name of Ibn Taymiyyah?

This research is divided into three parts: the first part: introduction to both scholars, their birth, travels, and an outline of their intellectual character. The second part: a presentation and evaluation of modern researchers approaches who have questioned the influence of Ibn Taymiyyah over Shatibi. The third part: the search for reasons that pushed Shatibi not to mention the name of Ibn Taymiyyah in his writings.

Research has proven the impossibility of a personal meeting between Shatibi and Ibn Taymiyyah personally, whereas Ibn Taymiyyah had died while Shatibi were only eight years old. Another reason was the distance between them; since one of them was born and lived in the east, and the other one in the west and none of them has travelled to the other's country. Although the

---

<sup>a</sup> Ph.D. Student, Sakarya University, [sondosabunasser@gmail.com](mailto:sondosabunasser@gmail.com)

only link between them may be Shatibi's teacher Ibn al-Muqri who had met the disciple of Ibn Taymyyiah Ibn al-Qayyim and through him transferred the books of Ibn Taymiyyah to Shatibi.

Each one of Ibn Taymiyyah and Shatibi shared the interest in Maqasid al-Shari'ah, Ibn Taymiyyah has a part in Maqasid al-Shari'ah as he is considered one of Islamic Jurisprudence scholars who had a part in this modern science since they had used it frequently in doctrine applications. Ibn Taymiyyah was also distinguished by the many evidences that he led in the annulment of Tahleel marriage in his introduction to the tow rules sadd al-dhara'l and hiyal thoroughly. It is said that there is no explanation for someone else that is more than what he said, and that there is not even a similar explanation unless it was derived from him and his explanation to those two rules. Most of Shatibi's derivations from Ibn Taymiyyah were from his explanation to those two rules. On the other hand, Shatibi is considered a scientist in Maqasid al-Shari'ah. He was unique in his innovative introduction of this science, although he has built his theory on the fundamentals of Jurisprudence scholars before him. And on the applications of Jurists of this principle and was influenced by them. Such as al-Juwaini, Al-Ghazali, Al-Razi, Ibn Al-Hajib, al-Baydawi, Ibn al-Subki, Izz al-Din ibn Abd al-Salam, and Ibn Taymiyyah, whom is the subject of this research, so it is clear that this cumulative science was not individually built by Shatibi, although he had an original role in renovating it.

The article concludes that Shatibi benefited in both his Al-i'tisam and Al-Muwafaqat, in some points from Ibn Taymiyyah's Iqamat Al-Daleel Ala Butlan Al-Tahleel from al-Fatawa al-Kubra. The reason for his not mentioning the name of Ibn Taymiyyah when he literally copied from him may be related to ibn taymiyyah's personality and the hostility towards him. Ibn Taymiyyah had a debated personality; it had its supporters and also enemies. So maybe Shatibi wanted to deliver Ibn Taymiyyah's science to the west without letting people feel that it was his work, so that people who opposed him would not shun it away. Or maybe related to Shatibi's research methodology. According to this methodology, he typically ignored mentioning names of whom he quoted from it is noticeable that Shatibi has refrained from stating the names of the books he has quoted from, as he prefers puzzles and ambiguities when he is quoting other books. While noting that he does not attribute words to their authors except in some rare occasions, and Ghazali is considered one of the most motioned by Shatibi of the fundamentalists followed by a great margin Al-Razi then al-Juwaini, al-Qarafi and ibn Abd al-Salam. It is also noteworthy that Shatibi has a well-

known position of contemporary scientists and their books, and he avoided relying on their books, and recommended that. Shatibi did not mention any of his teachers and the scholars of his time while wrote about Maqasid al-Shari'ah. He hand no harmony and understanding except with few of them, so it was clear that the Shatibi's non-mention of some sources he copied from as books and authors was a method for him and was not specific to Ibn Taymiyyah. In addition to his approach of not favouring coping from his contemporaries, which Ibn Taymiyyah is considered one of them. Or Shatibi mentioned only what was available to him of Ibn Taymiyyah's manuscripts which were not attributed to him but attributed them to one of the Hanbali scholars. Although Shatibi did not agree with Ibn Taymiyyah in a number of doctrine issues, and supported the opinion of Ash'arī, the study has ruled out that this might be one of the reasons to Shatibi to avoid mentioning Ibn Taymiyyah because Shatibi as shown by his presentation of doctrine issues was not fanatic. Shatibi saw those issues as matters of discussion, and that the dispute was in the braches not in the fundamentals, especially if they are of good intentions.

And we confirm that Shatibi was influenced by those before him, for the majority of those who came after Ghazali and al-Juwaini was influenced by them and by their evidences, Hence Shatibi and Ibn Taymiyyah Might have met on the books of al-Juwaini or Ghazali or others and there the similarities became apparent. We need a serial study of the science of Maqasid al-Shari'ah to judge the magnitude of this influence. In addition, a wider comparison of Both Imams and their products.

**Keywords:** Fiqh, Usul al-Fiqh, al-Shatibi, Ibn Taymiyyah, Maqasid al-Shari'ah



## TARİHTE MİNBERE YÜKLENEN SEMBOLİK VE TERMİNOLOJİK ANLAMLAR ÜZERİNE BAZI TESPİTLER

✉ Mesut CAN<sup>a</sup>

### Öz

Cami mimarisinin bölümlerinden birisi olan minberler, tarihte yalnız üzerine çıkılarak din görevlisinin cemaat tarafından görünür hale gelmesini sağlayan, sesinin duyulmasına yardımcı olan alelade bir araç değildiler. Bilakis, kökleri Hz. Peygambere kadar dayanan birtakım görevlerin ifa edilmesinde önemli paya sahiptiler. Başta müslümanların dinî konularda bilgilendirilmesi olmak üzere, toplumun idaresine dair işler de minber vasıtasıyla tabana yayılmıştır. Asr-ı Saadet'te ilk numunesi neşvünema bulan minber, daha sonra Râşid Halifeler zamanında da aynı vazifeyi görmeye devam etmiştir. Emevîler döneminden itibaren minberler, gerek devlet idaresinde gerekse siyasî hayatta aktif rol oynamışlardır. Bu devirle birlikte minberler, siyasî ve idarî birtakım yeni anlamlar yüklenmesi hasebiyle sembolik/terminolojik bir karakter kazanmaya başlamıştır. Bir kavram olarak ona yüklenen sembolik anlam, tarihi süreçte zaman zaman zayıflasa da yakın zamana kadar varlığını korumuştur. İslam dünyasının farklı coğrafyalarında ve farklı tarihlerde gerçekleşen gerek iktidar mücadelelerinde gerekse isyan hareketlerinde siyasî propaganda aracı olarak yine minberlerin etkin bir kullanımı söz konusudur. Bunun yanında, halifeye biatın minberlerde gerçekleşmesi ve minberlerde okunan hutbelerin, iktidarın bir sembolü olarak telakki edilmesi de minberin yüklendiği siyasî ve idarî sahadaki sembolik/terminolojik anlamla ilgilidir. Minberin terminolojide kazandığı anlamlardan bir diğeri, İslam coğrafya ilmine dairdir. Ortaçağ İslam coğrafyacıları, eserlerinde “minber” kelimesini gelişigüzel kullanmamaktadırlar. Müelliflerin, tasvir ettikleri şehirlerin minbere sahip olup olmadığı ve sahip oldukları minber sayısı gibi kaydettikleri malumat, burada mevzubahis edilecek olan sembolik/terminolojik anlama işaret etmektedir.

**Anahtar kelimeler:** İslam Tarihi, Minber, İslam Şehri, Cami, Sembol.



<sup>a</sup> Dr. Öğr. Üyesi., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, mesutcan42@hotmail.com

## SOME REMARKS ON THE SYMBOLIC AND TERMINOLOGICAL MEANINGS ATTRIBUTED TO MINBAR IN HISTORY

The minbars (pulpits), one of the sections of mosque architecture, had an important role in performing some functions in Islamic history dating back to the time of the Prophet. It can be said that he did his actions while he was alive, not only as a prophet, but also as a president and a political leader. The Masjid in Madina was a place of worship for muslims, as well as their meeting place, education-training center, courtroom, military camp, hospital, prison, guesthouse, and finally a state administration center. In early times when the mosque was the center of state administration, his minbar was the place where the administrative, military and political issues of the Muslim community were discussed, but it was also the place where the caliphs receive their allegations from people. In the ongoing historical process, it is certain that these practices in the Prophet's and the Rightly Guided Caliphs' periods had an impact on the acceptance of Minbar as one of the signs of sultanate.

The spread of minbars outside Hijāz corresponds to 'Umar b. al-Khaṭṭāb (r. 13-23/634-44) era in terms of the actualization of great conquest movements. In this period, large Masjids (al-Masjid al-Jamī') for Friday prayer (ṣalāt al-jum'a) were built or existing buildings converted into mosque in the conquered cities of Iraq, Dimashq, Iran and Egypt. According to the general opinion, which is included in both the source works and the contemporary studies, the second minbar established after the Prophet's minbar is the one which was founded by 'Amr b. al-'Āṣ in al-Fuṣṭāṭ on the territory of Egypt. However, the account that 'Umar addressed a speech to the public on the minbar of Basra after the conquest shows that the second minbar recorded in Islamic history may be in Iraq district.

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



### Giriş

"Simge ya da sembol dediğimiz, gündelik yaşamımızdan bilip tanıdığımız ama alışlagelen, açık anlamına ek olarak özgün bağlantılar da sunan, bir terim, bir ad hatta bir resimdir. Bunda belirgin olmayan, bilinmeyen ya da bizim için görünür olmayan bir şeyler vardır."<sup>1</sup> der Carl Gustav Jung. İnsanlık tarihi boyunca özellikle dinler, kendilerine has terminolojileri, mabedleri, ibadetleri, törenleri, ayin şekilleri vb. unsurları ile ortaya koydukları sembollerin ötesinde derin anlamlar sunarlar. Dinî mimaride, sanat ve edebiyatta bu sembolik dilin etkileri daha belirgin ve göz

<sup>1</sup> Carl G. Jung, *İnsan Ve Sembolleri*, trc. Ali Nahit Babaoğlu, 4. Bs (İstanbul: Okuyan Us, 2009), 20.

alıcıdır.

Tüm insanlığa gönderilmiş son ilahi din olan İslam'ın tarihi seyrine göz atacak olursak, müntesiplerinin tarih boyunca ondan aldıkları ilhamla kurdukları medeniyetin, her ne kadar farklı tarihlerde ve coğrafyalarda yaşamış olsalar da, aynı özden beslenmeleri ve birbirlerinden tevarüs etmeleri hasebiyle ortak bir terminolojiye ve sembollerle ifade edilen ortak bir ruha sahip oldukları görülecektir. Zira, hicretten sonra Medine'de teşekkül eden İslam çekirdek toplumu, dinî, sosyal, kültürel, siyasî, iktisadî vb. birçok yönden daha sonraki müslüman toplumları etkilemiş, bu dönemdeki sayısız uygulama günümüze kadar İslam medeniyetinin maddî ve manevî unsurlarının doğup gelişmesinde etkili olmuştur. Bunlardan bir tanesi de bizim burada konu edindiğimiz üzere camilerin asli unsurlarından olan minberlerdir.

Minber ülkemizde, menşei, tarihî gelişimi, fizikî yapısı ve sanatsal değeri gibi yönlerden birçok araştırmaya konu olmuş, özellikle batılı oryantalistlerin iddialarına cevap sadedinde farklı açılardan birçok tartışma yapılmıştır. Bunlardan bazısı doğrudan minberle ilgili çalışmalar iken, bazıları cami ve mescidlere dair yapılan çalışmalar olup içerisinde minber konusunu da ihtiva etmektedirler.<sup>2</sup> Bu çalışmanın ortaya çıkmasına etki eden saik ise, öncelikle İslam coğrafya eserleri üzerinde yaptığımız tetkikler esnasında şehirlerin tasvirlerinde müelliflerin sıklıkla minber kavramına müracaat ettiklerini görmemizdir. Minberlerin İslam şehirlerinin hangi özelliklerini belirtmek için kullanıldığı, kelimenin Ortaçağ coğrafya ilminde kazandığı anlama hangi sosyopolitik vetireler sonucunda ulaştığı gibi birtakım sorular araştırmamıza yön vermiştir. Bu ve benzeri soruların cevaplarını aramak üzere, minberin tarihî gelişimine dair belli başlı günümüz

<sup>2</sup> Doğrudan minberi konu edinen çalışmalardan bazıları şunlardır: Ernst Diez, "Minber", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1979); Abdurrahman Acar, "Minber-i Nebî Hakkında Bazı Notlar", *Diyanet İlmî Dergi*, Peygamberimiz Hz. Muhammed (SAV) Özel Sayısı (2003): 589-616; Nebi Bozkurt, "Minber", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2005); Yılmaz Can, "Minberin Cami Mimarisine Katılımı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/2 (2008): 9-30; Cami ve mescitlere dair yapılan çalışmalar da minbere dair bilgiler ihtiva etmektedir. Bizim de istifade ettiğimiz bazıları şunlardır: Ahmet Önkal, "Asr-ı Saâdette Mescidin Önemi ve Yaptığı Görevler", *Diyanet Dergisi* 19/3 (1983): 49-55; Cahid Baltacı, "İslam Medeniyetinde Cami", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1985): 225-241; J. Pedersen, "Mescid", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB, 1993); Yılmaz Can, *İslâmın Kutsal Mabetleri*, 2. Bs (Samsun: Sidre Yayınları, 1999); Ahmet Güner, "Asr-ı Saadette Mescidler/Camiler ve Fonksiyonları", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm*, 2. Bs (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 3: 209-258; Mustafa Ağırman, *Hz. Muhammed Devrinde Mescid Ve Fonksiyonları*, 2. Bs (Ravza Yayınları, 2010); Ahmet Akın, "Tarihi Süreç İçerisinde Cami Ve Fonksiyonları Üzerine Bir Deneme", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/29 (2016): 177-209.

araştırmaları ile klasik eserlerimizdeki veriler incelemeye alınmıştır. Netice itibariyle, minber kavramının müslüman coğrafya müelliflerinin eserlerini yazdıkları söz konusu tarih süreçte günümüzdekinden farklı bir anlam yüklendiği, bu anlamın ortaya çıkmasında minber teşekkülünün tarih arka planının etkili olduğu kanaati kuvvetlenmiştir.

Çalışma üç başlıkta ele alınacak olup, diğer araştırmalarda mevzubahis edilen tartışmalara girilmeden, sadece aksi bir tespit varsa ona işaret etmekle yetinmek suretiyle öncelikle minberin tarih gelişimine dair tespitlere yer verilecektir. Bu bilgiler, minberin geçirdiği idar, siyas ve sosyopolitik vetirenin anlaşılması bakımından önem arz etmekte, ayrıca daha sonraki başlıklarda ele alınacak olan, tarih süreçte minbere yüklenen sembolik ve terminolojik anlamın bağlamının görülmesi bakımından bir bakıma zorunluluk arz etmektedir. Ardından, minberlerin İslam siyas-idar hayatındaki sembolik kullanımına ve İslam coğrafya ilminde kazandığı terminolojik anlama dair yeni bazı bulgular üzerinde durulacak ve değerlendirmeler yapılacaktır. Ayrı başlıklar halinde ele alınmasına rağmen, konunun kimi zaman girift bir mahiyet alması nedeniyle, tekrara düşmemek için yeri geldiğinde diğer başlıklarla ilgili olan tespitlere ilk geçtiği yerde değinmek daha uygun görülmüştür.

#### **A. Camilerin Gelişim Sürecinde Minberler**

İslam, bir prensip olarak ibadet etmek için özel bir mekan tahsis etmek yerine yeryüzünü temiz kabul etmiş ve insana ibadetin her yerde yapılması ruhsatını vermiştir. Bununla birlikte Hz. Peygamber devrinde Cuma namazları Medine’de yalnız Mescid-i Nebev’de kılınmış, diğer mahalle mescidleri vakit namazların eda edildiği mekanlar olarak hizmet etmişlerdir.<sup>3</sup> Böylece bir Şehirde Cuma namazlarının tek bir mescidde toplu halde kılınması, fiil bir sünnet olarak ilk devirlerden itibaren uygulanagelmştir. Minberin tarih gelişimi de din düşünce ve hayattaki bu uygulama ile doğrudan alakalıdır.

Resl-i Ekrem (sav), Medine’ye hicretten sonra 7. veya 8. yılda (miladi 628) kendisine ilgın veya meşe ağacından maml iki basamaklı ve bir oturma yerinden müteşekkil, bir metre yüksekliğinde bir minber edininceye kadar Mescid-i Nebev’de mütevazi bir hurma kütüğünü kullanmıştı. Mescidin tavanını tutan direklerden birine yaslanarak kullandığı da bize ulaşan haberler arasındadır. İnaşasından sonra, hutbelerini, vaaz ve irşadlarını, topluma yönelik sosyal, asker ve idar her türlü konuşmalarını bu minber

<sup>3</sup> Güner, “Asr-ı Saadette Mescidler/Camiler ve Fonksiyonları”, 3: 213-214.



üzerinden yapmaya başladı. Bu uygulaması, kendisinden sonra devlet idaresini üstlenen Hulefâ-i Râşidîn tarafından da örnek alınmış ve minber aynı vazifeleri yerine getirmeye devam etmiştir.<sup>4</sup> Hz. Ebû Bekir halife olunca Resûl-i Ekrem'e hürmeten minberin ikinci basamağına, Hz. Ömer birinci basamağına, Hz. Osman ise altı yıl birinci basamağına ve ardından Hz. Peygamberin (sav) oturduğu kısma (mak'adına) oturmuştur.<sup>5</sup>

Minberin Hicaz dışında yaygınlaşmaya başlaması, büyük fetih hareketlerinin icra edilmesi bakımından Hz. Ömer devrine tekabül etmektedir. Bu dönemde, fethedilen Irak, Şam, İran ve Mısır topraklarındaki şehir merkezlerinde, âdet olduğu üzere, büyük bir Cuma Mescidi (el-Mescidü'l-Câmi') inşa edilmiş veya mevcut binalar dönüştürülmek suretiyle camiye çevirilmiş, böylece ilk minberler bu camilerde teşkil edilmişlerdir. Gerek kaynak eserlerde, gerekse çağdaş araştırmalarda yer alan genel kanaate göre Hz. Peygamberin minberinden sonra kurulan ikinci minber, Amr İbnü'l-Âs'ın Mısır topraklarındaki Fustat şehrinde kurduğu minberdir.<sup>6</sup> Ancak kanaatimize göre, "Basra'nın fethinden sonra Hz. Ömer'in Basra minberinde halka hitab ettiğine dair haber",<sup>7</sup> İslam tarihinde kayıtlara geçen ikinci minberin Irak bölgesinde olabileceğini göstermektedir. Bu minber, Utbe b. Ğazvân'ın emriyle kurulduğu tarihlerde caminin ortasında yer almakta olup Ziyad b. Ebîh'in valiliği döneminde kible tarafına nakledilmişti.<sup>8</sup>

Amr İbnü'l-Âs'ın Fustat Camii'nde kurdurduğu minber, bizzat halife Ömer'in talimatıyla kırdırılarak kaldırılmıştır. Halife, gönderdiği mektubunda "Bana gelen haberlere göre sen bir minber edinmiş ve üzerine çıkararak müslümanların boyunları üzerine yükselmekteymişsin. Yoksa sana, müslümanlar aşağıda iken ayakta durman yetmiyor mu! Öyleyse onu kırman hususunda kararlıyım" demiştir.<sup>9</sup> Bununla birlikte bu ifadelerden, Hz. Ömer'in mutlak manada Medine dışında minber kurulmasına karşı olduğu manası çıkarılmamalıdır. Nitekim az önce ifade ettiğimiz üzere halifenin kendisi de Basra'da minber kullanmak suretiyle Medine dışındaki

<sup>4</sup> Can, *İslâmın Kutsal Mabetleri*, 101; Gülay Apa, "Erken Dönem Osmanlı Selâtin Cami Minberleri", *İSTEM*, 11 (2008): 251.

<sup>5</sup> Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Abdillâh el-Hasenî es-Semhûdî, *Vefâü'l-Vefâ Bi Ahbâri Dâri'l-Mustafâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 2: 10; Bozkurt, "Minber", 30: 101.

<sup>6</sup> Ahmed b. Ali b. Abdülkadir Makrîzî, *el-Mevâ'izu ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hitâti ve'l-Âsâr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418), 4: 10; Can, "Minberin Cami Mimarisine Katılımı", 12.

<sup>7</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. İshâk el-Hemedânî İbnü'l-Fakîh, *el-Büldân*, thk. Yûsuf el-Hâdî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1416), 238.

<sup>8</sup> İbnü'l-Fakîh, *el-Büldân*, 231.

<sup>9</sup> Ebû Ubeyd Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik* (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1992), 2: 602; Katib Merâkuşî, *el-İstibsâr fi acâibi'l-emsâr* (Bağdâd: Dâru's-Şu'ûni's-Sekâfiyye, 1986), 82.

minber uygulamasının ilk örneklerine öncülük etmiştir. Fustat minberinin kaldırılmasında iki sebep aranmalıdır. Birincisi, halifenin, minberin merkezî otoriteyi/hilâfeti temsil ettiği kanaatinde olması, dolayısıyla bu makam dışında minberin kullanımına o tarihlerde henüz sıcak bakılmaması olabilir. Diğeri ise Amr İbnü'l-Âs tarafından vaz' edilen minberin Rasûlullah'ın kullandığı minbere benzememesi, muhtemelen daha gösterişli ve daha yüksek inşa edilmiş olmasıdır. Halife Ömer'in bu konudaki hassasiyetinin, hayatın birçok sahasındaki örneklerine rastlandığı herkesçe malumdur.

Müslüman topluma namaz kıldırarak, halifenin aslî görevlerinden kabul edilmektedir. İlk zamanlarda cemaate namazı, ya bizzat halife veya onun vekil tayin ettiği bir kimse kıldırırdı. Her şehirde, Hz. Peygamberin fiilî sünnetine uygun olarak, Cuma namazı kılınan tek bir büyük cami olur, bunun dışındaki diğer camilere minber konmasına müsaade edilmezdi. Bir şehirde kılınan bu Cuma namazını halife veya onun atadığı vali kıldırırdı. Hulefâ-i Râşidîn devrinde bir şehirde birden fazla camide minber kurulduğuna dair herhangi bir kayda rastlamıyoruz.<sup>10</sup> Makrîzî'nin Mısır camileri hakkında verdiği bilgilere bakılırsa, şehir merkezleri dışında köylerde minber bulunmamakta, sadece bir âsâyâ dayanarak hutbe irat edilmektedir. İlk defa, 132/749-750 senesinde halife Mervan b. Muhammed'in talimatıyla Abdülmelik b. Musa b. Nusayr el-Lahmî'nin valiliği döneminde köylerde de minber edinilme yoluna gidildi.<sup>11</sup> Nitekim, muahhar coğrafya kaynaklarında Ferâziyye,<sup>12</sup> Deskera<sup>13</sup>, Verağser,<sup>14</sup> Heftân,<sup>15</sup> Dar'â,<sup>16</sup> Yemâbert<sup>17</sup> adındaki köylerde birer minber bulunduğu dair bilgiler bulunmaktadır.

Zamanla sadece köylerde değil, ihtiyaç duyulan her yerde kalıcı veya geçici (seyyar) minberlerin teşkil edildiği anlaşılmaktadır. Örneğin, askerinin ibadet ihtiyacını karşılamak amacıyla Suriye'nin Nusayriye dağı eteklerindeki Cebele Kalesi'nde bir minber bulunmaktaydı.<sup>18</sup> Mardin'de

<sup>10</sup> Hakkı Dursun Yıldız, ed., *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1986), 2: 281.

<sup>11</sup> Makrîzî, *el-Mevâ'izu ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hitâti ve'l-Âsâr*, 4: 10.

<sup>12</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, thk. M. J. De Goeje, 3. Bs (Kahire: Mektebe Medbûlî, 1991), 162.

<sup>13</sup> Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 2. Bs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), 2: 455.

<sup>14</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 5: 372.

<sup>15</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 5: 408.

<sup>16</sup> Safiyyüddîn Abdülmü'min b. Abdülhak İbn Şemâil, *Merâsîdü'l-İttilâ' Alâ Esmâi'l-Emkineti ve'l-Bikâ'* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412), 2: 867.

<sup>17</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 5: 441.

<sup>18</sup> Müellifi Meçhul, *Hudûdü'l-Âlem Mine'l-Meşrik ile'l-Mağrib*, thk. Yûsuf el-Hâdî, trc. Yûsuf el-Hâdî (Kâhire, 1423), 173.

Melik Mansur Artuk tarafından kurdurulan medresede oğlu Necmüddin İlgazi, Moğol saldırılarından kaçan insanların sığınması neticesinde nüfusun artması sebebiyle bir minber yaptırmış ve burada Cuma namazı kılınmaya başlanmıştı.<sup>19</sup> Hatta, devlet erkanının da katıldığı, halka hitap edilmesi gerekli hallerde açık meydanlara da minberler kurulabilmekteydi. Nitekim, İbn Teymiyye'nin yaşadığı tarihlerde (13. yy. sonu, 14. yy. başları) Dımeşk'te halk Mizze çölüne yağmur duasına çıkmıştı. Saltanat Naibi, kadılar, alimler ve yoksulların da katılımıyla orada minber kurularak yağmur duasıyla birlikte büyük bir toplantı düzenlenmişti.<sup>20</sup>

Bir şehirde ve bir camide tek bir minberin inşa edilmesi, Hulefâ-i Râşidîn döneminde bir prensip olarak uygulanmış, ancak daha sonraki dönemlerde birtakım saiklerle terk edilmek durumunda kalmıştır. Bu saiklerden biri, risalet devrinden itibaren varlığını koruyan Arap toplumuna hakim kabile taassubudur. Buna dair belki de ilk örneklerden birine Dımeşk'te rastlanılmıştır. İbn Kesîr, İbn Asâkîr'den alıntıyla Câfer b. Ebî Tâlib evladından olan Ubeyd b. Hasan el-A'rec'in biyografisini anlatırken verdiği bilgilere göre, Şam Camii'nde aynı anda iki minber kurulmuştu. Rivayete göre, Abdullah b. Ali Şam'ı kuşattığı esnada Şamlılar arasında Yemenî-Mudarî çekişmesi baş göstermiş ve ayrılığa düşmüşlerdi ki, müellifin de belirttiği gibi bu durum şehrin kolay düşmesinin ana sebebi olmuştu. Bu tarihlerde Şam'da kabile taassubu o kadar ileri seviyeye ulaşmıştı ki, her mescitte kible için iki mihrab yaptırmışlar, Cuma Camii'nde de iki minber inşa etmişlerdi. Cuma günü iki imam, iki ayrı minbere çıkarak kendi taraflarındaki cemaata hutbe irad etmekteydi. Haberi aktaran İbn Kesîr de bu hâdiseye hayret etmekte, bunun ender rastlanılan garip bir olay olduğunu ifade etmektedir.<sup>21</sup> Müellifin rivayet karşısında verdiği tepkiye bakılırsa, bu örnek o zamana kadar karşılaşılan ve tarih kaynaklarına yansıyan ilk hadise olarak değerlendirilebilir.

Birden fazla minber teşkilinin sebeplerinden bir diğeri, şehirlerin zaman içerisinde neşvünema bulmaları, artan nüfus ve genişleyen yerleşim alanıdır. Bu saiklerle şehirlerde birden fazla Cuma camisi inşa edilmeye veya sadece beş vakit namazların kılındığı mevcut mescidler Cuma camisine dönüştürülmeye başlanmıştır. Örneğin, Bağdat kurulduktan sonra memleketin her bölgesinden gelerek şehre iskan edilen insanlarla şehir oldukça büyümüş, bu durum yeni iskan alanlarının açılmasını gerekli

<sup>19</sup> İzzüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatîra Fî Zikri Umerâi's-Şâm ve'l-Cezîra*, nşr. Y. Abbare (Dımaşk, 1978), 3/2, 543-544.

<sup>20</sup> İmâdüddin Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Dârü'l-Fikr, 1986), 14: 36.

<sup>21</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 10: 45.

kılmanın yanında yeni Cuma camilerinin teşkilini de gerekli kılmıştı. Bu alanlardan birisi, Bağdat'ta Şarkıyye adı verilen mıntıkadır. Muhtemelen Halife el-Mehdi'nin bir zamanlar burada ikamet etmeye başlamasıyla birlikte mevcut mescide minber konularak Cuma camisine dönüştürülmüştü. Daha sonraları, sebebinin belirtilmediği şekilde bu mesciddeki minber tekrar kaldırılarak sadece günlük namazların kılındığı bir yer haline getirilmiştir.<sup>22</sup> Bu kayıtlardan anlaşıldığı kadarıyla, mescidlerin Cuma camilerine dönüşmelerini sağlayan öge minberdir. Bilindiği üzere ilk zamanlarda kavramsal olarak cami-mescid ayrımı gözetilmezken, Emevîler dönemine tekabül eden bir tarihte artık kavramsal olarak cami-mescid ayrımının ortaya çıktığı ve minberin, ibadet mekanının statüsünü belirleyen temel etmen konumuna yükseldiği anlaşılmaktadır.

Vâsıt'ta, şehrin kurulduğu topoğrafyanın, müslümanları birden fazla minber *vaz'ına/nasbına* sevkettiği anlaşılmaktadır. Daha şehrin kurulduğu tarihte, Haccâc'ın valiliği döneminde Dicle Nehri'nin ikiye böldüğü bir alanda kurulan şehrin, her iki yakasında da birer minber kurulmuştu.<sup>23</sup> Yine Haccâc döneminde, kardeşi Muhammed b. Haccâc eliyle fethedilen Kazvin'de bir mescid inşa edilmiş ve buraya bir minber "nasb" edilmişti.<sup>24</sup> Büyük fetih hareketlerinin gerçekleştirildiği Emevîler döneminin ilk zamanlarından itibaren, artık İslam dünyasında sayısız minberin teşkil edildiğini söyleyebiliriz.

Abbasîler döneminde bu ameliyeye devam edildi. İlklerden olması hasebiyle, Halife Mansûr dönemine ait bir tanesini örnek olarak ifade edebiliriz. Mansur tarafından Kûmis, Taberistân ve Cürcân bölgesine vali atanan Ebü'l-Hasîb, Taberistân seferleri sonucunda bölgeyi hakimiyeti altına almış, bölge şehirlerinden Sâriye'ye yerleşerek burada bir Cuma Camii ve bir minber inşa ettirmişti.<sup>25</sup>

XI. asra gelindiği vakit, özellikle idarî ve iktisadî manada gelişen, büyük topraklara sahip İslam şehirlerinde çok sayıda minber yer almaktaydı. Örneğin, dönemin İslam coğrafyacıları, en dış surları içerisinde beş, surları dışında altı şehristâna/medîneye sahip Buhara'da her bir yerleşim alanında

<sup>22</sup> Ahmed b. Ebû Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb İbnu Vâdih el-Ya'kûbî, *el-Büldân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422), 36.

<sup>23</sup> Müellifi Meçhul, *Hudûd*, 159.

<sup>24</sup> İbnü'l-Fakîh, *el-Büldân*, 547.

<sup>25</sup> İbnü'l-Fakîh, *el-Büldân*, 574; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 4: 6.

birer tane olmak üzere on bir minberin yer aldığını haber vermektedirler.<sup>26</sup> Merv'de, şehir merkezinde iki tane, kendisine bağlı Küşmeyhen, Hürmüzferra, Senc, Cîrenc, Dandânakân, Karîneyn, Bâşân, Harak, Sûsegân yerleşim birimlerinde birer tane olmak üzere, en az on bir minber bulunmaktaydı.<sup>27</sup> Horasanın dört rub'undan biri olan Belh bölgesinde ise Ya'kûbî'nin haber verdiğine göre şehrin kendisine bağlı kırk yedi adet minber bulunmaktaydı. Müellif, bu minberlerin yer aldığı şehirlerin tamamının isimlerine yer vermektedir.<sup>28</sup>

Şehirlerde artan nüfusa bağlı olarak ortaya çıkan ihtiyaca binâen eski minberlerin yanında yenileri de kurulmaya devam etti. Örneğin İbnü'l-Fakîh, Yemen topraklarındaki minberlerden bahisle, otuz üç adedinin eski tarihlerden kalma olduğunu, kırk tanesinin ise yeni tarihli olduğunu özellikle vurgulamaktadır.<sup>29</sup> Hudûdü'l-Âlem müellifi de, Belh'in Cüzçân nahiyesine bağlı Senkbin yerleşiminde kurulan minberin eskiden kalma olmayıp daha yeni tarihli (muhtemelen kendi zamanında kurulmuş) olduğunu özellikle belirtir.<sup>30</sup>

Makdisî'nin, XI. asra tekabül eden tarihlerde Beykend şehrinde yaşanan bir sıkıntıya dair verdiği bilgiler, minberin tarihi süreçteki gelişimine dair ilginç ayrıntılar ihtiva etmektedir. Müellif, Beykend'in neredeyse bir şehir büyüklüğünde köylere sahip olduğunu, ancak bu köylerde herhangi bir Cuma camisi bulunmadığı için halkın büyük sıkıntı çektiğini belirtmektedir. Bunun asıl sebebinin ise, şehirdeki yönetimin Hanefî mezhebine mensup olmaları sebebiyle cumanın yalnız şehirde (mısr) kılınabileceği görüşü olduğunu ifade eder. Bir süre sıkıntı çeken şehir halkı, daha sonra minber vaz'ı ile bundan kurtulmuştur.<sup>31</sup> Anlaşılan o ki Hanefîler, Cuma namazı konusunda diğer mezheplerle görüş ayrılığındadırlar. Nitekim mezhebin bu yaklaşımı, aynı asrın önde gelen imamlarından Şemsüddin es-Serahsî (ö. 483/1090 ?) tarafından açıkça dile getirilmekte ve "sultan (devlet başkanı/otorite) Cumanın şartlarından" kabul edilmektedir. Serahsî, Hanefî mezhebinin neden bu kanaatte olduğunu da açıklamakta, camiye gelen her bir topluluğun müstakilen Cuma namazını kılmasıyla toplumda fitnenin

<sup>26</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-Istahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik* (Beyrut: Dâru Sâder, 2004), 313; Ebü'l-Kâsım Muhammed İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz* (Beyrut: Dâru Sâder, 1938), 2: 489.

<sup>27</sup> Istahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik*, 263.

<sup>28</sup> Ya'kûbî, *el-Büldân*, 117-121.

<sup>29</sup> İbnü'l-Fakîh, *el-Büldân*, 91.

<sup>30</sup> Müellifi Meçhul, *Hudûd*, 120.

<sup>31</sup> Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 282.

zuhur edebileceğini vurgulamaktadır.<sup>32</sup> İmam Şâfiî, Mâlik ve Ahmed b. Hanbel yöneticinin izninin bulunmasını bir şart değil, müstehab olarak kabul etmişlerdir. Hanefilerin bir yöneticiyi veya onun atadığı bir görevliyi Cuma namazının şartlarından kabul etmelerinin, nâstan ziyade toplumda anlaşmazlık çıkmasına mani olmaktan, yani maslahattan kaynaklandığı anlaşılmaktadır.<sup>33</sup> İlk dönemlerde camilerde görevli imamların olmadığını, namazı cemaatten birinin kıldırıldığını düşünürsek, mezhebin neden bu görüşü benimsediğini anlayabilmek mümkündür. Râşid Halifeler döneminden sonra hutbe ve Cuma namazının siyasî bir içerik kazanması, özetle ifade edecek olursak Ali-Muâviye çekişmesi neticesinde bazı yerlerde ve zamanlarda her iki tarafa da hutbelerde lanet okunmaya başlanması, bir kişi adına hutbe okutulmasının isyan etme veya bağımsızlığını ilan etme anlamlarına gelmesi gibi hususlar, özellikle devletin resmî mezhebi konumuna gelen Hanefiliğe mensup alimlerin konjoktürden etkilenmelerine sebep olmuştur.<sup>34</sup> Yine daha önce ifade edildiği üzere, Şam Ümeyye Camii'nde vukû bulan kargaşa muhtemelen İslam memleketlerinin değişik şehirlerinde zaman zaman yaşanmış ve imamları bu görüşü benimsemeye sevketmiştir. Böylece devlet otoritesinin minber (ayrıca hutbe ve cami) üzerindeki kontrolü, dinî bir hüviyet kazanmıştır.

Selçuklular döneminde minber teşkiline devam edildi. Örneklerinden birine, Antalya'nın Türkler'in eline geçtiği esnada rastlıyoruz. Selçuklu Sultanı Gıyaseddin Keyhüsrev, şehre Mübarizeddin Ertokuş'u vali olarak tayin ettikten sonra bir müddet kaldığı bu şehirde kadı, müezzin ve imamlar görevlendirmiş, ayrıca inşa edilen camiler için mihrablar ve minberler kurdurmuştur.<sup>35</sup> Bu dönemde fethedilen şehirlerin tamamında buna benzer şekilde minber teşkil edildiği muhakkaktır.<sup>36</sup> Anadolu beylikler devri minberleri üzerine araştırma yapmış olan Haluk Karamağaralı, Sultan Melikşah'ın Anadolu'da fethedilen şehirlere minberler gönderdiğini belirtmektedir. Bununla birlikte o, Sultanın Anadolu'ya minber göndermesini fetih günlerinin zor şartlarında Türklerin Anadolu'da minber

<sup>32</sup> Şemsüddin Serahsî, *el-Mebsût* (Mısır, 1324), 2: 25.

<sup>33</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Hamdi Döndüren, "Cuma Namazı Ve Kılınma Şartları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987): 141 vd.

<sup>34</sup> Komisyon, *İlmihal I (İman ve İbadetler)*, 8. Bs (İstanbul: İsam, 2000), 298.

<sup>35</sup> İbn Bibi, *el-Evamirü'l-Ala'yye fi'l-Umuri'l-Ala'yye (Selçuk Name)*, trc. Mürsel Öztürk (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1996), 1: 119; Doğan Kuban, "Anadolu-Türk Şehri: Tarihî Gelişmesi, Sosyal Ve Fizikî Özellikleri Üzerinde Bazı Gelişmeler", *Vakıflar Dergisi*, 7 (1968): 58.

<sup>36</sup> İbn Bibi, *el-Evamirü'l-Ala'yye fi'l-Umuri'l-Ala'yye (Selçuk Name)*, 1: 175, 345.

yapma imkânına sahip bulunmamalarına bağlamaktadır.<sup>37</sup> Ancak kanaatimize göre bunun asıl sebebi, bir sonraki başlık altında detaylarına yer verileceği üzere, minberin zaman içerisinde temsil ettiği dinî/siyasî sembol ve terminolojide kazandığı anlamdır. Burada özetle ifade etmek gerekirse, minberin merkezî otoriteyi temsil eden bir hüviyete kavuşması neticesinde devlet başkanları/halifeler/sultanlar, hakimiyetleri altındaki şehirlerin büyük Cuma camilerine konulacak minberi bizzat göndermek suretiyle halka mesaj vermektedirler. Sembolik bir hüviyete sahip olan bu mesajın, devleti yönetenlerin otoritelerinin halk tarafından bilinmesi ve tanınmasını sağlamak, ilâhî gücü temsil ettiklerini belirtmek, dine hizmet duygularını beyan etmek gibi anlamlar içerdiği söylenebilir.

Burada Türk-İslam geleneği bakımından vurgulamamız gereken önemli noktalardan bir tanesi, kanaatimize göre Hanefî mezhebinin yukarıda ifade ettiğimiz genel görüşü sebebiyle, fiilen Emevîler dönemiyle başlamakla birlikte, özellikle mezheplerin literatürüne girmiş olması bakımından, Abbasîler döneminden itibaren minber vaz'ının/nasbının artık hukûken ve resmen devlet eliyle gerçekleşmeye başlamasıdır. Bu uygulama Selçuklularla devam etmiş ve Osmanlılar döneminde de aynı şekilde icra edilerek memleketin en ücra köylerinde ve mahallelerinde dahi vaz'/nasb edilecek minberler devletin gözetimine/iznine tabi olmuştur.<sup>38</sup> Tarihî kayıtlarda ve belgelerde bu hususa dair sayısız örnek bulmak mümkün olmakla birlikte, burada farklı dönemlere ait olanlardan birkaçına yer vermek istiyoruz.

Anadolu'daki dinî mimarinin en güzel örneklerinden olan Divriği Ulu Camii'nin minberine ait kitabelerden birinde: "Allah rızası için bu mübarek minberin dikilmesini, yerine konulmasını, adaletli bilgin padişah, din ve dünyanın keskin kılıcı Mü'minlerin beyi (Abbasi Halifesi)'nin yardımcısı Şahinşah oğlu Süleyman Şah oğlu Ahmed Şah -Allah memleketini ebedi kılsın- 638 tarihinde emretti."<sup>39</sup> ifadesine yer verilmektedir. Beylikler döneminden bir örnek olması bakımından, Beyşehir Eşrefoğlu Camii minberindeki kitabede de, "Bu yüksek ve şerefli minberin yapılmasını Eşref oğlu adaletli, bahadır hükümdar Süleyman Bey emretti."<sup>40</sup> şeklinde kayıt düşülmüştür. Görüldüğü üzere, minberin inşası dönemin yöneticisinin bizzat emri ile gerçekleşmiş, bu durum kitabelerinde açıkça belirtilmiştir.

<sup>37</sup> Haluk Karamağaralı, *Anadolu Beylikler Devri Minberleri* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1955), 5.

<sup>38</sup> Akın, "Tarihî Süreç İçerisinde Cami Ve Fonksiyonları Üzerine Bir Deneme", 188.

<sup>39</sup> M. Zeki Oral, "Anadolu'da Sanat Değeri Olan Ahşap Minberler, Kitabeleri ve Tarihçeleri", *Vakıflar Dergisi*, 5 (1962): 47.

<sup>40</sup> Oral, "Anadolu'da Sanat Değeri Olan Ahşap Minberler, Kitabeleri ve Tarihçeleri", 57.

Osmanlılar, minber nasbının/vaz'ının devletin iznine tabi olması uygulamasını, Selçuklular'dan aynen iktibas etmişlerdir. Abdî-Zâde Hüseyin Hüsameddin Efendi, Amasya'nın tarihine hasrettiği eserinde, Selçuklu emirlerinden Necmeddîn Ferruh'un inşa ettirdiğini belirttiği Burma Minâre Câmii'nin, inşa edildiği tarihlerde Cuma camisi olarak takdir edildiği halde, şehirde Sultân II. Bâyezid tarafından yaptırılan cami tamamlandıktan sonra halkı tek bir camide ictimâ maksadıyla Yukarı-pazar kısmında olan tüm camilerden minberlerin kaldırıldığı esnâda bu camiden de kaldırıldığını belirtmektedir. Devamında, Câmî-i Sultânî'de (Sultân II. Bâyezid tarafından yaptırılan camide) "cemâ'atın izdihâmı diğer cevâmîde minberin vaz'ını icâb eylediğinden 1146'da bu câmî-i şerîfde dahî minber vaz' ve Hâfız Hüseyin Efendi hatib nasb olunmuştur" demektedir.<sup>41</sup>

Osmanlı arşiv belgeleri arasında, memleketin tüm sınırları içerisinde yer alan şehirlerinden köylerine kadar her nereye minber konulmak isteniyorsa onunla ilgili saltanattan izin istendiği ve ihtiyaç varsa hatip tayini talep edildiğine dair sayısız belge bulunmaktadır. Örnek olarak ifade etmek gerekirse, bunlardan bazıları şunlardır:

"Adana sancağı Yüreğir kazasına tabi Gürhay karyesi ile çevresinde camii olmadığından ahalinin kendi paralarıyla cami yaptırıp minber koymalarına izin verildiğine dair hatt-ı hümayun."<sup>42</sup>

"Trabzon'da Yumra nahiyesinde Mesune karyesinde Mehmed Ağa Mescidi'ne minber vazı".<sup>43</sup>

"Bursa'da Hayreddin Paşa Mahallesi'ndeki mescide minber vaz'ı ve hatib tayini".<sup>44</sup>

"Bazı cami hitabetlerine yapılan tevcihler, müceddeden minber konması ve cuma namazlarının kılınmasına dair hatt-ı hümayun".<sup>45</sup>

Günümüz Anadolu sınırları dışında kalan memleketlerdeki minberlere dair belgelerden birkaçı ise şunlardır:

"Şumnu'ya tabi Kolfalar karyesinde inşa olunan camiye vaz-ı minbere müsaade olunması".<sup>46</sup>

<sup>41</sup> Abdî-zâde Hüseyin Hüsameddin Yasar, *Amasya Tarihi* (Amasya: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 2004), 1: 61-62.

<sup>42</sup> Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı (CDA), *Ali Emiri Mustafa II (AE.SMST.II.)*, 6/560 (H-09-12-1115).

<sup>43</sup> CDA, *Cevdet Evkaf (C.EV.)*, 18/879 (H-04-05-1175).

<sup>44</sup> CDA, *Cevdet Evkaf (C.EV.)*, 20/960 (H-09-12-1177).

<sup>45</sup> CDA, *Sadâret Âmedî Kalemi Defteri (A.)AMD.*, 1/10 (H-19-03-1260).

<sup>46</sup> CDA, *İbnülemin Hatt-ı Hümayun (İE.HAT.)*, 3/297 (H-12-07-1112).



“Ahıska'nın (Ahışha) Altunkale sancağına bağlı Meydan karyesi ile civarındaki köylerde cami olmadığından dolayı ahalisi cuma ve bayram namazlarını kılmada sıkıntı çektiğinden mezkur köyde Süleyman Bey'in yaptırdığı mescide minber konulup cuma ve bayram namazı kılınması için izin verildiği”.<sup>47</sup>

Arnavutluk'a bağlı, “Debre-i Zir kazasına tabi Şenbat karyesi ile civarında cuma namazı kılmaya cami olmadığından köylerinde camii olmaya salih bulunan mescide minber konulup padişahın cuma ve bayram namazı kılınmasına izin vermesine dair adı geçen köy ahalisinin arzı üzerine buyuruldu ve hatt-ı hümayun”.<sup>48</sup>

Günümüz Slovaçya'sında, “Uyvar Beylerbeyi Mirmiran Küçük Mehmed Paşa'nın Uyvar mülhakatından Şurban Palangası Mescidi'ni tamir ve minber kondurub camiye tahvil ettirmekle hatip tayinine dair telhis”.<sup>49</sup>

“Macaristan'da Nebve eyaletinde Verseniçe kasabasında vaki Süleyman Ağa Mescidi'ne Mustafa Ağa tarafından minber vazıyla ikamet-i cuma için izn-i Sultani istihsaline dair”.<sup>50</sup>

“Mısır'da Filülkesi adlı mahalde Hasan Paşa tarafından yaptırılmış olan mescide minber konularak camiye tebdili ve hitabet cihetinin Abdurrahman Halife'ye tevcihi”.<sup>51</sup>

Tüm bu bulguların ve belgelerin açıkça ortaya koyduğu üzere; daha fetihler döneminden itibaren Anadolu ve daha sonra tüm Osmanlı sınırları içerisinde yer alan camilerde inşa edilecek olan minberler ile, Cuma ve bayram namazlarının kılındığı camilere tebdil edilirlerken mescidlere konan minberlerin, merkezî otoritenin emri veya iznine tabi olduğu görülmektedir. Özellikle Osmanlılar döneminde, camilere konacak minberler padişahın veya yetkilendirdiği sadrazamın izni (İzn-i Sultânî veya İzn-i Padişâhî adı verilen Hatt-ı Humâyun) dahilinde vaz'/nasb edilmekte ve hatip tayini de yine saltanat merkezinin vasıtası veya onayı ile gerçekleşmektedir. Cahen, bu durumu camilerin *resmîleşmesi* şeklinde değerlendirmektedir.<sup>52</sup> Halbuki, bu tespiti doğru kabul edeceksek dahi, başlangıcının Osmanlılar değil, yukarıda ortaya konduğu üzere fiilen Emevîler dönemi olduğunu, mezheplerin teşekkülüyle birlikte (Emevîlerin sonu ile Abbasîlerin ilk dönemi) hukukî ve

<sup>47</sup> CDA, *Ali Emiri Mustafa II (AE.SMST.II.)*, 4/314 (H-29-12-1112).

<sup>48</sup> CDA, *Ali Emiri Mustafa II (AE.SMST.II.)*, 13/1218 (H-14-11-1113).

<sup>49</sup> CDA, *İbnülemin Hatt-ı Hümayun (İE.HAT.)*, 4/340 (H-30-03-108).

<sup>50</sup> CDA, *Cevdet Evkaf (C.EV.)*, 29/1415 (H-02-02-1080).

<sup>51</sup> CDA, *Hatt-ı Hümayûn Tasnifi (HAT)*, 1511/6 (H-13-06-1225).

<sup>52</sup> Claude Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, trc. Erol Üyepazarcı, 2. Bs (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2002), 207.

resmî bir mahiyet kazandığını söylemek daha doğru olacaktır.

### **B. Siyâsî/İdârî Araç ve Sembol Olarak Minber**

Minberin, İslam toplumunun siyasi/idarî işlerinde kullanımı Resûl-i Ekrem (sav) dönemine kadar uzanır. O'nun hayatta iken tasarrufta bulunduğu icraatların, yalnız bir peygamber olarak değil, aynı zamanda bir devlet başkanı, siyasi bir lider olarak ortaya konduğu söylenebilir.<sup>53</sup> Bilhassa hicretle birlikte oluşan yeni şartlar, Mekke'deki durumun aksine Hz. Peygamberin siyasi kişiliğini ve kuruluş halindeki bir devletin başkanı olma vasfını ön plana çıkarmaya, böylece O'nun dinî rehberliği yanında siyasi liderliği de önem taşımaya başlamıştı.<sup>54</sup> Medine'deki mescid de ilk zamanlarda, müslümanlar için bir ibâdet mahalli olmanın yanında, onların toplantı yeri, eğitim-öğretim merkezi, mahkeme salonu, ordugâh, hastahane, hapisane, misafirhane ve nihayetinde bir devlet idare merkezi olarak vazife görmektedir.<sup>55</sup>

Dört Halife döneminde mescidin bu girift fonksiyonu devam etti. Hz. Peygamberin minberi ise, mescidin devlet yönetiminin merkezi olduğu ilk dönemlerde tıpkı daha önceleri olduğu gibi müslüman toplumun idarî, askerî ve siyasi meselelerinin konuşulduğu bir yer olmakla birlikte, aynı zamanda Halifelerin halktan biat aldıkları yerdi.<sup>56</sup> Minberin devam eden tarihi süreçte saltanat alametlerinden biri olarak kabul edilmesinde Hz. Peygamber ve Dört Halife dönemindeki bu uygulamaların etkisi olduğu muhakkaktır.<sup>57</sup> Özellikle Hz. Ali'nin minberlerde kendisi için dua edilmesini talep etmesi ve bunun uygulamaya geçirilmesi câlib-i dikkattir.<sup>58</sup> Ancak, müslüman toplum arasında siyasi/idarî anlaşmazlıklarda minberin kullanımı, bir başka ifadeyle iç siyasette ve politik hayatta araçsallaşması, tespitimize göre Emevîlerin kurucusu Muâviye dönemine tekabül etmektedir. Bu hususu biraz açmak istiyoruz.

Muâviye iktidara gelip başkenti Medine'den Şam'a taşıdıktan sonra, 50/670 senesinde Hz. Peygamberin Medine Mescidi'ndeki minberini Şam'a götürme teşebbüsünde bulundu. Ashabtan Câbir b. Abdullah'tan

<sup>53</sup> Baltacı, "İslam Medeniyetinde Cami", 234; Acar, "Minber-i Nebî Hakkında Bazı Notlar", 605.

<sup>54</sup> Ahmet Özel, "Yönetici Peygamber Olarak Hz. Muhammed", *DÎVÂN İlmî Araştırmalar*, 20 (Ocak 2006): 12.

<sup>55</sup> Önkal, "Asr-ı Saâdetde Mescidin Önemi ve Yaptığı Görevler", 49 vd.; Baltacı, "İslam Medeniyetinde Cami", 235 vd.

<sup>56</sup> Bozkurt, "Minber", 30: 101-102.

<sup>57</sup> Nusret Çam, *İslâm'da Sanat, Sanatta İslâm* (Ankara: Akçağ Basım Yayım, 1999), 154.

<sup>58</sup> Pedersen, "Mescid", 8: 44; Corci Zeydan, *Medeniyet-i İslâmiyye Tarihi*, trc. Zeki Megamiz (Dersaadet: İkdâm, 1328), 1: 114.

aktarıldığına göre Muâviye'nin bu hareketi başta Ebû Hureyre olmak üzere Resûlullah'ın ashâbı tarafından hiç hoş karşılanmamış, ayrıca rivayete göre bu esnada güneş tutulması yaşanması veya yüzünün felç geçirmesi sebebiyle bu emelinden vazgeçmiştir.<sup>59</sup> Kendisinden önceki halifeler, minbere Resûl-i Ekrem'in ona yüklediği manayı ve fonksiyonu devam ettirme gayretinde iken, Muâviye'nin kendi iç siyasî icraatlarına bir dayanak olarak kullanmak gayesiyle yeni bir kapı aralamıştır. Dolayısıyla, gerçekten halife böyle bir arzuya kapıldıysa, bunun arkasında yatan gaye iktidarının meşruiyetini güçlendirme çabası olmalıdır. Zira, onun iktidara geldiğinde karşılaştığı en mühim meselelerin başında meşruiyet problemi gelmekteydi.

Birinci emelinden vazgeçen Muâviye, bir başka teşebbüsü neticesinde minberlerin tarihinde bir ilke imza atmayı başardı. Rivayete göre Kâbe'ye ilk defa minber yerleştiren kişi Muâviye'dir. Ezrakî, Ahbâru Mekke'sinde daha önceleri halifelerin ve valilerin Kâbe'de ayakta hutbe irad ettiğini, Muâviye'nin Şam'dan üç basamaklı bir minber getirerek Kâbe'ye yerleştirmek suretiyle bu ilke imza attığını ifade etmektedir. Haberin devamında, bu minberin muhtemelen harap hale geldiği belirtilmekte, Hârun er-Reşîd zamanında Mısır âmili Musa b. İsa'nın dokuz basamaklı büyük ve gösterişli bir minber hediye etmesiyle Kabe'deki eski minber Arafat'a konarak değiştirildiği kaydedilmektedir. Vâsık'ın hilafetinde ise Mekke'ye, Mina'ya ve Arafat'a üç minber ilave edilerek Hârun er-Reşîd zamanında vaz' edilenlerle birlikte hepsinin müellifin zamanına kadar geldiği ifade edilmektedir.<sup>60</sup>

Bekrî, Mekke'deki minberlerin Kabe'nin hazine kısmında muhafaza edildiğini, halifeden bir mektup geldiğinde Mekke idarecisinin bu minberi çıkararak kabe kapısı ile Rüknuşşâmî arasına duvara dayalı olarak kurduğu, daha sonra imamın minbere çıkararak mektubu okuduğunu haber vermektedir. Müellifin bu açıklamasından anlaşıldığı üzere bu ilk minber sabit değil, *seyyar* bir minberdir. Bu minber Mısır'daki Fatimî Halifesi Hâkim Biemrillâh döneminde, Mekke'ye hakim olan ve Ebu'l-Fütûh lakabıyla tanınan Hasan b. Ca'fer el-Alevî zamanında kırıldı. Halifenin gönderdiği bir mektubunda ashaptan bazılarına ve ailelerine ğaliz kelimeler kullanması neticesinde orada hazır bulunanlar tarafından taşlanması esnasında kırılmıştı.<sup>61</sup> Hicaz'da söz konusu tarihlerde hutbeler bir ara Ebu'l-Fütûh

<sup>59</sup> İbnü'l-Fakîh, *el-Büldân*, 80; Semhûdî, *Vefâü'l-Vefâ*, 2: 10.

<sup>60</sup> Ebu'l-Velîd Muhammed b. Abdullah Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, thk. Rüşdî es-Sâlih Mülhîs (Beirut: Dâru'l-Endelüs li'n-Neşr, 1389), 2: 100; Muhammed b. Muhammed Hasan Şürrâb, *el-Me'âlimu'l-Esîra fi's-Sünneti ve's-Sîra* (Beirut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1991), 280.

<sup>61</sup> Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 1: 396-397.

adına okunmaya başladığı, daha sonrasında ise yeniden Hâkim Biemrillâh adına okunmaya devam edildiği anlaşılmaktadır.<sup>62</sup>

Yukarıda ifade edildiği üzere Hz. Peygamberin minberi, mescidin devlet yönetiminin merkezi olduğu ilk dönemlerde hutbe iradından öte birtakım fonksiyonlar üstlenmiş, halifeler bu minber üzerinde biat almaya devam etmiştir. Böylece minber ile iktidar/devlet/hilafet arasında bir irtibat kurulduğunu söyleyebiliriz. Muâviye'nin bu minberi Şam'a götürme teşebbüsünü de bu minvalde değerlendirmek gerekir. Buna göre "minber, Hz. Peygamberin makamını ve İslam devletinin başkentini temsil etmektedir. Öyleyse, başkent neresi ise minber de orada olmalıdır."

Medine tarihçisi Semhûdî'nin Vâkıdî'den naklettiği rivayete göre, Muâviye'den sonra Emevî idarecilerinden bazıları da Hz. Peygamberin minberini Dimeşk'e nakletmek istemişlerdi. Abdümelik b. Mervan, Velid b. Abdümelik ve Süleyman b. Abdümelik dönemlerinde minberin taşınması konusu gündeme gelmiş, ancak her defasında halifeyi uyaran birilerinin araya girmesiyle bu emellerinden vazgeçmişlerdi.<sup>63</sup> Bu da, Muâviye'nin minber üzerinden başlattığı meşruiyet arayışının kendisinden sonra da devam ettiğini göstermektedir. Bu noktada, dile getirilen bu iddiaya itiraz edilebilir. Ancak kaynaklarda yer alan bazı kayıtlar, minberin Emevî devlet ricali nezdindeki anlamına dair, yukarıda ifade ettiğimiz tespiti destekleyen ipuçları sunmaktadır. Örneğin, Abdümelik b. Mervan, 75/695 senesindeki hac esnasında irad ettiği bir hutbede halka hitap etmiş, kendilerine karşı işlenen suçları affettiklerini beyan ettikten sonra şu ikisini hariç tuttuğunu belirtmişti: Bunlardan birincisi savaşa katılmama, diğer ise *تُوبَ عَلَى مَنْبَرٍ* idi. Bu deyim ne anlama geldiğini ise hemen akabinde verdiği örnek açıkça ortaya koymaktadır. Halife, Eşdak adıyla bilinen Ebû Ümeyye Amr b. Saîd b. el-Âs'ın (ö. 70/690) isyanını hatırlatarak onu nasıl bertaraf ettiğini ima etmiştir.<sup>64</sup> Böylece Eşdak'ın isyan ederek Şam'ı işgal etmesini, "minbere başkaldırma" deyimiyile ifade etmiş, bir başka ifadeyle minber, başkent ve merkezî otoritenin sembolü olarak kabul edilmiştir.

Minberin Emevîler döneminde iktidarı temsil eden bir manaya kavuşmasına işaret eden kayıtlardan bir diğeri, dönemin önde gelen devlet adamı ve komutanlarından olan Kuteybe b. Müslim'in öldürülmesi nedeniyle

<sup>62</sup> Ebu Ya'lâ Hamza İbnü'l-Kalânîsî, *Zeylû Târihî Dimaşk* (Leiden, 1908), 62 vd.; Cemâlüddin İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-Zâhira fî Mülûki Mısr ve'l-Kâhira*, nşr. Vizâratü's-Sekâfe (Mısır: Dâru'l-Kütüb, 1963), 4: 214.

<sup>63</sup> Semhûdî, *Vefâü'l-Vefâ*, 2: 10.

<sup>64</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 9: 64.

Abdurrahman b. Cumane el-Bahilî'nin söylediği ağıtın şu son beyitidir:

فَبِعَرْنَا نُصِرَ النَّبِيُّ مُحَمَّدٌ  
وَبِنَا تَتَبَّتْ فِي دِمَشْقِ الْمَنِيرِ

“Bizim izzetimizle Muhammed (sav) muzaffer oldu,  
Yine bizim sayemizde Şam’da minber yerinde durdu.”<sup>65</sup>

Beyitte şair, ‘minber yerinde durdu’ ifadesiyle Şam yönetiminin yani Emevî iktidarının kendi kabileleri sayesinde “hükümrân olmaya devam ettiğini” beyân etmektedir. Böylece minber ile iktidar arasında sembolik bir ilişki kurmuş olmaktadır.<sup>66</sup>

Becker’in minberin hükümdar veya hakim kürsüsü vaziyetinden alelaide minber haline gelme tarihini Emevi saltanatının sonları olarak kabul etmesi,<sup>67</sup> bu örneklerden de anlaşıldığı üzere isabetli değildir. Zira, daha Emevî iktidarının ilk yıllarında Muâviye tarafından minberden ayrı olarak ilk defa taht edinme yoluna gidilmişti. İbn Haldun’un belirttiğine göre Muâviye, şişmanlamasından dolayı çektiği sıkıntıdan bahsetmiş ve çevresindekilerden bir taht edinmek hususunda mücade istemişti. Müellif, onun başlattığı bu geleneğin diğerleri tarafından da takip edildiğini, böylece taht edinmenin İslam devlet geleneğinde hükümdarlığın sembollerinden biri haline gelerek Abbâsîler, Muvahhidler ve diğer İslam devletlerindeki hükümdarların, kiserlerin ve kayserlerin görmedikleri kadar görkemli tahtlara oturduklarını belirtir.<sup>68</sup> Dolayısıyla ortaya çıkışları birbirine yakın tarihlere tekabül eden “asıl” taht dururken minberin “hükümdar tahtı” olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Özellikle batılı araştırmacıları böyle bir düşünceye sevkeden şey, minberin Hz. Peygamberden sonraki siyâsî ve idârî fonksiyonlarının tam olarak kavranamamış olmasıdır.

Diğer taraftan, Emevîlerden sonra Abbâsîlerde, Selçuklularda ve hatta burada örneklerine işaret edileceği üzere Osmanlılar zamanında dahi

<sup>65</sup> Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu’t-Taberî (Târîhu’l-Rusûl ve’l-Mülûk)*, thk. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhîm, 2. Bs (Mısır: Dârü’l-Meârif, ts.), 6: 521; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, 9: 168.

<sup>66</sup> Minberin şiirlerde kullanılan sembolik anlamına dair bir diğer örneğe, Osmanlı döneminde rastlamaktayız. Türk dinî mûsikisi bestekârlarından ve zâkirlerden olan Zâkirî Hasan Efendi’nin (ö. 1032/1623) pençgâh makamındaki şûgullerinden biri: “Şefû’l-halkı fi’l-mahşer / Muhammed sâhibü’l-minber” beytiyle başlamaktadır. Kanaatimize göre, şairin Hz. Peygamberi ‘minberin sahibi’ olarak tavsif etmesi, minber kavramına yüklenen ve burada ortaya koymaya çalıştığımız sembolik anlamın göstergelerinden birisidir.

<sup>67</sup> Diez, “Minber”, 8: 336.

<sup>68</sup> Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn Hadramî, *Mukaddime*, trc. Halil Kendir (Ankara, 2004), 1: 349 vd.

minberin siyâsî ve idârî fonksiyonlarından tamamen arınmış, alelade bir minber haline gelmesi de söz konusu değildir. Minberin Emevîler döneminde kazandığı sembolik anlam ve fonksiyon, bir şekilde daha sonraki tarihlerde de devam etti. Bunun göstergelerinden bir tanesi, Abbâsîler döneminde, Emevîlerde olduğu gibi halifeye biatın minber üzerinde yapılmaya devam edilmesidir. Nitekim Hârûn er-Reşîd 170 Rebiulevvel/786 Eylül ayının ortasında Cuma gecesi halife olurken, Yahya b. Halid b. Bermek'i vezirliğe, Yusuf b. Kasım b. Sabih'i de inşa katipliğine tayin edilmiş ve halifeye biat Îsâbâd'daki minber üzerinde alınmıştı.<sup>69</sup> Aynı şekilde, Mu'tez hilafetten feragat ettiğinde Mühtedî Billah'a "havastan" sonra "avam" tabakası da minber üzerinde biatlarını sundular.<sup>70</sup> Bu ifadeden anlaşıldığı kadarıyla seçime katılan meclis, halifenin elini bizzat tutarak biat etmekte; sıradan halk ise minbere çıkan halifeye biatlerini topluca bildirmektedirler. İlerleyen tarihlerde İslam topraklarının genişlemesi neticesinde minber konulan her camide Cuma namazı kılınmaya başlanınca bu minberlerde okunan hutbelerde devlet başkanının adı, unvanı ve lakapları zikredilerek dua edilir hale gelmiştir. Bu uygulama, o hutbenin okunduğu şehir halkının devletin başındaki idareciye bağlılığını ve iktidarını tasdik ettiklerini de gösterirdi. Böylece hutbe, İslam devletlerinde hükümrânlık alâmetlerinden birisi olarak kabul edilmiştir.<sup>71</sup>

Devlet başkanının seçiminde olduğu gibi, iktidar kavgaları ve isyan hareketlerinde de minberler toplumla iletişimin en güçlü ve etkili araçları olmaları hasebiyle tarih boyunca kullanılmışlardır. Bu hususa dair kaynaklarda birçok örneğe rastlamak mümkündür. Bunlardan biz, minbere yüklenen sembolik anlamın ve icra ettiği fonksiyonların açıkça görülebilmesi maksadıyla, farklı tarih ve coğrafyalara ait tespit edebildiğimiz birkaçına yer vermek istiyoruz.

Emevîlere karşı isyan eden Muhtar es-Sekafî, Kûfe'yi ele geçirdiği esnada bir ara İbn Zübeyr'in itaatına girmiş ve Cuma günlerinde Kûfe Camisi'ndeki minberde insanları İbn Zübeyr'e biata davet etmişti.<sup>72</sup>

Hâris b. Süreyc, Horasan'ın o dönemki merkezi olan Merv'e bir süre hakimiyeti esnasında burada namaz kılmış, Nasr b. Seyyâr kendisine eman verdikten sonra adamları propaganda yapmak için Merv mescitlerini

<sup>69</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 10: 160.

<sup>70</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 11: 17.

<sup>71</sup> Akın, "Tarihi Süreç İçerisinde Cami Ve Fonksiyonları Üzerine Bir Deneme", 196.

<sup>72</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 8: 290.

kullanmışlardı.<sup>73</sup>

Hârun er-Reşîd'den sonra oğullarından Emîn halife seçilmişti. Kardeşleri Kasım ve Me'mûn ise, halifeden sonra veliahtlar olarak hutbelerde anılmaktaydılar. Ancak Emîn'in kendisinden sonra oğlunu veliaht tayin etme arzusu sebebiyle kardeşler arasında çıkan iktidar mücadelesinin arefesinde, halife Emîn 194/809-810 senesinde kardeşi Kâsım'ı başında bulunduğu el-Cezîre ve Suğûr'dan azlederek veliahtlıktan çıkardı. Diğer veliaht olan kardeşi Me'mûn'a da minberlerden dua etmeyi yasakladı. Onun yerine memleketteki tüm minberlerden oğlu Mûsâ adına hutbe okuttu. Me'mûn kendisinin azledildiğini anlaması üzerine Emîn'in adını diğer bir bağımsızlık ve iktidar sembolü olan paraların üzerinden kaldırttı.<sup>74</sup>

Mu'tasım, kardeşi Me'mûn'un oğlu Abbas'ı iktidardan uzaklaştırmak için, onu ileri gelen adamlarıyla birlikte yakalatarak ortadan kaldırdı. Ardından, Abbas'a "lanetli" adını vererek minberlerde lanet okunmasını emretti.<sup>75</sup>

Abbâsîlere isyan eden Yakup b. Leys es-Saffâr es-Sicistânî (ö. 265/879), hakimiyet kurduğu Sistan topraklarındaki minberlerde kendi adına hutbe okutmaktaydı. Dahası, Sefernâme yazarı Nasır-ı Hüsrev, yaklaşık iki asır sonra onun ismini Doğu Denizi kıyılarında olduğunu belirttiği Mihrûbân adlı büyük bir şehirde yer alan Cuma Caminin minberinde gördüğünü söylemektedir.<sup>76</sup> Sistan bölgesinde hüküm sürdüğü bilinen Yakub'un, bu kadar uzak mesafede yer alan bir şehirde ismine rastlaması, müellifin de dikkatini çekmiş olmalıdır. Adı geçen minber üzerinde isminin yer aldığı ifade edilmesi de konumuz açısından vurgulanması gereken dikkate değer bir diğer ayrıntıdır. Bu tarihten daha önceki zamanlarda minberler üzerinde iktidar sahiplerinin isimlerinin yer aldığı dair herhangi bir malumata sahip değiliz. Belki de bu tarihi kayıt, ilklerdendir. Bu konu şimdilik müphemdir ve araştırmaya ihtiyaç duymaktadır. Ancak, minberler üzerine sultanların isminin yazılması, saltanat sembollerinden birisi haline gelmiş olup, bu adetin uzun asırlar devam ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim daha önce kitabelerine yer verdiğimiz Divriği Ulu Camii ile Beyşehir

<sup>73</sup> Taberî, *Târîh*, 7: 333; Recep Uslu, *Hicri I-II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi* (Basılmamış Doktora Tezi, Uludağ Ü. S.B.E., 1997), 148.

<sup>74</sup> Ahmed b. Ebû Ya'kûb b. Cafer b. Vehb İbnu Vâdih el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, thk. Abdü'-Emîr Mehenâ (Beyrut, 2010), 2: 436; Ebû Abdullah Muhammed b. Abdûs Cahşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâu ve'l-Küttâb*, thk. Mustafa es-Sakâ v.dğr. (Kahire: Matbaatü Mustafa Elbânî el-Halebî ve Evlâdühü, 1938), 292.

<sup>75</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 10: 289.

<sup>76</sup> Ebû Muîn Nâsır b. Hüsrev b. Hâris el-Kubâdiyânî el-Mervezî, *Sefernâme*, thk. Yahyâ el-Haşşâb (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Cedîd, 1983), 152.

Eşrefoğlu Camii minberlerinde inşa edilmelerini sağlayan, dönemin devlet ricalinin isimlerinin yazılı olduğunu görmüştük. Benzer şekilde, Konya Alaaddin Camii minberi üzerinde Sultan I. Mesud'un ve II. Kılıçarslan'ın isimlerinin yazılı olduğunu biliyoruz.<sup>77</sup>

XI. asrın ortalarında, Yemen'de iktidar mücadelesine girişen Nâsır-Lidînillâh Ebü'l-Feth ed-Deylemî (ö. 444/1052), bölgenin kuzeyindeki minberlerde adına hutbe okutmaktaydı. Bir ara başkent San'a'yı da zaptetmeyi başardı. Ancak, İmam Hüseyin el-Mehdî'nin kardeşi ve bir Zeydî fırkasının lideri olan Ca'fer b. Kâsım el-İyânî daha önce biat etmesine rağmen sonraları isyan etmiş, bu sebeple Ebü'l-Feth San'a'yı terk etmek zorunda kalmıştı. Bu esnada şehirdeki minberlerde kendi adına okunan hutbelerden adı çıkarıldı. Verdiği mücadele esnasında mütemediyen elinde tuttuğu şehirlerden çekilmek zorunda kalan Ebü'l-Feth ed-Deylemî, sonunda Necdülcâh denilen yerde Ali b. Muhammed es-Suleyhî'ye bağlı kuvvetlere yenilerek 70 taraftarıyla birlikte öldürüldü.<sup>78</sup>

Selâhaddin Eyyübî zamanında, abisi Turanşah komutasındaki ordu tarafından fethedilen Yemen'de, Turanşah bir süre yönetimi üstlendi (569-577/1173-1181). Ondan sonra diğer kardeşi Seyfü'l-İslam Tuğtekin yönetime geçti (577-593/1181-1196). Onun ölümünden sonra da asıl adı Ebül-Fida İsmail b. Tuğtekin b. Eyyüb b. Sadi olan ve babasından dolayı İbn Seyfü'l-İslam adıyla tanınan el-Melikü'l-Mü'iz İsmail (593-598/1196-1201) üstlendi. Ancak seleflerinin aksine, Bağdat'taki halifenin otoritesini kabul etmeyerek halifelik iddiasında bulunmuş, İmam el-Hâdî Bi-Nûrillâh lakabını takınmıştı. Kendisi, halifelik iddiasını dile getiren bir şiir yazmış ve bu emelini şiirinde "Bağdat'ı ele geçirip her bir minberinde adına hutbe okutacağını" söyleyerek dile getirmişti.<sup>79</sup>

Selçuklular döneminde Tuğrul Bey ve Alp Arslan'ın vezirliğinde bulunan, Hanefîliğe ve Mu'tezile görüşüne taassup derecesinde bağlı olduğu ifade edilen Amidülmülk Kundurî, Sultan Tuğrul Bey'den Horasan minberlerinde Râfızîlere lanet okutma izni talep etmiş, talebine olumlu yanıt almıştı. Ancak Kundurî, arasının iyi olmadığı Şafîî ve Eş'arîleri de bu hükme dahil ederek minberlerde hepsine lanet okutmaya başlamıştı. Bu yüzden ülkede fitne çıkmış ve pek çok sünnî alim bu süreçte eziyet görmüştü. Örneğin, İmam Kuşeyrî ve Ebü'l-Me'âlî el-Cüveynî gibi şahsiyetler ülkeyi terk

<sup>77</sup> Diez, "Minber", 8: 337.

<sup>78</sup> M. Zeki Duman, "Ebü'l-Feth ed-Deylemî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 319.

<sup>79</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 12: 271.



etmek durumunda kalmışlardı. 450/1058 senesinde Amidülmülk Kundurî, Alp Arslan tarafından yaklaşık bir yıl Merverrûz hapisanesinde tutulduktan sonra idam edildi. Ancak bu kaotik ortam, Nizâmülmük'ün, 1063'te Selçuklu tahtına geçmesinden sonra Alp Arslan'ı müdahaleye ikna etmesiyle düzelebildi.<sup>80</sup>

Osmanlılar döneminde de minber, siyasî bağımsızlığın ve saltanatın sembolü olarak kullanılmaya devvam edildi. Buna dair bir örneğe Vahhâbîlerin 1800'lerin başlarında Mısır'da başlattıkları isyanda rastlanılmaktadır. III. Selim'in (1761-1808) padişahlığının son zamanlarına denk gelen bu tarihlerde, Vahhâbiler padişahın adını Mısır'daki minberlerde okunan hutbelerden kaldırmış, Süveyş limanını istila ederek deniz ticaretini engellemeyi başarmışlardı. Bu sebeple bölgede erzak sıkıntısı çekilmiş, Mısır'dan İstanbul'a ve diğer bölgelere gönderilen zahire de kesilmişti.<sup>81</sup>

Buraya kadar, minberin farklı tarihlerde ve dönemlerdeki siyasî mücadelelerde kullanımına örnekler vermiş olduk. Elbette bu tarihî süreçte daha başka örneklerinin de bulunuyor olması muhtemeldir. Ancak kronolojiye dikkat ederek verilen bu örneklerin minberin bahse konu fonksiyonunun devamlılığını göstermesi bakımından yeterli olduğu kanaatindeyiz. Minberin sembolik anlamından devletler arası ilişkilerde de kimi zaman yararlandığı söylenebilir. Örneğin, Emevîler devrinde Semerkant seferlerinden birisi esnasında Türklerin, Emevî valisi ve komutanı Kuteybe'ye barış teklif etmeleri üzerine yapılan anlaşmada; onların müslüman askerlerin şehri terk etmeleri gibi şartlarına karşılık, Kuteybe diğer şartların yanında Semerkant'ta bir mescit yapılarak içinde hutbe için bir de minber inşa edilmesi şartını eklemiştir.<sup>82</sup> Elbette o, öne sürdüğü bu şartla şehirdeki müslümanların ibadet ihtiyaçlarının karşılanmasını sağlamasının yanında, sembolik de olsa kendi adına inşa edilen minber ve okunan hutbe ile otoritesinin kabul edilmesini sağlamak gayesini de gözetmiş olmalıdır. Ayrıca bu minber, daha başka örneklerini de göreceğimiz üzere, kendisine ait bir ideali ve devletin izleyeceği siyaseti ifade eden bir sembol durumundadır.

<sup>80</sup> Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Muhammed b. Ömer, *el-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer* (Mısır: el-Matbaatü'l-Hüseyniyye el-Mısıryye, ts.), 2: 184; Zeynüddin İbnü'l-Verdî, *Târîh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996), 1: 524; Detaylı bilgi ve değerlendirmeler için bk. Ahmet Ocağ, *Selçuklular'ın Dinî Siyaseti (1040-1092)* (İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı, 2002), 59 vd.

<sup>81</sup> Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri (CDA), *Hatt-ı Hümâyûn Tasnifi (HAT)*, 94/3824 (H-20-07-1220).

<sup>82</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 9: 85-86.

Muktedir döneminde Bulgar kralı Yıltavâr (Elteber) ve ailesi müslüman olmuş, daha sonra bir elçi göndererek halifeden dini öğretecek birilerini, bir cami yaptırılarak minber nasbedilmesi suretiyle halkın irşad edilmesini, kendisi için de muhaliflerinden korunmak amacıyla bir kalenin yaptırılmasını talep etmişti. Rivayetin devamında kralın tüm taleplerinin yerine getirildiği kaydedilmektedir.<sup>83</sup> Bahse konu caminin inşa edildiği ve içerisine bir minberin kurulduğu, ayrıca İbn Fadlan'ın orada dinlediği bir hutbede karşılaştığı yanlış ifadeleri düzeltmesinden de anlaşılmaktadır. İbn Fadlan, imamın hutbeye "Allahım! Bulgar Meliki, Yıltavâr Melik'e iyilikler ihsan eyle" diye başlaması üzerine imama "Allah'tır Melik olan, minberde bu isimle ondan başkası anılmaz. Efendiniz Emîrümü'minîn, Doğu'da ve Batı'daki minberlerde kendisi için şöyle denilmesini ister: Allahım! Kulun ve halifen Ca'fer el-İmam el-Muktedir Billah Emîrümü'minîn'e iyilikler ihsan eyle" diyerek düzeltmesini ister.<sup>84</sup>

Eyyübiler devrinde, Bizans imparatoru gönderdiği bir mektupta, Alman hükümdarının haçlı seferleri esnasında topraklarından geçmesine izin verdiğinden ve yaptığı kötülüklerden ötürü Sultan Selahaddin'den özür diliyor ve onun kendi rızası olmaksızın ülkesinden geçtiğini, askerlerinin çokluğu sebebiyle ona karşı koyamadığını bildiriyordu. Sultan Selahaddin, özrünü kabul ettiği imparatorun bunun karşılığında Kostantiniye'de bulunan müslümanlar için Cuma günleri Cuma namazı kıldırılmasına ve hutbe okutulmasına imkân tanınmasını istedi. Bu amaçla elçilerle bir minber ve beraberinde bir de hatip gönderdi. Elçiler, hatip ve minber, şehre oldukça gösterişli bir törenle girmiş, görenlerin hafızasında uzun yıllar yer etmişti. Kostantiniye'de bu tarihten itibaren Abbâsî halifesi adına hutbe okunmaya başlandı. Şehirdeki Müslüman tüccar, esir ve yolcular da hutbe okunan bu camide toplanıp ibadetlerini yerine getirmeye başladılar.<sup>85</sup>

Selahaddin Eyyübi döneminde minberin kazandığı sembolik anlamına uygun bir başka icraatı, babası Nureddin'in yaptırdığı minberi Kudüs'e taşımasıdır. Rivayete göre, Nureddin Mahmud, Kudüs'ün fethedilmesini arzuluyordu. Bu gayesinden dolayı marangozların birkaç sene üzerinde çalışarak ancak ortaya çıkardıkları harikulade bir minber yaptırmış idi. Fakat o, şehir fethedilmeden önce vefat etti. Oğlu Selahaddin Kudüs'ü fethedince

<sup>83</sup> Ahmed b. Fadlân b. el-Abbâs İbn Fadlân, *Rihletü İbn Fadlân ilâ bilâdi't-Türk ve'r-Rûs ve's-Sekâlibe* (Abudabi: Dâru Süveydâ, 2003), 39; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1: 486.

<sup>84</sup> İbn Fadlân, *Rihletü İbn Fadlân ilâ bilâdi't-Türk ve'r-Rûs ve's-Sekâlibe*, 78.

<sup>85</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 12: 337.

minber oraya taşındı.<sup>86</sup> Mir'âtü'z-zaman müellifi, Minberle birlikte bir de mihrabın yaptırıldığını, Selahaddin Kudüs'ü fethedince minberin oraya taşındığını ancak mihrabın Halep Camii'nde kaldığını haber vermektedir.<sup>87</sup> Bu hâdise, Ebû Şâme'nin ifadesiye, Nureddin'in bir kerameti olarak tarih sahnesindeki yerini almış, müslümanlar tarafından kendisine bu ulvî emeli için rahmet dileme, oğluna da İslam'a yardımı ve zaferinden dolayı duada bulunma vesilesi olmuştur.<sup>88</sup> Tarihin bize sunduğu bu örnekler ışığında tekrar vurgulamak gerekirse; uluslararası ilişkilerde kullanılması ve siyasî bir sembol olmasının yanında, tarihte minberler müslüman bir liderin/devletin ideailinin sembolleşmiş halini temsil eden bir mahiyete de kavuşmuşlardır.

### C. Coğrâfî Terminolojide Minber

Minberin, gerek camilerin tarihi gelişim süreçlerinde, gerekse müslüman toplumların idarî ve siyasî hayatlarında icra ettikleri fonksiyonlar ve bunun bir neticesi olarak onlara yüklenen sembolik anlamın yansımalarından birisine, İslam coğrafya ilminde rastlanmaktadır. Müslüman coğrafyacılar, eserlerinde şehirleri tasvir ederlerken o şehirde minberin bulunup bulunmadığına, varsa sayısına ve buldukları yerin ismine yer vermektedirler. Müelliflerin şehrin sahip olduğu hususiyetler arasında minberleri de zikretmelerinin gelişigüzel olmayıp bir amaca matuf olması gerektiği muhakkaktır. Bu nedenle, İslam coğrafyacılarının eserlerinde yer verdikleri şehir tasvirlerini tetkik etmek suretiyle minberin coğrafya ilminde kazandığı terminolojik anlamı kavramanın mümkün olduğunu düşünüyoruz. Aşağıda minber sayısının fazlalığı ile öne çıkmış bazı şehirlere ait örnekler üzerinden konuyu açmak istiyoruz.

Horasan'ın büyük şehirlerinden olan Belh, Ya'kûbî'nin kaydettiğine göre çok da büyük olmayan şehirlerinde kırk yedi adet minbere sahipti. Müellif bu bilgiden sonra Belh'e bağlı olan ve kendisinde minber bulunan şehirlerin tamamının ismine yer vermektedir.<sup>89</sup>

Istahrî, yine Horasan'ın dört büyük şehirden olan Merv'i tasvir ederken şehirde çok eski zamanlardan kalma (kadîm) ve yeni vaz' edilen (hadîs) minberler olduğunu belirtir. Ardından şehrin merkezinde iki tane,

<sup>86</sup> İzzüddîn Ebi'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beyrut, 1997), 10: 37; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 12: 326.

<sup>87</sup> Ebû'l-Muzaffer Şemsüddin Yusuf Kızıoğlu Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zâmân fi Târîhi'l-A'yân* (Dimeşk: Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye, 2013), 21: 211.

<sup>88</sup> Ebû Şâme Ebu'l-Kâsım Şihâbüddin, *er-Ravzateyn fi Ahbâri'd-Devleteyni'n-nûriyye Ve's-Selâhiyye*, thk. İbrahim ez-Zîbak (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 3: 393.

<sup>89</sup> Ya'kûbî, *el-Büldân*, 117-121.

şehre bağlı yerleşimler olan Küşmeyhân, Hürmüzferra, Senc, Cîrenc, Dandanakân, Karîneyn, Bâşân, Harak ve Sûsekân yerleşimlerinin her birinde birer minber bulunduğunu ifade etmektedir.<sup>90</sup> Böylece şehrin toplam on bir adet minberi olduğu anlaşılmaktadır.

Buhara, dış surları içerisinde beş, dışında ise altı ayrı “medîne”ye sahip bir şehir olup her bir medînesinde birer minber bulunmaktaydı. Buhara'nın bu medînelerinden Tavâvîs adı verileni, “şehrin en büyük minberi” şeklinde tarif edilmektedir.<sup>91</sup> Bu ibare, kavramın kazandığı terminolojik manaya işaret etmektedir.

İbnü'l-Fakîh'in belirttiğine göre Kirmân, küçük büyük kırk beş minbere sahipti.<sup>92</sup> Müellifin her bir yerleşim birimini ifade etmek için medîne yerine doğrudan minber kavramını kullanması, artık minberin medîneyi temsil eder hale geldiğinin göstergelerinden birisidir.

Yukarıda verilen örneklere bülân, coğrafya ve seyahat türü kaynaklardan sayısız örnek daha eklemek mümkündür. Coğrafya müelliflerinin minber kavramına yer verdikleri ibareler incelendiği vakit, müelliflerin minberleri kaydederken şehirlerin “medîne” olarak tavsif ettikleri yerleşim birimlerinde yer aldıklarına işaret ettikleri görülmektedir. Bir başka ifadeyle, bir yerleşim yerinde minber olması, İslam corrafyacılarının nazarında o yerleşim biriminin “medîne” olarak tasvir edilmesine bir delil olarak kabul edilmiştir. Kavramın yüklenmiş olan bu fonksiyonuna dair herhangi bir açıklama, tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece Makdisî tarafından dile getirilmektedir. Müellif, Beykend şehrinden bahisle bu bölgede yer alan köylerin oldukça büyük olduğunu belirtmekte, bu köylerin şehir olarak tavsif edilmeleri için gerekli şartlardan eksik olan tek şeyin buralarda “bir cami bulunmaması” olduğunu açıkça belirtmektedir.<sup>93</sup> Yine müellif, Horasan'da Afrâve (veya Ferâve) adlı büyük bir Ribat'tan bahsederken minber dışında bir şehrin sahip olması gereken unsurların tamamına sahip olduğunu söyler.<sup>94</sup> Aynı müellif, eserinde Mısır topraklarını anlatırken ismine yer verdiği şehirlerin neden az olduğunu, minber kavramına müracaat ederek açıklamakta ve “halkı Kıptî olduğu için ve bizim ilmî görüşümüze göre bir yer ancak bir minberle şehir olduğu için”

<sup>90</sup> İstahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik*, 263.

<sup>91</sup> “وهي أكبر منبر لها”. İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 2: 489.

<sup>92</sup> İbnü'l-Fakîh, *el-Büldân*, 414.

<sup>93</sup> Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 282.

<sup>94</sup> لا يعوزه من أسباب المدن غير المنبر. Bk. Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 320 (13 nolu tahkik dipnotu).

Mısır bölgesindeki şehirlerin sayısını az tuttuğunu belirtir.<sup>95</sup>

Görüldüğü üzere, bir yerleşim biriminde Cuma camisinin bulunması, dolayısıyla bir minberin vaz'/nasb edilmiş olması, o yerleşim biriminin "medîne" olarak kabul edilmesi için bir delil olarak kabul edilmektedir. Minber kavramını kullanım şekillerinden, diğer coğrafyacıların da bu kavrama tıpkı Makdisî gibi bir anlam yükledikleri açıkça görülebilmektedir. Bu husus aynı zamanda, caminin İslam şehirlerinde oynadığı rol ile yakından ilişkilidir ve minberin İslam idarî hayatının bir unsuru kabul edildiğini de ortaya koymaktadır.

Soğd bölgesi hakkında bilgi veren coğrafya müellifleri, bölgenin "en büyük minberinin" Semerkant olduğunu, daha sonra Keş, sonra Nesef, sonra Keşâniyye diye devam ettiğini haber vermektedirler.<sup>96</sup> Benzer şekilde İdrîsî, Berka şehrini tasvirinde buranın "Mısır'dan Kayravan tarafına gitmek isteyenler için konaklayacakları *ilk minber*" olduğunu ifade eder.<sup>97</sup> Bu kayıtlardan anlaşıldığı üzere, bir bölgenin gerek fizikî gerekse idarî manada büyük ve merkezî şehrini ifade etmek için minber kavramından yararlanılmış olmakta, kavramın söz konusu şehirlerin her birini temsil ettiği anlaşılmaktadır. Bu, kelimenin artık yerleşim biriminin bütününe ifade etmek için kullanılabilir hale geldiğine işaret eden en güzel örneklerden biridir.

Müelliflerin tasvir ettikleri şehirlerdeki minberlere atıfta bulunmalarındaki gayelerden bir diğerine, İstahrî'nin Horasan'ın Maveraünnehir'e iki geçiş noktasından birisi olan Amül'den Deylem taraflarına giden yolu tarif ederken rastlamaktayız. Müellif, Amül'den giden biri kısa diğeri uzun iki yoldan bahsetmekte, neden uzun yolu tercih ettiğini ise "orada iki minber bulunduğu için" tercih ettiğini ifade ederek açıklamaktadır.<sup>98</sup> Dolayısıyla müelliflerin eserlerinde şehirlerin minberlerine detaylıca yer vermeleri aynı zamanda, bu eserlerin yazılış amaçlarına uygun olarak, gerek belirtilen güzergah üzerinden seyahat edecek müslümanların ibadetlerini rahatça yapabilecekleri şehirlerden geçmelerini sağlamak, gerekse halkın çoğunluğu müslüman olan yerler olduklarından dolayı yol güvenliği açısından daha emniyetli olanlarına işaret etmek gayesine matuftur. Çünkü minberin nasb/vaz' edildiği bir yerleşim birimi, orada müslüman halkın çok olmasının yanında, bir İslamî idarenin ve

<sup>95</sup> ولم تكثر مدائن مصر لان أكثر أهل السواد قبض ولا مدينة في قياس علمنا هذا إلا بمنبر 93.

<sup>96</sup> Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 269; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 3: 409.

<sup>97</sup> Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh el-İdrîsî, *Nüzhetü'l-Müşâtâk fi İhtirâki'l-Âfâk* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1409), 1: 310.

<sup>98</sup> İstahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik*, 217.

nizamın varlığına da işaret eder.

### **Sonuç**

İlk numunesi Hz. Peygamber tarafından teşkil edilen minber, sahip olduğu dinî, idarî ve siyasî fonksiyonlarını asırlar boyunca korumuş, zaman içerisinde birtakım değişimler yaşamıştır. Bunlardan en başta geleni hiç şüphesiz, Emevîlerin kurucusu Muâviye b. Ebî Süfyan'ın minberi iktidarının meşruiyetine bir dayanak olarak kullanma girişimidir. Emevîlerle birlikte minberler İslam coğrafyasında yaygınlık kazanmış, siyasî iktidarın birer sembolü olarak kabul edilmeye başlanmış, bunun neticesinde gerek iktidar mücadelelerinde gerekse sayısız isyanda kendilerinden sonraki dönemlerde de kullanılan birer araç ve sembol haline gelmişlerdir. Tarih buna dair, Emevîlerden Osmanlılara kadar burada zikredilen ve daha başka birçok örneği barındırmaktadır.

Minberin siyasî/idarî otoriteyi temsil eden bir hüviyete kavuşmasının yansımalarından bir diğeri, yeni kurulacak olan Cuma camilerine veya sadece beş vakit namazın kılındığı mescitten Cuma ve bayram namazlarının kılındığı camiye dönüştürülecek olanlarına *minber nasbının/vaz'ının* devlet eliyle veya izniyle gerçekleştirilmeye başlanmasıdır. Fethedilen şehirlerde teşkil edilecek olan Cuma camilerine minber gönderme adeti de bu minvalde değerlendirilmelidir. Bunda, dönemin Hanefî mezhep imamlarının konjonktürel sebeplerle “sultanı” yani devletin/otoritenin varlığını ve iznini Cuma namazının şartlarından birisi olarak kabul etmelerinin de rolü bulunmaktadır. Söz konusu uygulama, yakın zamanımıza kadar etkileri hissedilecek şekilde asırlar boyunca varlığını devam ettirmiştir.

Minber, ilk dönem müslüman coğrafyacılar tarafından şehirlerin tasvirinde kullanılmış, böylece İslam coğrafya ilminde terminolojik yeni bir anlam kazanmıştır. Buna göre minberler, bir yerleşim biriminin “medîne/şehir” olarak tavsif edilmesi için gerekli şartlardan biri kabul edilmiş, zamanla coğrafya yazımında şehirlere bağlı yerleşim birimleri belirtilirken “minber” kavramı ile birlikte zikredilir hale gelmiştir. Yine o şehre bağlı birimlerin sayısı da minber adedi zikredilmek suretiyle ifade edilmiştir. Minberin bu mana ile terminolojiye girmesi, Hz. Peygamber döneminden itibaren İslam siyasî ve idarî hayatında oynadığı rol ve bu sahada kazandığı sembolik anlamın yanında, başta Hanefiler olmak üzere bazı İslam mezheplerinin Cuma namazını devletin iznine bağlaması ve namazın kılınacağı yerin şehir hüviyetinde olması şartı ile doğrudan ilgilidir.

Son olarak, coğrafyaya dair telifatta bir yerleşim birimindeki minberin varlığına işaret edilmesi, tüccârlar ve seyyâhlar gibi bu tür eserlerden

---

istifade eden kesimler için gerek Cuma namazı gibi toplu halde yapılması gereken ibadetler alanında kolaylık sağlaması, gerekse İslamlaşmanın henüz tam olarak tamamlanmadığı dönemlerde yol güvenliği için bir rehber vazifesi görmüştür.



#### KAYNAKÇA

- ACAR, Abdurrahman. "Minber-i Nebî Hakkında Bazı Notlar". *Diyanet İlmi Dergi*. Peygamberimiz Hz. Muhammed (SAV) Özel Sayısı (2003): 589-616.
- AĞIRMAN, Mustafa. *Hız. Muhammed Devrinde Mescid Ve Fonksiyonları*. 2. Bs. Ravza Yayınları, 2010.
- AKIN, Ahmet. "Tarihi Süreç İçerisinde Cami Ve Fonksiyonları Üzerine Bir Deneme". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/29 (2016): 177-209.
- APA, Gülay. "Erken Dönem Osmanlı Selâtin Cami Minberleri". *İSTEM*. 11 (2008): 249-277.
- BALTACI, Cahid. "İslam Medeniyetinde Cami". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 3 (1985): 225-241.
- BEKRÎ, Ebû Ubeyd. *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1992.
- BOZKURT, Nebi. "Minber". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. XXX: 101-103. İstanbul, 2005.
- CAHEN, Claude. *Osmanlılardan Önce Anadolu*. Trc. Erol Üyepazarcı. 2. Bs. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2002.
- CAN, Yılmaz. "Minberin Cami Mimarisine Katılımı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/2 (2008): 9-30.
- CAN, Yılmaz. *İslâmın Kutsal Mabetleri*. 2. Bs. Samsun: Sidre Yayınları, 1999.
- CAHŞİYÂRÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdûs. *Kitâbü'l-Vüzerâu ve'l-Küttâb*. Thk. Mustafa es-Sakâ-İbrahim el-Ebyârî-Abdülhafız Şiblî. Kahire: Matbaatü Mustafa Elbânî el-Halebî ve Evlâdühû, 1938.
- ÇAM, Nusret. *İslâmda Sanat, Sanatta İslâm*. Ankara: Akçağ Basım Yayım, 1999.
- DİEZ, Ernst. "Minber". *İslam Ansiklopedisi*. 8: 335-337. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1979.
- DÖNDÜREN, Hamdi. "Cuma Namazı Ve Kılınma Şartları". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987): 141-150.

- DUMAN, M. Zeki. "Ebü'l-Feth ed-Deylemî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10: 319. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- EBÛ ŞÂME, Ebu'l-Kâsım Şihâbüddin. *er-Ravzateyn fî Ahbâri'd-Devleteyni'n-nûriyye Ve's-Selâhiyye*. Thk. İbrahim ez-Zîbak. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- EBÛ'L-FİDÂ, İmâdüddin İsmail b. Muhammed b. Ömer. *el-Muhtasar fî Ahbâri'l-Beşer*. 4 Cilt. Mısır: el-Matbaatü'l-Hüseyniyye el-Mısıriyye, ts.
- EZRAKÎ, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Abdullah. *Ahbâru Mekke*. Thk. Rüşdî es-Sâlih Mülhîs. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Endelüs li'n-Neşr, 1389.
- GÜNER, Ahmet. "Asr-ı Saadette Mescidler/Camiler ve Fonksiyonları". *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm*. 2. Bs. 3: 209-258. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- İSTAHRÎ, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed. *Mesâlikü'l-Memâlik*. Beyrut: Dâru Sâder, 2004.
- İBN BİBÎ. *el-Evamirü'l-Ala'yye fî'l-Umuri'l-Ala'yye (Selçuk Name)*. Trc. Mürsel Öztürk. 2 Cilt. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1996.
- İBN FADLÂN, Ahmed b. Fadlân b. el-Abbâs. *Rihletü İbn Fadlân ilâ bilâdi't-Türk ve'r-Rûs ve's-Sekâlibe*. Abudabi: Dâru Süveydâ, 2003.
- İBN HAVKAL, Ebü'l-Kâsım Muhammed. *Sûretü'l-Arz*. Beyrut: Dâru Sâder, 1938.
- İBN KESÎR, İmâdüddin Ebü'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. 15 Cilt. Dâru'l-Fikr, 1986.
- İBN ŞEDDÂD, İzzüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali. *el-A'lâku'l-Hatîra Fî Zikri Umerâi's-Şâm ve'l-Cezîra*. Nşr. Y. Abbare. Dımaşk, 1978.
- İBN ŞEMÂİL, Safiyyüddîn Abdülmü'min b. Abdülhak. *Merâsîdü'l-İttılâ' Alâ Esmâi'l-Emkineti ve'l-Bikâ'*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412.
- İBN TAĞRİBERDÎ, Cemâlüddin. *en-Nücümü'z-Zâhira fî Mülûki Mısır ve'l-Kâhira*. Nşr. Vizâratü's-Sekâfe. 16 Cilt. Mısır: Dâru'l-Kütüb, 1963.
- İBN-İ HALDÛN, Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn Hadramî. *Mukaddime*. Trc. Halil Kendir. 2 Cilt. Ankara, 2004.
- İBNÛ'L-ESÎR, İzzüddîn Ebi'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem. *el-Kâmil fî't-Târîh*. Thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. 10 Cilt. Beyrut, 1997.
- İBNÛ'L-FAKÎH, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. İshâk el-Hemedânî. *el-Büldân*. Thk. Yûsuf el-Hâdî. 1 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1416.
- İBNÛ'L-KALÂNİSÎ, Ebu Ya'lâ Hamza. *Zeylû Târîhi Dımaşk*. Leiden, 1908.
- İBNÛ'L-VERDÎ, Zeynüddin. *Târîh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996.
- İDRÎSÎ, Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh. *Nüzhetü'l-Müştâk fî İhtirâki'l-*



- Âfâk. 2 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1409.
- JUNG, Carl G. *İnsan Ve Sembolleri*. Trc. Ali Nahit Babaoğlu. 4. Bs. İstanbul: Okuyan Us, 2009.
- KARAMAĞARALI, Haluk. *Anadolu Beylikler Devri Minberleri*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1955.
- KATİB MERÂKUŞÎ. *el-İstibsâr fî acâibi'l-emsâr*. Bağdâd: Dâru's-Şu'ûni's-Sekâfiyye, 1986.
- KOMİSYON. *İlmihal I (İman ve İbadetler)*. 8. Bs, 2 Cilt. İstanbul: İsam, 2000.
- KUBAN, Doğan. "Anadolu-Türk Şehri: Tarihî Gelişmesi, Sosyal Ve Fizikî Özellikleri Üzerinde Bazı Gelişmeler". *Vakıflar Dergisi*. 7 (1968): 53-73.
- MAKDİSÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*. Thk. M. J. De Goeje. 3. Bs. Kahire: Mektebe Medbûlî, 1991.
- MAKRÎZÎ, Ahmed b. Ali b. Abdülkadir. *el-Mevâ'izu ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hıttati ve'l-Âsâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.
- MÜELLİFİ MEÇHUL. *Hudûdü'l-Âlem Mine'l-Meşrik ile'l-Mağrib*. Thk. Yûsuf el-HâdîTrc. Yûsuf el-Hâdî. Kâhire, 1423.
- NÂSİR-I HÛSREV, Ebû Muîn Nâsır b. Hüsrev b. Hâris el-Kubâdiyânî el-Mervezî. *Sefernâme*. Thk. Yahyâ el-Haşşâb. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Cedîd, 1983.
- OCAK, Ahmet. *Selçuklular'ın Dinî Siyaseti (1040-1092)*. İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı, 2002.
- ORAL, M. Zeki. "Anadolu'da Sanat Değeri Olan Ahşap Minberler, Kitabeleri ve Tarihçeleri". *Vakıflar Dergisi*. 5 (1962): 23-77.
- ÖNKAL, Ahmet. "Asr-ı Saâdette Mescidin Önemi ve Yaptığı Görevler". *Diyanet Dergisi* 19/3 (1983): 49-55.
- ÖZEL, Ahmet. "Yönetici Peygamber Olarak Hz. Muhammed". *DÎVÂN İlmî Araştırmalar*. 20 (Ocak 2006): 1-44.
- PEDERSEN, J. "Mescid". *İslam Ansiklopedisi*. 8: 24. İstanbul: MEB, 1993.
- SEMHÛDÎ, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Abdillâh el-Hasenî. *Vefâü'l-Vefâ Bi Ahbâri Dâri'l-Mustafâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- SERAHSÎ, Şemsüddin. *el-Mebsût*. Mısır, 1324.
- SİBT İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebü'l-Muzaffer Şemsüddin Yusuf Kızıoğlu. *Mir'âtü'z-Zâmân fî Târîhi'l-A'yân*. 23 Cilt. Dimeşk: Dârü'r-Risâle el-Âlemiyye, 2013.
- ŞÛRRÂB, Muhammed b. Muhammed Hasan. *el-Me'âlimü'l-Esîra fî's-Sünneti ve's-Sîra*. Beyrut: ed-Dârü's-Şâmiyye, 1991.
- TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu't-Taberî (Târîhu'l-Rusül ve'l-*

- Mülûk*). Thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. 2. Bs, 11 Cilt. Mısır: Dâru'l-Meârif, ts.
- USLU, Recep. *Hicri I-II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi*. Basılmamış Doktora Tezi, Uludağ Ü. S.B.E., 1997.
- YA'KÛBÎ, Ahmed b. Ebû Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb İbnu Vâdih. *el-Büldân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.
- YA'KÛBÎ, Ahmed b. Ebû Ya'kûb b. Cafer b. Vehb İbnu Vâdih *Târîhu'l-Ya'kûbî*. Thk. Abdü'-Emîr Mehenâ. 2 Cilt. Beyrut, 2010.
- YÂKÛT el-HAMEVÎ, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-Büldân*. 2. Bs, 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.
- YASAR, Abdî-zâde Hüseyin Hüsameddin. *Amasya Tarihi*. 12 Cilt. Amasya: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 2004.
- YILDIZ, Hakkı Dursun, ed. *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*. İstanbul: Çağ Yayınları, 1986.
- ZEYDAN, Corci. *Medeniyet-i İslâmiyye Tarihi*. Trc. Zeki Megamiz. Dersaadet: İkdâm, 1328.
- Arşiv Belgeleri:
- CUMHURBAŞKANLIĞI DEVLET ARŞİVLERİ (CDA), *Hatt-ı Hümayûn Tasnifi (HAT)*, 94/3824 (H-20-07-1220).
- CDA, *Ali Emiri Mustafa II (AE.SMST.II.)*, 13/1218 (H-14-11-1113).
- CDA, *Ali Emiri Mustafa II (AE.SMST.II.)*, 4/314 (H-29-12-1112).
- CDA, *Ali Emiri Mustafa II (AE.SMST.II.)*, 6/560 (H-09-12-1115).
- CDA, *Cevdet Evkaf (C.EV.)*, 18/879 (H-04-05-1175).
- CDA, *Cevdet Evkaf (C.EV.)*, 20/960 (H-09-12-1177).
- CDA, *Cevdet Evkaf (C.EV.)*, 29/1415 (H-02-02-1080).
- CDA, *Hatt-ı Hümayûn Tasnifi (HAT)*, 1511/6 (H-13-06-1225).
- CDA, *İbnülemin Hatt-ı Hümayun (İE.HAT.)*, 3/297 (H-12-07-1112).
- CDA, *İbnülemin Hatt-ı Hümayun (İE.HAT.)*, 4/340 (H-30-03-108).
- CDA, *Sadâret Âmedî Kalemi Defteri (A.)AMD.*, 1/10 (H-19-03-1260).



## **SOME REMARKS ON THE SYMBOLIC AND TERMINOLOGICAL MEANINGS ATTRIBUTED TO MINBAR IN HISTORY**

✉ Mesut CAN<sup>a</sup>

### **Extended Abstract**

The minbars (pulpits), one of the sections of mosque architecture, had an important role in performing some functions in Islamic history dating back to the time of the Prophet. It can be said that he did his actions while he was alive, not only as a prophet, but also as a president and a political leader. The Masjid in Madīna was a place of worship for muslims, as well as their meeting place, education-training center, courtroom, military camp, hospital, prison, guesthouse, and finally a state administration center. In early times when the mosque was the center of state administration, his minbar was the place where the administrative, military and political issues of the Muslim community were discussed, but it was also the place where the caliphs receive their allegations from people. In the ongoing historical process, it is certain that these practices in the Prophet's and the Rightly Guided Caliphs' periods had an impact on the acceptance of Minbar as one of the signs of sultanate.

The spread of minbars outside Ḥijāz corresponds to 'Umar b. al-Khaṭṭāb (r. 13-23/634-44) era in terms of the actualization of great conquest movements. In this period, large Masjids (al-Masjid al-Jamī') for Friday prayer (ṣalāt al-jum'a) were built or existing buildings converted into mosque in the conquered cities of Iraq, Dimashq, Iran and Egypt. According to the general opinion, which is included in both the source works and the contemporary studies, the second minbar established after the Prophet's minbar is the one which was founded by 'Amr b. al-Āṣ in al-Fuṣṭāṭ on the territory of Egypt. However, the account that 'Umar addressed a speech to the public on the minbar of Basra after the conquest shows that the second

---

<sup>a</sup> Asst. Prof., Karamanoğlu Mehmetbey University, mesutcan42@hotmail.com

minbar recorded in Islamic history may be in Iraq district.

Construction of a single minbar in a city and a mosque was implemented as a principle during the period of Rightly Guided Caliphs, but it had had to be abandoned due to several reasons in some cases. One of them is the tribal fanaticism, which had existed in the Arab society since the Jāhiliyya (pre-Islamic) period. Another reason for establishment of more than one minbar is growth of cities, growing population and expanding settlement area over the time. With these motives, it was started to be built more than one Friday mosque in cities or the existing mosques where only five times prayer were performed was started to be converted into Friday mosque.

The use of minbar in the political/administrative disagreements between muslim communities, in other words, the instrumentalization of minbar in domestic politics and political life, corresponds to the period of Mu‘āwiya, the founder of the Umayyad Dynasty. After Mu‘āwiya came to power and moved the capital from Madīna to Dimashq in 50/670, he attempted to take Prophet’s minbar at the Masjid of Madīna to Dimashq. While the previous caliphs tried to keep the meaning and the function of minbar that the Prophet had ascribed to, he opened a new door in order to use it as a basis for internal political activities. Therefore, if the caliph was indeed in such a desire, the purpose behind it should be to try to strengthen the legitimacy of his power. Because, when he came to power, the most important problems he encountered were a legitimacy problem. As a result of his other initiative, Mu‘āwiya, who gave up his first ambition, succeeded in bringing in something new into the history of minbars. According to the historical accounts, the first person who placed a minbar in the Ka‘ba was Mu‘āwiya. It is possible to explain his insistence on minbar and the importance of minbars to become widespread during the Umayyads, by the relationship between minbar and the government/state/caliphate. Accordingly, “the minbar represents the Prophet’s authority and the capital of the Islamic state. So, where the capital is, the minbar should be there”.

Since the Umayyads era, minbars have played an active role in both government and political life. From this date on, minbar began to gain a symbolic/terminological character in terms of performing new political and administrative meanings. This symbolic meaning imposed on it as a concept, though weakened in the historical process from time to time, remained until recently. There was also an effective use of minbars as a tool of political propaganda in the movements of power and rebellion in different geographies and different histories of the Islamic world. In addition,

reciprocal pledging made between Muslim leaders (caliphs) and his followers (bay'a or mubāya'a) on minbars throughout history and considering khuṭbas (sermons) read in minbars as a symbol of power are relate to the symbolic/terminological meaning of minbar in policy and administration. The fact that the oath of loyalty to the caliphs was carried out on minbars and that the khuṭbas read on it considered as a symbol of power throughout history were related to the symbolic and terminological meaning gained by this word in policy and administration.

Here, one of the important points that we should emphasize in terms of Turkish-Islamic tradition is that Ḥanafīyya which started to become official/semi-official sect of the state accepted the sultan (president/authority) as a part of validity conditions of Friday prayer anymore. With this fatwa of the sectarian scholars who were influenced by the conjuncture, the control of the state authority on minbars gained a religious identity. Thus, although it started with the period of Umayyad, it is seen that minbars were now officially and legally started to be builded completely by the state since the 'Abbāsīd period due to entering into the literature of the sects. This application continued with the Seljuks (Saljūqs) and after that, minbars which to be built during the Ottoman period in the same way, even in the most remote villages and neighborhoods of the country, were subject to the supervision/permission of the state.

One of the meanings gained by the minbar in terminology is about the science of Islamic geography. The medieval Islamic geographers do not use the word minbar haphazardly in their works. Informations given by müslim geographers about cities such as whether or not they have a minbar and the number of minbars, indicates the terminological understanding which is mentioned here. Accordingly, the minbar is considered one of the conditions required for a settlement to be remarked as a city and the settlements belong to large cities also had been mentioned with this concept in geography writings over time. Again, the number of units connected to that cities is expressed by specifying the number of minbar. The fact that minbar entered into the terminology with this meaning is directly related to the role it played in political and administrative life of Islam and the symbolic meaning it gained in this field since the period of the Prophet.

**Keywords:** Islamic History, Minbar, Islamic City, Mosque, Symbol.







*bilimname XXXIX, 2019/3, 447-468*  
Geliş Tarihi: 21.06.2019, Kabul Tarihi: 22.12.2019, Yayın Tarihi: 23.12.2019  
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.580873>

## DİN DİLİ VE ANTONY FLEW'UN İNANÇ DEĞİŞİKLİĞİNİN DİN DİLİNE YANSIMASI\*

© Ayşe Sıdıka OKTAY<sup>a</sup>

© Mehmet Burak GÜNEŞ<sup>b</sup>

### Öz

Din dili en genel şekliyle Tanrı hakkında konuşmak olarak tanımlanmaktadır. Tanrı hakkında konuşmanın anlamlı olup olmadığının soruşturulması yaklaşık olarak 20. yüzyılın başlarında Mantıkçı Pozitivistlerin doğrulanabilirlik ilkesi bağlamında ele alınmıştır. Doğrulanabilirlik ilkesi deneye ve gözleme dayanmayan ifadelerin anlamsız olacağını belirlemede kriter olmuş ve bu kriter çerçevesinde Mantıkçı Pozitivistlerce Tanrı hakkında konuşmak anlamsız sayılmıştır. Din dilindeki anlam sorunu Antony Flew (1923-2010)'un Karl Popper (1902-1994)'in bilimsellik ayracı olarak kullanılmasını önerdiği, Mantıkçı Pozitivistlerin doğrulanabilirlik ilkesine karşı geliştirilen yanlışlanabilirlik ilkesini din diline uyarlamasıyla yeniden gündeme gelmiştir. Yanlışlanabilirlik ilkesi, herhangi bir önermenin hangi durumlarda yanlış olabileceğinin sınanmasını temel alarak, bir önermenin ancak yanlışlanabilirliğe karşı koyduğu müddetçe geçerli olacağını savunur.

Flew, yanlışlanabilirlik ilkesini din diline uyarlamasıyla din dili tartışmalarına özgün bir bakış açısı getirmiştir. Bu makalede din dili tartışmasında Flew'un yanlışlanabilirlik ilkesine dair farklı dönemlerdeki görüşleri karşılaştırılarak incelenecektir. Doğrulanabilirlik ve yanlışlanabilirlik ilkelerinin din diliyle olan ilişkisi ve Flew'un din dili hakkındaki görüşleri tartışılacaktır. Flew'un kendi eserlerinin referans alındığı açıklamalar; sentezleme, tanımlama ve nedensel yöntem kullanılarak yapılacaktır.

Bu çalışmada din diline dair tartışmalara yer verilerek Flew'un, deizmi benimsemesinin yanlışlanabilirlik ilkesi ve din diline nasıl olumlu yansıdığı gösterilmiştir. Flew'un görüşüne göre din dili yanlışlanabilir olduğunda anlamlı olmaktadır. Tanrı'nın varlığına delil olan bilimsel gelişmeler, din dilindeki ifadelerin bir iddia barındırdığı düşüncesini de desteklemiştir. Diğer bir deyişle, din dilinin anlamına dair tartışmalar hem bilimsel gelişmelerin belirlemeleriyle

\* Bu çalışma, Süleyman Demirel Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi tarafından desteklenmiştir. Proje No: 4707 YL1-16

<sup>a</sup> Prof. Dr. Süleyman Demirel Üniversitesi, ayseoktay@sdu.edu.tr

<sup>b</sup> Doktora Öğrencisi, Kocaeli Üniversitesi, senugbm@gmail.com

hem de yanlışlanabilirlik ilkesinin din diline uyarlanmasıyla modern felsefede yer edinmiştir. Flew'un, inanç değişikliği din dili tartışmalarına farklı bir boyut kazandırmış olsa da halen din dilinin olgusal bir içeriğinin ve anlamının olup olmadığı tartışılmaya devam etmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Din Felsefesi, Flew, Din Dili, Doğrulanabilirlik, Yanlışlanabilirlik.



### RELIGIOUS LANGUAGE AND REFLECTION OF ANTONY FLEW'S BELIEF CHANGE TO RELIGIOUS LANGUAGE

Religious language defines the most general form as talking of God. That questioning whether talking about God is meaningful or not has been taken into consideration under the verifiability principle of Logical Positivists around the beginning of 20th century. The verifiability principle has been a criterion in determining that the statements not relying on experiment and observation would be meaningless and within this criterion, speaking about God has been deemed meaningless by the logical positivists. The meaning problem in religious language is been resurfaced with the adaptation of principle of falsifiability, which was suggested to be used as scientificness separatrix of Karl Popper by Antony Flew and is developed as opposing to the verifiability principle of Logical Positivist, to the religious language. Principle of falsifiability defends that a thesis, with testing under which conditions any thesis may be false as a principle, shall be valid as long as it can endure fallibilism.

Flew has brought a unique perspective to the discussion of religious language with his adaptation of the principle of falsifiability. This article will be examine by compare his views on the principle of falsifiability as it developed over different periods of his work. It will examine the principles of verifiability and falsifiability and their relationship to religious language and also discuss Flew's views on the religious language. Flew's own work is referenced, it will draw on the methods of synthesis, identification and causal analysis.

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



### Giriş

İnsanın şeylerin adını öğrenip bilgisel üstünlüğünü kanıtladığından bu zamana değin dil üzerine birçok teoriler üretilmiştir. Dil; insanın düşünce, duygu ve inançlarını bir başkasına aktarmak için kullandığı araçtır. Bu tanım çerçevesinde ele alındığında dil, kullanımına göre gündelik, bilimsel, akademik, din dili vs gibi kategorilere ayrılabilir. Ayrışmanın temelinde sözcük seçimleri ve dilin işlevi vardır. Buna karşın sözsözsel anlatımda insanlar



dilin kullanımında herhangi bir ayırım yapmamaktadır. Dolayısıyla gündelik dil ile bilimsel dil ya da akademik dil ile din dili aynı anda kullanılabilir.

Din dili, gündelik ya da akademik kullanımına bağlı olarak dini dil ya da teolojik dil şeklinde ifade edilebilir. Dini dil; bir dinin öğretilerini, kutsal olarak kabul edilen metinleri ve tüm bunları içeren uygulamaları ifade etmek için günlük hayatta inananlar tarafından kullanılan dili niteleyen kavramdır (Yıldırım, 2015, s. 29). Dini dili; “açık ve gizli ibadet anında yapılan dualar, tevbeler, temenniler; hamd, şükür ve öğüt bağlamında dile getirilmiş ifadeler, kutsal metinlerdeki tarihi kayıtlar ve kıssalar; kerametler, hukuki ve kozmolojik beyanlar, vaazlar ve uyarılar yanında dinî tecrübe ile ilgili bâtinî tasvirler, dinî davranış ve ahlak kurallarını dile getiren ifadeler” şeklinde daha kapsamlı bir biçimde tanımlamak mümkündür.(Koç, 2013, s. 21).Dini dil yerine kullanılan kavramlar ise; *dini söylem, dini ifade, dini metin*'dir. Teolojik dil ise dini dilin aksine Tanrı hakkında konuşmayı içerir. Bu tür konuşmalarda üçüncü şahıs dili kullanır. Dini dilde geçerli olan “(...) içten katılma yerine, bir yerde, sistemli bir dinî öğretiye dayanan zihinsel kanaat ve yorumlar söz konusu olmaktadır” (Koç, 2013, s. 21). Teolojik dilde, inanç cümleleri aksiyom haline getirilerek bu cümlelere düzen verilir (Koç, 2013, s. 21-22). Dini dil ya da teolojik dil ayırımı farklılık göstermesine karşın, Frédéric Ferré (1933-2013), teolojik dilin kapsayıcı bir kavram olduğunu ileri sürer ve teolojik dil kavramını akademik ilahiyatçıların kullandığı dar anlamından ziyade ilahiyatçıların, din adamlarının ve inananların ortak dilini yansıtan ve Tanrı ile teolojiye ait tüm kelimeleri içine alan bir kavram olarak niteler (Ferré, 1999, s. X). Dini dil ve teolojik dil ayırımlarına rağmen din dilini, dini ve teolojik dilden kesin hatlarla ayırmak mümkün görünmemektedir. Din dili, dini ve teolojik dili kapsayacak şekilde şemsiye bir kavram olarak kullanılır. En genel anlamıyla din dili Tanrı hakkında konuşmak olarak tanımlanabilir. Tanrı hakkında konuşmanın imkânının sorgulanması tarihin seyri içerisinde eskilere dayanmaktadır. Tek anlamlı, çok anlamlı (tenzihi) ve analojiye dayalı dil anlayışlarında Tanrı hakkında konuşmanın imkânı analiz edilmektedir (Tokat, Dinde Sembolizm, 2004, s. 27-28-29; Yaran, 2010, s. 90-94).

Tek anlamlı dil anlayışında din dili kapsamında kullanılan kelimelerle gündelik dilde kullanılan kelimeler aynı anlama sahiptir. Dolayısıyla din dilindeki ifadelerin literal anlama sahip olduğu savunulmaktadır. Bu düşünce “İslam dünyasında ‘müşebbihe ve mücessime’ mezhebinin temelini oluşturmaktadır” (Tokat, Din Felsefesi Yazıları, 2015, s. 75). Tek anlamlı dil anlayışı, sözcüklerin literal olarak Tanrı için kullanılabileceğini savunması

nedeniyle antropomorfizm ile sonuçlanır (Tokat, Din Felsefesi Yazıları, 2015, s. 75).<sup>1</sup> Çok anlamlı dil anlayışında ise Tanrı hakkında konuşmanın imkânının yalnızca olumsuzlama yoluyla olduğu savunulur. Çok anlamlı dil anlayışına göre Tanrı, insanın sahip olduğu bilgi ve dilsel ifadelerin ötesindedir. O'nun hakkında olumlu bir şey söyleyemeyiz ancak O'nun hakkında olumsuzlama yoluyla konuşabiliriz (Tokat, Dinde Sembolizm, 2004, s. 28). Çok anlamlı dil anlayışı, gündelik dil ile Tanrı'yla ilgili konuşulamayacağını söyleyerek, tek anlamlı dil teorisinde olan antropomorfizm tehlikesine düşmekten kendini korumaya çalışır. Fakat olumsuzlama yolunu seçen görüşün, antropomorfizmden imtina edeyim derken, son aşamada agnostisizme götürme ihtimali vardır (Koç, 2013, s. 56; Tokat, Dinde Sembolizm, 2004, s. 28; Tokat, Din Felsefesi Yazıları, 2015, s. 75-76).

Tanrı hakkında konuşmanın imkânı üzerine başka bir yaklaşım ise analogik dil anlayışdır. Analogik dil anlayışının ilk izlerine St. Thomas Aquinas'ta (1225-1274) rastlanır. Aquinas, Tanrı'ya ait bilgilerimizin ve bu bilgilerin aktarımında kullanabileceğimiz dilin sınırlı olduğunu ileri sürmüştür. Tanrı'ya dair bilgi ve bu bilginin dille aktarılmasındaki kısıtlılık Tanrı'yı anlama yolunda sorunlar doğurmuştur. Analogik dil işte bu sorunların giderilmesi noktasında bir çıkış yolu olarak kullanılmıştır (Acar, 2015, s. 807-808).

Analogik dil anlayışına göre Tanrı hakkında konuşmanın imkânı insanda olan iyi özelliklerin Tanrı'ya atfedilmesi sonucunda ortaya çıkmaktadır. Bu kurgunun merkezinde Tanrı vardır. Yani Tanrı insana benzemez. İnsan iyi niteliklerini Tanrı'dan aldığı için, insan ve Tanrı arasında bir benzerlik ilişkisi kurulabilir. Dolayısıyla benzerlik olumlu sıfatlar yönündedir. İnsandaki kötü sıfatları Tanrı'ya atfetmek mümkün değildir, zira Tanrı bu tür özelliklerden münezzehtir. "St. Thomas benzerlik gereği Tanrı'da da bulunduğunu söylediği sıfatları *saf kemâl sıfatları* olarak vasfetmiştir. Bunlar, varlık, iyilik, hikmet, bilgi gibi sıfatlardır" (Acar, 2015, s. 809-810). İnsanda sonradan meydana gelen söz konusu bu sıfatlar Tanrı'da ezeli ve ebedidir. İşte analogi mantığının temellendirilmesi de tam bu noktada ortaya çıkar. Benzerlik kurulan sıfatların insanda ve Tanrı'da farklı olması analogik din dilinin özelliğine dair bir fikir verir. Analogi mantığı insanın sahip olduğu kemâl sıfatların Tanrı'dan kaynaklandığını ve Tanrı'nın sıfatlarını

<sup>1</sup>"Yunanca insan anlamına gelen *anthropos* ve biçim. Şekil anlamına gelen *morphe* sözcüklerinden türetilmiş bir terim olarak, insana ait özelliklerin insan dışındaki varlıklara yüklenmesi, insani form ve nitelikleri beşerî olmayan varlıklara yükleme tavrı ya da eğilimi" olarak tanımlanabilir (Cevizci, 2013, s. 122).

anlamak için aracı rol oynadığı anlayışını ortaya koymaktadır.

İncelenen bu üç farklı yaklaşımın birbirlerine üstünlüğünün olup olmadığı meselesi de tartışma konusu olmuştur. Fakat Tanrı'nın ifade edilmiş tarzlarının analizi gibi ortak bir gayede birleşmeleri din dili için önemlidir. Mantıkçı Pozitivist düşünceye gelene kadar farklı tarzlarda da olsa Tanrı hakkında konuşmanın imkânı hep olmuştur. Ancak Mantıkçı Pozitivistler en önemli prensipleri olan "doğrulama ilkesi" çerçevesinde bu imkânı yeniden değerlendirme konusu yapmışlar ve din dilinin doğrulama ilkesinin kriterlerini taşımadığı gerekçesiyle "Tanrı hakkında ne olumlu ne de olumsuz yargıda bulunmak mümkün değildir" diyerek bu dilin imkânını reddetmişlerdir (Ögçem, 2016, ss. 13-25).

#### **A. Mantıkçı Pozitivizm ve Din Dili**

Mantıkçı Pozitivizm, 1920'lerin başında Avusturya'da Moritz Schlick'in (1882-1936) önderliğinde farklı disiplinlerden gelen bilim insanlarının toplanmasıyla oluşmuş ve bu yapılanma Otto Neurath'ın (1882-1945), "*Viyana Çevresi*" ifadesiyle nitelendirilmiştir (Özcan, 2012, s. 1).

Felsefenin bilimsellik kazanması için uğraş veren Mantıkçı Pozitivistler, dogmatik tüm düşüncelerin felsefeden atılması, deneye konu olmayan tüm veri ve iddiaların anlamsız kabul edilmesi gerektiğini ileri sürüyorlardı. Onlara göre, bilimin kullandığı kuramlar ya da fizikteki kuramların geçerliliği nasıl ki deneyle ispat ediliyorsa, felsefedeki önermelerin geçerliliğinin de mantık ve dil ile ispat edilmesi gerekmektedir. Böylelikle felsefedeki önermelerin geçerlilik probleminin çözümüne, dilin mantık marifetiyle temellendirilmesi önerisi getirilmiştir (Ural, 1993, s. 28-29).

Mantıkçı Pozitivistlerin temel amacı dilin mantıksal analiziyle metafiziği aşmaktır. Onlar felsefeye yeni bir bakış açısı getirmişlerdir. Ancak bunlar devrim niteliğinde değerlendirilebilecek radikal şeyler değildir. Mantıkçı Pozitivistler, metafiziğin elenmesi noktasında kendilerine destek olarak David Hume (1771-1776)'un görüşlerini almışlardır (Maggee, 1979, s. 173). Hume, "bir kitabı, örneğin Tanrı bilim ya da okul metafiziği kitabını ele alırsak, kendimize şunu soralım: Kitap nicelik ya da sayıyla ilgili soyut bir akıl yürütme içeriyor mu? Hayır. Olgu ve varoluşla ilgili deneysel bir akıl yürütme içeriyor mu? Hayır. O zaman onu alevlere atın: Çünkü onda safсата ve yanılısamadan başka hiçbir şey yoktur"(Hume, 2015, s. 205) demektedir.

Mantıkçı Pozitivistler, metafizikten "duyulur olanı aşan nesnelere üzerine bir öğretiyi değil, gerçekliğe ve kural koyucu anlatımlara önsel (a priori) yolla varmaya çalışan her türlü felsefeyi anlarlar. Onlara göre

fizikötesi[metafizik], gerçeklik üzerine bilimle ilişki kurmadan yapılan temellendirmelerdir” (Akarsu, 1979, s. 142). Mantıkçı pozitivistler önermelerin geçerliliğinin analizi için doğrulanabilirlik ilkesini ileri sürmüştür. Deneyle sınınamayan önerme ya da tümcelerin, doğru ya da yanlış olduğu ortaya konulamıyorsa, bu durumda anlamsız olması gerektiği kanaatine varılmıştır. “Bir tümcenin anlamını dile getirmek, bu tümcenin hangi kurallara göre kullanılacağını dile getirmek demektir. Bu da tümcenin ne şekilde *doğrulanacağını* (ya da yanlışlanacağını) söylemekle aynı şeydir. Bir önermenin anlamı, onun doğrulama yöntemidir” (Schilck, 1979, s. 252).

Mantıkçı pozitivistlerin amacı yukarıda da belirtildiği üzere felsefenin bilimsellik kazanarak, barındırdığı metafiziksel öğelerden arındırılmasıdır. Bu uğurda Ludwig Wittgenstein (1889-1951) tarafından ileri sürülen “bir cümlenin anlamı söz konusu cümleye cevap vermek için kullanılan yöntemdir” söylemini, bir cümlenin anlamının onun mantıksal ya da empirik olarak doğrulanıp doğrulanmayacağı şeklinde değiştirerek “bir sözce ancak doğrulanabilirse bilişsel anlam taşır” (Lecourt, 2013, s. 45) şeklinde kendilerine kılavuz edinmişlerdir.

Doğrulanabilirlik İlkesi, Schlick ve Rudolf Carnap (1891-1970) tarafından farklı biçimde fakat ortak bir gaye çerçevesinde ortaya konmuş, ilkeye son şekli ise Alfred Jules Ayer (1910-1989) tarafından verilmiştir. Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık* adlı eserinde Mantıkçı Pozitivist düşüncenin analizini yaparken doğrulanabilirlik ilkesini sistemli bir şekilde ele almıştır. Hume çizgisinden giden Ayer, önermeleri ikiye ayırmıştır: ilk kısımda idelerin bağıntılarıyla ilgili olan ve olgusal durumlarla ilişkili olan önermeler vardır. İlk kısımdaki önermeler en genelde totolojiler ve matematiksel önermelerdir. Bunlar dış dünya ile mukayese edilemediğinden *a priori* karakterdedirler ve kesin doğrudurlar. İkinci kısım ise deneyle doğrulukları sağlanabilen yani dış dünyada doğrulukları gözlem verileriyle ilişkilendirilenlerdir. Olgusal önermelerin olasılıkla doğru olduğunu ama kesin olarak doğru olmadığını ifade eden Ayer, bir tümcenin deney ve gözlemlerle alakalı sınınamasının yapılabilmesi adına doğrulama ilkesini ileri sürer (Ayer, 2010, s. 9-10). Doğrulama ilkesi ve doğrulanabilirlik ilkesi arasındaki fark muğlak olmasına rağmen, doğrulama ilkesi herhangi bir tümcenin hangi koşullarda anlamlı olacağıyla ilgiliyken doğrulanabilirlik ilkesi ise doğrulama ilkesinin gereğini yerine getiren herhangi bir önermenin bilimdeki işleviyle ilişkilidir.

Doğrulama ilkesinin gereğini yerine getirmeyen önermelere gelince bunlar ne doğru ne de yanlıştır; dolayısıyla anlamsızdır. Metafizik önermeler

ne doğru ne de yanlıştır bu sebepten dolayı da anlamsızdır diyen Ayer; "(...) deneysel olmayan bir değerler dünyası bulunduğu, ya da insanların ölümsüz ruhlarının var olduğu, ya da aşkın (transcendent) Tanrı'nın bulunduğu, anlamlı olarak savlanamaz" (Ayer, 2010, s. 10) demektedir. Mantıksal bir yanlıgı olarak ortaya çıkan tüm metafiziksel söylem anlamsızdır, bilim ve sağduyu dünyasına aykırıdır (Ayer, 2010, s. 11). Ayer'e göre metafizikteki önermelerin eleştirilmesi ve sonra da elenmesinin ilk yolu, söz konusu önermenin öncüllerinin nasıl ortaya çıktığını araştırmaktır. Öncüllerin deneyden bağımsız ortaya çıkmadığı söylendiğinde, deneyden yola çıkarak deneyüstü bir sonuca ulaşmanın imkânsız olduğunu ifade eden Ayer, öncüllerin doğasının sorgulanmasıyla metafiziğin elenebileceğini iddia eder (Ayer, 2010, s. 11-12). Din dili açısından bakıldığında "Tanrı vardır" ya da "Tanrı insanı sever" ifadeleri doğrulanabilirlik ilkesi kapsamında nasıl değerlendirilebilir?

Tanrı'nın varlığının nasıl ispatlanabileceğini soruşturan Ayer, metafizikçiye yönelttiği, öncüllerin nasıl oluştuğu eleştirisini "Tanrı vardır" ifadesine de yönelterek şunları söyler:

"Eğer bir tanrının var olduğu sonucu mantıksal kesinlikte olacaksa, öncüller sonucu içerdiğine göre, öncüllerin doğruluğu konusundaki herhangi bir kesinsizliği sonucunda paylaşması gerekir. Fakat biliyoruz ki hiçbir deneysel önerme olasıdan öte bir şey olamaz. Mantıksal kesinlikte olanlar yalnızca önsel önermelerdir.<sup>2</sup> Fakat bir tanrının varoluşunu bir önsel önermeden çıkaramayız. Çünkü önsel önermenin kesinliğinin nedeninin, onların totoloji oluşu olduğunu biliyoruz. Bir totolojiler takımından da, geçerli olarak, ancak yeni bir totoloji çıkarılabilir. Bundan da bir tanrının varoluşunun tanıtlanması olanağının bulunmadığı çıkar" (Ayer, 2010, s. 91).

Ayer'in bu yaklaşımına göre Tanrı'nın varlığının ispatlanması mümkün değildir, çünkü Tanrı, metafizik bir varlıktır ve dolayısıyla Tanrı terimi de metafizik bir terimdir. Bu ise Ayer'e göre "eğer tanrı terimi metafizikse, tanrının varlığı olası bile değildir. Çünkü "Tanrı vardır" demek, ne doğru ne de yanlış olabilen metafiziksel bir söylemdir. Yine aynı ölçüte göre, aşkın bir tanrının doğasını betimlemek amacındaki hiçbir tümcenin gerçek anlamı olamaz" (Ayer, 2010, s. 92). Bu sadece inanan açısından geçerli bir durum değil, inanmayan ve agnostik için de geçerlidir. Zira varlığı hakkında konuşamadığımız bir varlığın yokluğundan da söz etmek olanaklı değildir. "Tanrı yoktur" ifadesi tanrı ve tanrının yokluğu gibi iki bileşen

<sup>2</sup> Ayer'e göre önsel önerme, analitik önermedir son aşamada ise totoloji olarak değerlendirilerek zorunlu ve kesin doğru olarak tanımlanır (Ayer, 2010, s. 62).

içermektedir. Tanrının anlamsız, içerikten yoksun bir terim olduğu göz önüne alındığında “Tanrı yoktur” ifadesi de anlamsız olmaktadır. Çünkü bu ifade varlığı ya da yokluğu hakkında mantıksal herhangi bir çıkarımda bulunamayacağımız bir varlıkla ilgilidir. Aynı şekilde, agnostik için de Tanrı’nın varlığına ya da yokluğuna inanmak en azından bir taraf seçme olanağı olmaması (çünkü seçim yapmak için mantıksal yani kişinin inancını tatmin edici deliller aranır ki bu yoktur) nedeniyle Tanrı’nın varlığı ya da yokluğu ile ilgili ileri sürülebilecek her ifade ve iddia anlamsızdır (Ayer, 2010, s. 92).

Kısacası deney ve gözlem marifetiyle doğrulaması yapılamayan ya da totoloji olmayan her ifade anlamsızdır. Mantıkçı pozitivistin doğrulanabilirlik ilkesi çerçevesinde din diline yaklaşımı kendileri açısından meseleyi çözmüş gibi gözükse de aslında beraberinde birçok problem ortaya çıkarmıştır. Bu ilkenin yetersizliği ve yanlışlığı savından hareketle, belli bir dönem de iddia ve ifadelerin doğrulanması için Karl Popper tarafından geliştirilen Yanlışlama İlkesi kullanılmıştır. Yanlışlanabilirlik ilkesi, daha sonra din diline Antony Flew tarafından uyarlanmıştır.

### **B. Yanlışlanabilirlik İlkesi ve Dil Dili**

Yanlışlanabilirlik ilkesi temelde bilimsel olan ve bilimsel olmayan arasında bir ayırım yapma ya da sınır çizme adına Popper tarafından ileri sürülmüştür. Popper’in ilke hakkındaki düşüncesinin oluşması, gelişmesi ve olgunlaşması, içinde bulunduğu entelektüel çevrenin etkisiyle olmuştur. İlkenin temelleri, Popper’in herhangi bir kuramın ne şartlarda bilimsel olarak nitelendirileceğini veya bilimsel olan ile olmayana belirleyecek ölçütün olup olmadığını sorgulamaya başladığı 1919 yılında atılmıştır. Bu yıllarda bir önermenin bilimsel veya anlamlı olup olmadığını tespit etme adına işletilen başka bir ilkenin (Doğrulama İlkesi) mevcudiyeti söz konusuydu. Fakat Popper bu yöntemin yeterli olmadığı kanaatindeydi.

Popper’i yöntem arayışlarına götüren nedenler kendisinin ilgilenmiş olduğu farklı kuramların bilimselliğini sorgulaması sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu kuramların en önemlisi Einstein(1879-1955) ’ın görelilik kuramı ile diğer üç kuram; Marx (1818-1883)’ın tarih kuramı, Freud (1856-1939)’un psikanalizmi ve Adler (1870-1937)’in birey psikolojisi olarak adlandırılan kuramlarıdır. Einstein’ın görelilik kuramının diğer kuramlara göre ayırıcı niteliği, kuramın varsayımlarının yapılan gözlem ve deneyle kesin olarak doğruluğu ya da yanlışlığının saptanabilmesidir (Popper, 1962, s. 33-34-36). Diğer kuramlar ona göre problemlidir. Bu konuda Popper, Adler’le olan anısından bahsederek (aşâğılık kompleksiyle alakalı olmadığını

düşündüğü) bir çocukla ilgili vakayı Adler'e rapor ettiğini ve Adler'in çocuğu görmeksizin, çocuğun durumunu aşağılık kompleksi kuramına bağlayarak açıkladığını belirterek: "Hafiften şaşkın biçimde, nasıl bu denli emin olduğunu sordum. 'Çünkü benim bininci deneyimim' diyerek cevap verdi; bunun üzerine söylemeden edemedim. 'Sanırım bu yeni vakayla sizin deneyiminiz bin birinci olmuştur' " (Popper, 1962, s. 35). Adler'in kuramı farklı vakalarla doğrulanabilmekte fakat yanlışlanamamaktadır. Bu durum Freud'un ve Marx'ın kuramları içinde geçerlidir (Popper, 1962, s. 35). Bu şartlarda kuramlar doğrulanabilmekte ve doğrulandıkları içinde bilimsel sayılmaktadır. Doğrulanamayanlar ise bu şansa sahip olamamaktadır. Popper bu durum karşısında farklı bir alternatif geliştirmiş ve bir kuramın bilimsel olma kriterini, kuramın yanlışlanabilme, çürütülebilme veya sınanabilmeye olanak tanınmasına bağlamıştır. (Popper, 1962, s. 37). Popper'in düşünceleri ışığında yanlışlanabilirlik ilkesi, bilimsel olan ve olmayan arasında sınır ayırıcı olarak kullanılmıştır. Herhangi bir önermenin hangi durumlarda yanlışlanacağı bilinirse bu takdirde o önerme bilimsel olarak nitelendirilebilir.

İlkenin din diline uyarlanması Antony Flew tarafından gerçekleştirilmiştir. Flew, din dilindeki ifadelerin geçerli bir önerme ya da kendi deyimiyle bir iddia olup olmadığını tartışmak istemiştir. Bunun için Flew, sırasıyla bahçe meseli ve Tanrı'nın sevgisinin anlamı ile ilgili sorun olmak üzere iki farklı örnek vermiştir.

Flew, çoğu zaman kendisine yönelik, din dilindeki ifadelerin anlamlı ya da anlamsız olmasıyla ilgilendiği şeklinde iddialar olduğunu ancak kendisinin gerçekte böyle bir uğraşı olmadığını belirtir. Onun amacı dini inanca sahip kişilerin yapmış oldukları açıklamaların, aksi açıklamalar karşısında nasıl anlaşılması gerektiğini araştırmak ve bu uğraşa bizatihi inananları da ortak etmektir (Flew, Yanılmışım Tanrı Varmış, 2011, s. 50). Bununla birlikte Flew'un din diline dair yaptığı tartışmalar göz önüne alındığında, özellikle ateist düşünceyi benimsediği ilk döneminde inananların ifadelerini anlamsız bulduğunu söyleyebiliriz.

Flew, yanlışlanabilirlik ilkesini din diline uyarlama ve din dilindeki ifadelerin anlamlı birer önerme olamayacaklarını gösterme adına John Wisdom'un (1904-1993) bahçe meselinden istifade etmiştir. Wisdom'un meselinde bahçe ile bahçe sahibi arasında somut bir ilişki kurulmuş, Tanrı böyle bir ilişkiye müsait varlık olamayacağı gerekçesiyle, onun hakkında kullanılan ifadelerin de anlamsız olduğuna hükmedilmiştir. Mesel şu şekildedir:

“İki gezgin balta girmemiş ormanda açık bir alanda birçok çiçek ve otların yetiştiğini görmüşler. Gezinlerden biri şöyle demiş; ‘Buraya bakan bir bahçıvan olmalı’, diğer gezgin itiraz ederek; ‘Bir bahçıvan yok’ demiş.’ Gezinler çadır kurup bahçeyi izlemeye başlamışlar. Fakat bahçıvan görmemişler. ‘Belki de bahçıvan görünmezdir.’ Bahçenin etrafına dikenli teller çevirmiş ve elektrik vermişler. Kan tazısıyla(bloodhound) sırayla devriye gezmeye başlamışlar. Bahçeye girmeye çalışıp elektrik tutmasıyla feryat eden biri de duyulmamış. Tellerde görünmez birinin turmandığını gösterecek emare de yokmuş. Kan tazıları da hiç ses çıkarmamışlar. Fakat inanan henüz ikna olmamıştır. ‘Bir bahçıvan var ama o; görünmez, dokunulmaz, elektrik tutulmasına karşı duyarsız, öyle bir bahçıvan ki sevdiği bahçeye gizlice gelir, sesi ve kokusu da yoktur’ demiş. Tüm bunlara karşı inanmayan ümidini yitirerek, ‘Ama senin başlangıçtaki iddiandan ne kaldı?’ demiş. Görünmez, dokunulmaz, akla sığmaz (eternally elusive), bahçıvanın, hayali ya da hiç olmayan bir bahçıvandan farkı nedir?’ (Flew, *Theology and Falsification*, 1986, s. 13)

Flew’un diğer örneği ‘Tanrı insanları sever’ ifadesinin yanlışlanabilirliğinin araştırılması üzerinedir. Flew’a göre ‘Tanrı insanları sever’ denildiğinde bu durumun aksini ortaya koyacak yani bu ifadeyi yanlışlayacak bir şey bulunmaz. Tanrı insanları bir babanın çocuğunu sevdiği gibi sever diyorsak eğer, çocuk hastalandığında bir baba doğal olarak onun bu durumuna üzülür ve onun iyileşmesi için gücü ölçüsünde çabalar. Oysa Tanrı benzer durumlar ve daha fazlası karşısında hiç tepki vermez. Bu noktadaki itirazlara imancı bir kişi, Tanrı’nın sevgisinin başka türlü bir sevgi olduğunu ileri sürerek cevap vermeye çalışır. Flew böyle bir cevabın özünde içeriksiz olduğunu, dolayısıyla bu tür yaklaşımların Tanrı’nın sevgisini ortaya koyma ve garanti altına alma noktasında hiçbir fonksiyonunun olmadığını ileri sürer.(Flew, *Theology and Falsification*, 1986, s. 15).

Her iki örnekte Flew’un göstermeye çalıştığı “varsayımsal bir iddianın inkâr ettiği hiçbir şey yoksa, iddia ettiği bir şey de yoktur”(Flew, *Theology and Falsification*, 1986, s. 15) çıkarımıdır. Eğer bir iddianın değillediği bir iddia varsa, değillenen iddianın değili, iddianın kendisine eşittir. Sembolik olarak;  $p \equiv \sim \sim p$ ’ye (Flew, *Theology and Falsification*, 1986, s. 15) şeklinde ifade edilebilir. Bahçe meselinde inanan kişinin iddiasını değilleyecek herhangi bir şey yoktur. Çünkü ileri sürülen her yanlışlayıcı ifadeyi dışta tutmak adına, inanan tarafından başka bir iddia ortaya atılmaktadır. *Bahçe mesel*’i dini kılığa büründüğünde, inanan teist, inanmayan ise ateist olarak belirlenir. Burada bahçe evren olarak düşünülmüştür. Tanrı ise evrene düzen veren aktördür. Teist ile ateist arasındaki anlaşmazlık, bütün bunları



gerçekleştirecek, kadiri mutlak, her şeyi bilen, rahmeti geniş (omnibenevolent), üstün bir Tanrı'nın olup olmadığıyla ilgilidir (Harris, 2002, s. 32).

Teistik inanca sahip olanlar, Tanrı hakkında ileri sürülen her iddiayı başka bir iddia ile dışlamaya çalışır. Örneğin;

Teist: Tanrı vardır.

Ateist: Tanrı varsa görünür, görülmediği için Tanrı yoktur.

Teist: "Onu gözler idrâk etmez" (En'am 6/13)

Teistin ilk iddiasıyla ikinci iddiası farklıdır. 'görülmediği için yoktur' 'Onu zaten gözler idrâk etmez' ateistin öne sürdüğü iddiaya teist dışlayıcı bir iddia ileri sürmemektedir. Aynı biçimde diğer örnekte de aynı sorun vardır. "Tanrı insanları sever" önermesine yönelik, "Tanrı eğer insanları seviyorsa neden hasta olmalarına izin verir?" sorusuna, Tanrı sevgisi insan sevgisinden farklıdır ya da aşkın bir sevgidir denilerek bir yorum getirilir ki bu esasında bir cevap değildir.

Flew'un din dili ile ilgili eleştiri ve yorumları olduğu gibi, onun yaklaşımlarına yönelik de birtakım eleştiriler olmuştur. Bu eleştirileri iki madde halinde ifade etmek mümkündür. Birinci eleştiride din dilinin Flew'un din dili görüşü aksine, mutlak anlamda bir iddia olması gerektiği şeklindedir. Bu bağlamda aşağıda Richard Mervyn Hare (1919-2002)'in ve Basil Mitchell (1917-2011) 'in görüşlerine yer verilecektir. İkinci olarak ise dini ifadelerin olgusallığı ve yanlışlanabilirliği ile ilgilidir ki, bunlara ilişkin olarak da Richard Swinburne (d. 1934) ve Mehmet S. Aydın'ın (d. 1943) düşüncelerine değinilecektir.

### 1. Flew'un Yanlışlamacı Yaklaşımına Eleştiriler

Richard M. Hare, din dilindeki ifadelerin *blik*<sup>3</sup> ile temsil edildiğini ileri sürer. Hare, Flew gibi din dilindeki ifadelerin iddia olmadığını savunur ve *blik*'lerin iddia kanunlarına bağlı olmadığını belirtir (Ferré, 1999, s. 68). Hare bu yaklaşımıyla din dilindeki ifadelerin iddia olması gerekliliğini ve bu koşulla ancak anlamlı olacağını savunan Flew'u eleştirir.

Hare, verdiği bir örnekte Oxford üniversitesindeki akademisyenlerin kendisini öldüreceğine ikna olmuş bir çılgından (lunatic)söz eder. Çılgının, fikrini değiştirmesi için akademisyenlerin iyi niyetli, ılımlı kişiler olduğu söylendiği halde çılgın düşüncesinden vazgeçmez. Aradan uzun süre geçmiş

<sup>3</sup> "Teori ve uygulamaların psikolojik önvarsayımı" (Ferré, 1999, s. 68) ya da "Bir izah tarafından varsayılan, ama içinde herhangi bir kozmolojik iddia barındırmayan dünyaya karşı takınılmış köklü tutum" (Ferré, 1999, s. 221).

olmasına, akademisyenlerin kendisine zarar vermemesine ve hiçbir olumsuzluk yaşamamasına rağmen sahip olduğu inanca öylesine bağlıdır ki akademisyenlerin kendisini öldüreceği düşüncesinden vazgeçmez. Hare, öldürüleceğine inanan çılgının *blik*'lere sahip olduğunu ifade eder (Hare, 1986, s. 16). Hare'a göre söz konusu *blik*, kişinin inancıdır. Her ne yapılsa yapılsın, kişinin sahip olduğu *blik* yani inanç sarsılmayacaktır. Böylece *blik*lere karşı ileri sürülen her iddia da yine *blik* tarafından engellenecektir (Ferré, 1999, s. 68). Hare, din dilindeki ifadelerin *blik* ile temsil edildiği düşüncesiyle, din dilinin yanlışlanamayacağını iddia eder. Eğer bir ifadenin geçerliliğinin koşulu o ifadeyi yanlışlayan başka bir ifade ise din dili için bu koşul sağlanamaz. Çünkü inananın ifadeleri yine inanç ifadeleri ile savunulacaktır.

Flew'a yöneltilen bir diğer eleştiri ise Mitchell'e aittir. Mitchell, din dili ifadelerinin iddia olması gerektiğini kabul eder fakat din dilinin yanlışlanamayacağını ileri sürer. Mitchell din dilindeki ifadelerin yanlışlanamayacağını din dili ifadelerine karşıt olacak kesin iddiaların bulunmadığı savıyla öne sürer ve iddiasını düşman ve direnişçi örneğiyle destekler (Koç, 2013, s. 165). Bu örnekte, düşmanla dostluk kuran bir direnişçi, düşmanın iyi biri olduğuna ve kendisine zarar vermeyeceğine ikna olmuştur. Direnişçi safında yer alanlara düşman tarafından ateş edildiğini ya da direnişçi arkadaşlarının düşman tarafından yakalandığını görse bile düşmanla kurduğu dostluk düşüncesinden vazgeçmez. Örnekten anlaşılacağı üzere din dilindeki ifadelerin aslında güven ve sadakatle alakalı olduğu, bu esas gözetildiği sürece din diline ait ifadelerin asla yanlışlanamayacağı sonucuna ulaşır (Peterson, Hasker, Reichenbach, & Basinger, 2015, s. 418). Çünkü inanan kişinin Tanrı'ya olan sadakati karşıt durumlara göre değişmez. Bununla birlikte Mitchell, direnişçinin tutumunun Hare'ın ileri sürmüştüğü *blik*'ten farklı olduğunu iddia eder. Çünkü direnişçi, inancına karşıt şeylerin varlığını kabul eder. (Mitchell, 1986, s. 20).

Flew'un din dili ile ilgili yaklaşımlarına yönelik başka bir eleştiri de Swinburne'e aittir. Swinburne, yanlışlanabilirliğin doğasıyla din dilinin kapsamının farklılığından yola çıkarak eleştirisini ileri sürer. Swinburne'ün eleştirisi yanlışlanabilirlik ilkesinin olgusal olanla alakalı olduğu noktasında şekillenmektedir. Yani din dilindeki ifadeler Swinburne'e göre olgusal değildir. Bu bağlamda Flew'un iddiası göz önüne alındığında önermenin yanlış sayılması için onu çürüten farklı bir önerme olması gerekir. Dolayısıyla Swinburne için söz konusu şart din dilindeki ifadeler için geçerli olamamaktadır. Olgusal alanla ilgili olan yanlışlanabilirlik ilkesi din diline uyarlandığında sorunlar doğurmaktadır. Flew'un anlamsız olduğunu

söylediği din dilini test edecek yöntemin olmadığını belirten Swinburne, anlamı olmayan bir şeyin test edilebilirliğine imkân veren Flew'u bir ikilem içerisinde bulunmakla itham eder. (Koç, 2013, s. 163-164).

Diğer taraftan Mehmet Aydın ise 'Tanrı insanları sever' ifadesinin özünde bir iddia olduğunu çünkü yanlışlayan bir başka ifade olarak 'Tanrı zalimleri sevmez' ifadesinin bulunduğu söyleyerek, Flew'un yanlışlanabilirlik yaklaşımını eleştirir. Aydın tarafından geliştirilen eleştiri din dilinin yanlışlanabileceği dolayısıyla bir iddia olduğu şeklindedir. 'Tanrı insanları sever' ifadesi sırasıyla Tanrı ve Tanrı'nın sevmesini kapsayan iki bilinmeyenli ifadedir. Fakat inanan açısından ifade bilinmeyi içermemektedir. Aydın ise Tanrı'nın sevmesini koşula bağlayarak aslında inanan kişilerin söz konusu ifadeye karşı delil bulduğunu iddia eder. Tanrı insanları sever ama zalimler bu sevmenin dışında yer alır. 'Tanrı zalimleri sevmez' varsayımıyla Tanrı'nın tüm insanları sevdiğini değilleyen bir ifade böylece bulunmuş olur. Dolayısıyla ifade yanlışlandığı için anlamlı olmuştur. Flew'un düşüncesinin aksine gerçek bir iddia statüsü kazanmıştır (Aydın, 2012, s. 121).

Flew'un din dili eleştirisi, din dilindeki ifadelerin iddia olması bir başka deyişle önerme olması gerektiği düşüncesi bağlamında gelişmiştir. Bir ifadenin iddia olma koşulu ise o ifadeyi yanlışlayacak bir imkânın varlığıyla alakalıdır. Flew'un düşüncelerine yöneltilen eleştiriler, genel olarak din dilindeki ifadelerin iddia olma zorunluluğu taşımadığı yönünde şekillenmiştir. Bu bağlamda Flew'a yönelik en ciddi eleştiri kendisi tarafından yapılmıştır. Zira Flew'un inanç değişikliği din dili ile ilgili tutumuna da yansımış, bu andan itibaren din dilinin anlamlı olabileceğini dile getirmeye başlamıştır.

## **2. Flew'un İnanç Değişikliğinin Din Dili Düşüncesine Yansıması**

Hayatının büyük bir bölümünde ateist çizgide düşünce geliştiren ve ateizmin en önemli savunucularından birisi olan Flew'un, yaşamının sonlarına doğru Tanrı'nın var olduğunu kabul etmesi ve bu değişimi bilimsel gelişmelerle ilişkilendirmesi ilgi çekmiştir (Ögçem, ss. 139-164). Bu sebeple Flew'un dini ve entelektüel yaşamı için iki farklı dönemin olduğu söylenebilir. İlk döneminde ateizmin savunucu iken, çok kısa sayılabilecek ikinci dönemde Tanrı'nın var olduğu inancını savunmuştur. Süre olarak ifade edilirse ilk dönemi yaklaşık altmış yıl sürmüşken ikinci dönemi ancak altı yıl kadardır. Flew'un ikinci dönemi hakkında çok kısıtlı bilgi vardır. "Çünkü birkaç söyleşi, yazışma ve tartışma dışında bizzat Flew'un kendisi yeni durumunu detaylı bir şekilde anlatma ve temellendirme fırsatı

bulamamıştır” (Ögçem, 2015, s. 216). Flew’un yanlışlamacı yaklaşım eleştirisinin anlaşılması için inancındaki değişimin temel hatlarıyla ortaya konması gerekmektedir.

Flew, yaşamının altmış yılı aşan bir bölümünde ateist olduğunu ve bu uğurda birçok çalışmalar yaptığını dile getirmiştir. Fakat 2004 yılı Mayıs ayında New York Üniversitesinde yapılan bir sempozyumda Tanrı’ya inandığını söylemiş ve inanma sebebi olarak da DNA araştırmalarını ve diğer bilimsel gelişmeleri göstermiştir. Flew’a göre son zamanlarda bilimde kaydedilen gelişmeler doğanın Tanrı’yı işaret ettiğini göstermektedir. Flew’u, inanç değişikliğine götüren nedenler arasında; bilimin “doğanın kanunlara uyduğu”, “hayat boyutu; maddeden kaynaklanan ve zekice organize edilip amaca yönelik hareket eden varlık boyutu”, “doğanın varlığı” gibi Tanrı’ya işaret eden olguları açıklaması ve bilimsel gelişmelerin yanında felsefedeki iddiaların yeniden incelenmesi gösterilebilir(Flew, Yanılmışım Tanrı Varmış, 2011, s. 90).

Flew, Tanrı’nın varlığına muhakeme yoluyla ulaşmıştır.Varlığını kabul ettiği Tanrı’nın Thomas Jefferson gibi deistlerin inandığı türden bir Tanrı olduğunu, dolayısıyla Hristiyanlığın, Yahudiliğin ya da İslâm’ın inanç sistemine ait Tanrı tasavvurunu benimsemediğini ifade eder (Gündoğdu, 2009, s. 676). Flew’un inandığı Tanrı, Aristoteles’in hareket etmeyen hareket ettirici olarak tasavvur ettiği Tanrı’dır(Flew, Yanılmışım Tanrı Varmış, 2011, s. 84). Tanrı konusunda takip ettiği yol iyi bir şekilde tahlil edildiğinde, Flew’un yaptığı şeyin itimat ettiği bazı bilim adamlarının görüşlerinin paralelinde kendi fikirlerini dile getirmekten ibaret olduğu görülecektir (Ögçem, 2015, s. 216).

Flew, DNA üzerinde yapılan araştırmalar neticesinde elde edilen verilerden hareketle, DNA’nın karmaşık yapısından dolayı tesadüfi olarak ortaya çıkmasının imkânsız olduğuna ve mutlaka DNA’nın üstün bir zekâ tarafından vücuda getirilmiş olduğu kanaatine varmıştır. Buna ilave olarak Schroeder’in *maymun teoremi* eleştirisini de örnek vererek kompleks bir yapıda olan yaşamın rastlantı eseri meydana gelmesinin imkansız olduğunu dile getirmiştir (Flew, Yanılmışım Tanrı Varmış, 2011, s. 70-74).

Daha öncesinde Tanrı’nın varlığını sorgulayan Flew son kertede ateistlerin varsayımının gerçekten bir şey iddia edip etmediğini sorgular duruma gelmiştir. Bu bağlamda Flew, “her şeyden üstün bir hayat kaynağını kabul edemeyeceğimize göre, imkânsız olana, yani hayatın kendiliğinden şans eseri maddeden kaynaklandığına inanmayı seçiyoruz” (Flew, Yanılmışım Tanrı Varmış, 2011, s. 80) diyen ateistin ifadesinin mantıklı ya da

gerçek bir iddia olup olmadığını, bu iddiayı destekleyecek kanıtların bulunup bulunmadığını sorgular. Eğer gerçekten ateistlerin ifadeleri bir iddia ise tezlerinin lehinde felsefe ve bilimden örnekler vermeleri gerektiğini söyleyen Flew, aksi halde bu iddiaları geçerli saymak için bir gerekçelerinin olamayacağını savunur (Flew, Yanılmışım Tanrı Varmış, 2011, s. 80).

Din dilinin Flew'un inanç değişikliği sonrası kazanmış olduğu anlam boyutunu anlamak adına şöyle bir diyalog geliştiğini varsayarsak;

Flew: 'Tanrı vardır' çünkü yaşam kompleks bir yapıya sahiptir, evren tesadüfi olamaz.

Ateist: *Sonsuz maymun teoremine* göre maymunlar bilinçsiz yani rastgele sonsuz klavye tuşlamasıyla Shakespeare'in eserini yazabilir. Dolayısıyla evren de yaşam da tesadüfi olarak ortaya çıkmıştır.

Flew: İngiliz Ulusal Sanat Konseyi tarafından gerçekleştirilen bir deneyde altı maymunun bulunduğu kafese bilgisayar konmuştur. Maymunlar bir ay boyunca klavyeye vurmalarına hatta onu tuvalet olarak kullanmalarına rağmen ayın sonunda elli sayfa çıktı alınmıştır. Fakat sayfaların hiçbirinde anlamlı tek bir kelime dahi bulunamamıştır. G. Schroeder, *maymun teoremi* çürütmesinde Shakespeare'in 'Seni bir yaz gününe benzetebilir miyim?' sonesini elde etme olasılığına kıyasla Shakespeare'in tüm eserlerini yazma olasılığının imkânsız olduğunu göstermiştir (Flew, Yanılmışım Tanrı Varmış, 2011, s. 73-74). Örneğin yaşam için gerekli genetik kodlamanın yani DNA'nın rastgele oluştuğunu varsayamayız. Bilimsel araştırmalar gösteriyor ki DNA'lar karmaşık yapıları nedeniyle üstün bir zekâ tarafından oluşturulmuş olmalıdır ve bu zekâda Tanrı'dır, dolayısıyla 'Tanrı vardır'(Flew, Yanılmışım Tanrı Varmış, 2011, s. 72).

Ateist: Evrim sürecinde belirli bir yön ya da doğrultu yoktur, çünkü Dawkins'in *bencil gen* deyimi bize gösteriyor ki evrim sürecinin temelinde rastlantı ve genlerin bencilliği yatıyor. Dolayısıyla Tanrı'nın olmadığını evrim sürecindeki *bencil genler* ile ortaya koyabiliriz.

Flew: "Genler ne bencil ne de diğerkâmdır. Genler, üstün bir aklın, sorumluluk ve zekâ sahibi canlıları meydana getirmek amacıyla maddenin atomuna yazmış olduğu karmaşık bir şifredir aslında" (Alpyağıl, 2012, s. 442). *Bencil gen* fikri bir aşçının yaptığı kekin bencil, başına buyruk hareket eden kakao tarafından yapıldığını iddia etmesi kadar saçmadır. Genler insanın maddi tarifini vermez, biyolojik bulgularla ilgili olan herkes bilir ki insanın maddi tarifini veren temel şey DNA'dır (Alpyağıl, 2012, s. 442). "Dawkins, genetikteki elli veya daha fazla yıllık çalışmanın neticesinde

organizmaların gözlemlenebilir özelliklerinin büyük çoğunlukla birçok genin etkileşimleriyle koşullandığını ve çoğu genin birçok özellik üzerinde çeşitli etkilerinin olduğu keşfine inanmamaya ya da bunu küçümsemeye çalıştı” (Flew, Yanılmışım Tanrı Varmış, 2011, s. 75-76). Dolayısıyla bencil gen fikri, varoluşu açıklayamaz.

Diyalogda Tanrı'nın var olduğu sonucuna ne şekilde ulaşıldığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. ‘Tanrı vardır’ ifadesinin iddia olmasını sağlayacak koşullar, dini bir metin üzerinden değil bilimsel veri ve gelişmeler üzerinden gidilerek temellendirilmeye çalışılmıştır. Mesela, DNA örneğinden yola çıkılarak din dilinin bir iddia içerip içermediği analiz edildiğinde, ‘Tanrı vardır’ ifadesinin iddia olması için söz konusu ifadeyi yanlışlayan farklı bir ifadenin de olması gereği ortaya çıkmaktadır. İnanan kişi artık Tanrı'nın ne olmadığını değil de ne olduğunu var olan olgulardan yola çıkarak temellendirebilecektir. Yani Flew’un inanç değişikliğinden önce din dili eleştirisinde, inanan kişi Tanrı'nın görünmez olduğunu ya da sevgisinin anlaşılmasız olduğunu söylediği için din dili Flew açısından anlamsızdı. Fakat bilimsel gelişmelerle birlikte bu kanı tersine çevrilmiştir.

Flew, ateistlerin evren hakkındaki ifadelerini destekleyecek bilimsel ya da felsefi bir şeyin bulunmamasından dolayı onların ifadelerinin artık birer iddia olma özelliği taşıyamayacağını söylemişti. Hatta Flew için son zamanlarda kaydedilen bilimsel gelişmeler daha ziyade inananın lehine bir durum oluşturduğu için, Tanrı'nın lehinde ileri sürülen iddia ve ifadeler itibarı çok daha fazla hak edecek duruma gelmiştir. Öyle ki, Tanrı'nın varlığı aleyhindeki deliller bilimsel gelişmeler sayesinde tersine çevrilmiştir. Yukarıda ifade edilen DNA ve maymun teoremi ile ilgili açıklamalar, bir ateistin tesadüfe dayalı evren iddiasından ziyade, inanç sahibi bir kişinin amaç gözetten bir Tanrı tarafından yaratılmış düzenli bir evren teoremini çok daha fazla destekler niteliktedir.

### **Sonuç**

Makalede “Din Dili” genel anlamda Tanrı hakkında konuşmak olarak ifade edilmiş ve bu konuda ortaya konan yaklaşımlar değerlendirme konusu yapılmıştır. Mantıkçı Pozitivist düşüncenin ortaya çıktığı döneme kadar Tanrı hakkında konuşmanın imkânı bir şekilde mümkün görülürken, bu anlayışın ileri sürdüğü doğrulanabilirlik ilkesi çerçevesinde Tanrı metafizik bir varlık olarak ilan edilmiş ve ona dair her türlü söylem içerik ve anlamdan yoksun kabul edilmeye başlanmıştır.

Doğrulamacı yaklaşımın sığ ve dogmatik tavrını aşma niyetiyle daha sonra alternatif bir yaklaşım olarak Karl Popper tarafından yanlışlanabilirlik

ilkesi ileri sürülmüştür. Bu ilke bir iddia ve önermenin yanlışlama çabasına direnç gösterdiği ve yanlışlanamamak suretiyle cevap verdiği müddetçe doğru kabul edilmesi gerektiği savı üzerinden temellendirildi. İlke çok daha sonraları Flew tarafından din diline uygulandı. İlk başlarda tıpkı doğrulamacı ilke mantığıyla hareket edildi ve din dili, yanlışlama ilkesinin kriterlerini karşılamadığı gerekçesiyle değerlendirme konusu dahi yapılmadı.

Son olarak bilimsel anlamda kaydedilen gelişmeler ve özellikle DNA'nın olağanüstü organizasyonu ve düzeni ile ilgili elde edilen veriler sayesinde Flew için bu evrenin bir tesadüf eseri meydana gelmiş olamayacağı kanaati pekişmiş, dolayısıyla bir yaratıcı fikrine itiraz etrafında dönen anlayış tam tersi bir istikamete evrilmiştir. Böylece ateizm uğrunda verilen uzun mücadele, yaratıcı bir Tanrı ekseninde evreni temellendirme çabasına dönüşmüştür. Ancak bu kutsal kitapların ifadeleri doğrultusunda varılmış bir kanaat değil, tamamıyla aklın rehberliğinde ortaya çıkmış olan bir görüştür. Dolayısıyla Flew'un, din karşısındaki felsefi tutumunu teizm olarak değil, deizm olarak değerlendirmek çok daha uygun olacaktır.



#### **KAYNAKÇA**

- ACAR, R. (2015). Teolojik Dilin Mahiyeti: Thomas Aquinas'ın Benzer Anlam Teorisi. C. Türer, & H. Olgun içinde, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni-Antikçağ Yunan Düşüncesi-Ortaçağ Düşüncesi* (Cilt 2, s. 805-822). İstanbul: İnsan Yayınları.
- AKARSU, B. (1979). *Çağdaş Felsefe Akımları*. İstanbul: MEB: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- ALPYAĞIL, R. (2012). *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar II* (2. b.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- AYDIN, M. S. (2012). *Din Felsefesine Giriş* (13. b.). İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- AYER, A. J. (2010). *Dil, Doğruluk ve Mantık* (3. b.). (V. Hacıkadiroğlu, Çev.) İstanbul: Metis Yayıncılık.
- CEVİZCİ, A. (2013). *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (8. b.). İstanbul: Paradigma.
- FERRÉ, F. (1999). *Din Dilinin Anlamı- Modern Mantık ve İman*. (Z. Özcan, Çev.) İstanbul: Alfa Yayınları.
- FLEW, A. (1986). Theology and Falsification. B. Mitchell içinde, *The Philosophy of Religion* (s. 13-15). Hong Kong: Oxford University Press.
- FLEW, A. (2011). *Yanılmışım Tanrı Varmış* (4. b.). (Z. Ertan, & H. Kaya, Çev.)

İstanbul: Profil Yayıncılık.

GÜNDOĞDU, H. (2009). Antony Garrard Newton Flew. A. Cevizci içinde, *Felsefe Ansiklopedisi* (Cilt 6, s. 649-677). Ankara: Ebabil Yayınları.

HARE, R. (1986). Theology and Falsification. B. Mitchell içinde, *The Philosophy of Religion* (s. 15-18). Hong Kong: Oxford University Press.

HARRIS, J. F. (2002). *Analytic Philosophy of Religion*. Wiltshire: Kluwer Academic Publishers.

HUME, D. (2015). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* (2. b.). (M. Özgen, Çev.) İstanbul: Biblos Kitabevi.

KOÇ, T. (2013). *Din Dili* (4. b.). İstanbul: İz Yayıncılık.

LECOURT, D. (2013). *Bilim Felsefesi* (2. b.). (I. Ergüden, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi.

MAGGEE, B. (1979). *Yeni Düşün Adamları*. (M. Tuncay, Çev.) İstanbul: MEB: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

MITCHELL, B. (1986). Theology and Falsification. B. Mitchell içinde, *The Philosophy of Religion* (s. 18-20). Hong Kong: Oxford University Press.

ÖGCEM, E. (2014). Antony Flew'un Tanrı'yı İnkârı ve Gerekçeleri. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2), ss. 139-164.

ÖGCEM, E. (2015). Antony Flew'de Tanrı'ya Dair Paradigma Değişikliği. *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 1 (2), 215-245.

ÖGCEM, E. (2016). Olgucu Yaklaşımlar Perspektifinde Din Dili (Alfred Jules Ayer Örneği). *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 2 (1), 1-31.

ÖZCAN, Z. (2012). *Viyana Çevresi Üzerine: Felsefede Son Büyük Dönemeç*. Ankara: Bileşik Yayınevi.

PETERSON, M., HASKER, W., REICHENBACH, B., & BASINGER, D. (2015). *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş* (5. b.). (R. Acar, Çev.) İstanbul: Küre Yayıncılık.

POPPER, K. (1962). *Conjectures and Refutation: The Growth of Scientific Knowledge*. New York: Basic Books.

SCHILCK, M. (1979). Anlam ve Doğrulama. B. Akarsu içinde, *Çağdaş Felsefe Akımları* (N. Arat, Çev.).

TOKAT, L. (2015). *Din Felsefesi Yazıları*. Ankara: Elis Yayınları.

TOKAT, L. (2004). *Dinde Sembolizm*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

URAL, Ş. (1993). *Pozitivist Felsefe- Bilimde ve Felsefede Doğrulama*. İstanbul:

---



Remzi Kitabevi.

YARAN, C. S. (2010). *Din Felsefesine Giriş*. İstanbul: Rağbet Yayınları.

YILDIRIM, A. (2015). *Din Dilinin Ahlaki Yorumu*. Ankara: Elis Yayınları.



## **RELIGIOUS LANGUAGE AND REFLECTION OF ANTONY FLEW'S BELIEF CHANGE TO RELIGIOUS LANGUAGE\***

📧 Ayşe Sıdıka OKTAY<sup>a</sup>

📧 Mehmet Burak GÜNEŞ<sup>b</sup>

### **Extended Abstract**

Religious language defines the most general form as talking of God. That questioning whether talking about God is meaningful or not has been taken into consideration under the verifiability principle of Logical Positivists around the beginning of 20th century. The verifiability principle has been a criterion in determining that the statements not relying on experiment and observation would be meaningless and within this criterion, speaking about God has been deemed meaningless by the logical positivists. The meaning problem in religious language is been resurfaced with the adaptation of principle of falsifiability, which was suggested to be used as scientificness separatrix of Karl Popper by Antony Flew and is developed as opposing to the verifiability principle of Logical Positivist, to the religious language. Principle of falsifiability defends that a thesis, with testing under which conditions any thesis may be false as a principle, shall be valid as long as it can endure fallibilism. Flew has brought a unique perspective to the discussion of religious language with his adaptation of the principle of falsifiability.

Flew's change of faith in God influenced his philosophy and his views. Therefore, the views of the philosopher who had two different periods on the language of religion were different. In the first period he defended atheism and in the second and short term he defended the existence of God. In terms of duration, the first period lasted approximately sixty years and the second

---

\* This work was supported by Research Fund of the Süleyman Demirel University. Project Number: 4707 YL1-16

<sup>a</sup> Prof. Dr., Süleyman Demirel University, [ayseoktay@sdu.edu.tr](mailto:ayseoktay@sdu.edu.tr)

<sup>b</sup> Ph.D. Student, Kocaeli University, [senugbm@gmail.com](mailto:senugbm@gmail.com)

period lasted for six years. Flew was an atheist for over sixty years and has done many studies for this cause. In his first period as an atheist, Flew saw the language of religion as meaningless. The non-positive language of religion was questioned by Flew about the Wisdom's Garden parable and God's claims about believers in the relationship between love and evil. The garden parable describes a regular garden that two travelers discovered in the jungle. It asks whether this garden is organized by a gardener. Nobody has entered the garden, which the two travelers observed for a long time. But one of the travelers says there is a gardener who arranges the garden. He does not change his mind despite all the efforts of the other traveler.

Flew, argues that if there is nothing that a hypothetical claim denied, then there is nothing he claims. There is nothing defying the claim of the believer in the Garden Parable. Because in order to exclude every opposing statement put forward, another claim is put forward by the believer. When the parable of the garden is expressed in religious terms, it is defined as the theist who says there is a gardener, and the atheist who says there is no gardener. Garden is thought of as a universe and God is the one who ordered the universe. The dispute between the theist and the atheist is about whether there is an omnipotent, omniscient God. Theist tries to exclude every claim about God with another claim. Thus, for Flew, the language of religion is meaningless because there is no contradictory claim that makes the language of religion falsifiable. But after Flew's belief change, the second period, the language of religion became meaningful.

Flew, in a May 2004 symposium at the University of New York, said that he believed in God and cited DNA research and other scientific developments as a reason for believing. According to Flew, science has shown that nature is pointing to God. In his researches on DNA, it was impossible for DNA to emerge by chance because of its complex nature and that DNA was made with a certain intelligence. This is proof of the existence of God. From the point of view of the falsification approach, Flew now questions whether the atheist assumption really claims anything. In Flew's critique of religious language before the change of belief, the language of religion was meaningless to Flew because the believer said that God was invisible or that his love was incomprehensible. But now the nature of God can be explained by scientific developments. Flew said that atheists' statements were not assertion because there was nothing scientific or philosophical to support the atheists' statements about the universe. Scientific developments have resulted in favor of the believer, and statements about the existence of God have begun to be a claim for Flew. With the scientific developments (ie, the

developments that enabled Flew to reach the existence of God), the authenticity of each religious expression was accepted and an opposite statement was tried to be put forward. Evidence against God's existence has been reversed by scientific developments. The existence of God has reached the status of proposition or claim, as Flew says, for the complex nature of DNA and other reasons.

To sum of according to Flew, the religious language is meaningful when it makes a positive claim. Those scientific developments that prove the existence of God also suggest that the statements in religious language contain such a claim. In other words, both the meaningfulness of religious language that sometimes describes development in science and the reflection of this problem in the context of the principle of falsifiability have made religious language relevant to modern philosophical discourse. Flew's change of belief gave a new direction to the discussion of the religious language, this discussion still continues whether or not this religious language is factual and meaningful.

**Keywords:** Philosophy of Religion, Flew, Religious Language, Verifiability, Falsifiability.





*bilimname XXXIX, 2019/3, 469-481*  
Geliş Tarihi: 05.07.2019, Kabul Tarihi: 10.12.2019, Yayın Tarihi: 23.12.2019  
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.587471>

## SEMPOZYUM DEĞERLENDİRMESİ

### I. ULUSLARARASI PROF. DR. FUAT SEZGİN İSLAM BİLİM TARİHİ SEMPOZYUMU\*

13-15 Haziran 2019, İstanbul/TÜRKİYE

© Ziya ŞEN<sup>a</sup>

Cumhurbaşkanlığı himayelerinde, 2019 Prof. Dr. Fuat Sezgin Yılı etkinlikleri kapsamında, Kültür ve Turizm Bakanlığının desteği ile Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi (FSMVÜ), Prof. Dr. Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı (İBTAV) ve İstanbul Üniversitesi (İÜ) ortaklığında düzenlenen “I. Uluslararası Prof. Dr. Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Sempozyumu” 13-15 Haziran tarihlerinde İstanbul’da icra edildi. İslam Bilim Tarihi alanında çalışan farklı ülkelerden araştırmacılar, İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi üzerine paha biçilemez çalışmalar yapan ve 30 Haziran 2018’de vefat eden Prof. Dr. Fuat Sezgin’i anmak ve onun ilmi mirasının izinde, Müslüman bilim insanlarının dünya medeniyetlerine katkılarını konuşmak üzere, İstanbul Üniversitesi’nde gerçekleştirilen sempozyumda bir araya geldiler. İslam bilim tarihi alanında çalışan ve eserler bırakan tarihçilerin davet edildiği ve 12 ülkeden 95 katılımcının yer aldığı sempozyumda açılış ve kapanış konuşmaları hariç 10’u mavi, 10’u da doktora salonunda olmak üzere 20 oturum yapıldı. Bunun 4’ü Perşembe, 8’i Cuma ve 8’i de Cumartesi günü icra edildi. Her oturumda 4 konuşmacı bildiri sundu. Böylece yaklaşık olarak 80’e yakın tebliğ sunulmuş oldu. Geleneksel hale getirilmesi planlanan sempozyumda tebliğler Türkçe, İngilizce ve Arapça olarak sunuldu. Prof. Dr. Fuat Sezgin’in anısına, hem hatırasını

---

\* Bu çalışma Manisa Celal Bayar Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimince desteklenmiştir. Proje Numarası: 2019-052.

This work was supported by Scientific Research Project Office of Manisa Celal Bayar University. Project Number: 2019-052

<sup>a</sup> Doç. Dr., Manisa Celal Bayar Üniversitesi, ziya30@gmail.com

yaşatmak hem de ortaya koyduğu göz kamaştırıcı ilm mirasın gelecek nesiller için güçlü bir ilham kaynağı olmasını sağlamak, onu anmak ve anlamak amacıyla hazırlanan sempozyumun açılış programı 13 Haziran Perşembe 09.30'da saygı duruşu, İstiklal Marşı, Prof. Dr. Fuat Sezgin'in hayatının anlatıldığı belgesel, Bilim ve Teknoloji Tarihi sunumu ile başladı. Açılış programında Doç. Dr. Bilen Işıktaş tarafından Ud virtoz Şerif Muhiddin Targan'a ait Uşşak saz semaisi icra edildi. Sempozyumun açılışına FSMVÜ Rektörü Prof. Dr. M. Fatih Andı, İ Rektörü Prof. Dr. Mahmut Ak, İstanbul İl Kültür ve Turizm Müdürü Dr. Coşkun Yılmaz, İBTAV Başkanı Mecit etinkaya ile İBTAV Kurucu Başkanı Ethem Sancak, Fuat Sezgin'in eşi Ursula Sezgin, FSMVÜ Bilim Tarihi Bölüm Başkanı Prof. Dr. Mustafa Kaçar ve çok sayıda davetli katıldı.

İBTAV Başkanı Sn. Sancak açılış konuşmalarında; Fuat Sezgin'in ülkesine olan vefası, Gülhane'de yapılan müzenin Sezgin'in çalışmalarının görsel bir kanıtı olduğu, orada inşa edilmekte olan kütüphanenin büyük ölçüde tamamlandığı, bilgiyi üretemeyen toplumların medeniyet inşa edemeyeceği, geçmişi bilmenin nemi, Sezgin'in yarım kalan eserlerinin tamamlanması görevinin bilim adamlarının üzerine bir borç olduğu gibi konular üzerinde durdu. Prof. Dr. Fuat Sezgin'in ömrünü vererek oluşturduğu İslam'ın eşi bilim örneklerini Gülhane'de atıklarını söyleyen Sancak konuşmasında "Prof. Dr. Fuat Sezgin'in ömür mahsulü bilimsel eser ve keşişlerini sergilememiz ve aziz naaşını Gülhane'ye defnedişimiz 300 yıllık rvanşın önemli bir başlangıcıdır" dedi.

Me'mun'un ne kadar büyük bir bilgin olduğu konusunda Ethem Sancak Şöyle bir anekdot anlattı: "Prof. Dr. Fuat Sezgin hocama bir gün sordum: İnsanlık tarihinin en büyük bilim sever hükümdarı kimdi? Dedi ki: Abbasi Halifesi Me'mun'du. Niçin, diye sordum. Dedi ki: Sarayında, Beytü'l-Hikme'de 300 bilim insanıyla, bizzat kendi de çalışırdı. Bütün hükümdarlar, savaş tazminatı olarak toprak veya altın isterlerdi. Me'mun ise, Tarsus'ta yendiği Bizans kralından tazminat olarak İstanbul'da bulunan 100 cilt yazma eseri istemişti.

Yine Ethem Sancak'ın anlatımına göre Prof. Dr. Fuat Sezgin bir defasında Şöyle demişti: "*Ben Cabir'i tanyana kadar en büyük bilgin olarak Aristo'yu görürdüm. Ancak Cabir'i tanyınca gördüm ki Aristo'nun bilgisi Cabir'in dörtte biri kadardır.*" Sufi lakabı ile tanınan, eğitimini Horasan'da yapan ve Beytü'l-Hikme'de alışan Cabir, Horasanlı bir eczacının oğludur. Sağlam bir inanca sahip olan Cabir bir hac dönüşü İmam-ı Ca'fer ile tanışır, yanında 4 yıl kalır ve ondan kelim, hadis gibi dini ilimler tahsil eder.

Açılış konuşmasını İngilizcesi olarak yapan İBTAV mütevelli heyeti yesi Sn.

Bilal Erdoğan; Fikirleri geliştirmek için parlak zihinlere ihtiyaç duyulduğunu söyleyerek, bilgi üretmek, düşünmek, derlemek ve toparlamak için çalışan zihinler olması gerektiğini belirtti. Ona göre işte böyle biri olan Fuat Sezgin günde 17 saatini fikir, bilim ve bilgi üreterek geçirirdi. Vakıf olarak amaçlarının, Fuat Sezgin'in çalışmalarını yaygınlaştırmak, yaşamını gençlerimiz için örnek olarak ortaya koymak, Müslümanların Batı'da üretilen bilgiyi almasını, anlamasını ve bunun üzerine eklemeler yapmasını sağlayarak gelecek nesillere bu bilgileri aktarmak olduğunu vurguladı. Toplumların karşılaştığı ekonomik, siyasi ve askeri zorlukların yanında sosyal zorlukların da olduğunu ifade ederek bunların birbirinin parçası olduğunu söyledi ve bu sorunlara çözüm geliştirilmesi gerektiğinin altını çizdi. Batı dünyasının bu noktada ekonomik ve sosyal bir çıkmaza girdiğini ilave etti. Sezgin'in yaşamının dünyanın geleceği için anahtar niteliğinde olduğunu belirttikten sonra günümüzde gençlerin bilime çok fazla ilgi duymadığını, işte bu yüzden yeni fikirlere ve bilime adanmış zihinlere ihtiyaç duyulduğunu, bu yıl içerisinde Fuat Sezgin'i tanıtmaya devam edeceklerini ve insanları bilim insanı ve akademisyen olmaya özendirceklerini ifade etti. İstanbul İl Kültür Turizm Müdürü Dr. Coşkun Yılmaz; Kültür ve Turizm Bakanlığı olarak, İBTAV'ın da katkılarıyla Sezgin'in eserlerinin yer alacağı ve bir ihtisas kütüphanesi olan Fuat Sezgin-Ursula Sezgin Kütüphanesini çok yakında Gülhane'de hizmete açacaklarını söyledi. Atıldığı üniversitede şu an Cumhurbaşkanlığı düzeyinde anılan Sezgin'in vatanına ve milletine küsmemenin en büyük temsilcisi olduğunu anlattıktan sonra kendi tarihini bilmenin ve ilim adamlarına değer vermenin üzerinde durdu.

İÜ Rektörü Prof. Dr. Mahmut Ak, Sezgin'in hayatını anlatarak başladığı konuşmasında hocanın doktora tezinin *Mecazu'l-Kur'an*, doçentlik tezinin ise *Buhari'nin Kaynakları* olduğunu söyledi. Sempozyumun gerçekleşmesinde katkısı olanlara teşekkür etti.

Daha sonra İÜ Rektörü Prof. Dr. Mahmut Ak ile FSMVÜ Rektörü Prof. Dr. M. Fatih Andi, Fuat Sezgin'in eşi Ursula Sezgin'e çiçek takdim etti.

Açılış konuşmalarının akabinde verilen öğle arası sonrasında sempozyum kapsamında; *'Fuat Sezgin'le İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi Sergisi'* ile *'Fuat Sezgin Anısına: Bilimden Sanata Yansımalar Sergisi'* ziyarete açıldı ve öğleden sonraki oturumlara geçildi.

Sempozyum kapsamında aslında açılış konferansını yapacak olan TC. Cumhurbaşkanı Başdanışmanı ve Sözcüsü Sayın Doç. Dr. İbrahim Kalın, bir gün sonraki cumartesi oturumunda *"Bilim, Teknik, Tefekkür: Fuat Sezgin'le Evrendeki İşaretleri Okumak"* başlıklı bir konuşma yaptı. Sn. Kalın, Sezgin'in

Türkiye’de ve dünyada anılması ve eserlerinin daha geniş kitlelere ulaştırılması için önemli faaliyetler yapılmasından duyduğu memnuniyeti dile getirdi. Sezgin’in sadece İslam bilim tarihi çerçevesinde değerlendirilemeyecek kadar önemli çalışmalara imza atan ilim adamı ve düşünür olduğunu söyledi. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de medeniyetimizin kültürünün aktarılmasının öneminden bahsetti. Herhangi bir eğitim kitabında bilim, felsefe ya da medeniyetler tarihi bölümünde aklın, bilimin, felsefenin, mantığın ve genel manada medeniyetin bugünkü Yunan adaları civarında başladığını, bunun daha sonra aynı istikamette devam ettiğinin görüldüğünü anlattı. Eflatun’un Mısır’a ve Mezopotamya’ya atıflar yaptığını söyledi. Avrupa merkezli tarih perspektifinin büyük oranda bilimi, düşünceyi, Avrupa tarihinin bir noktasına sabitlediğini ve bir coğrafyayla sınırlandırdığını belirttikten sonra Avrupa merkezci tarih anlayışının bilimden düşünceye, sanattan felsefeye her alanda ana paradigmayı belirleyen bir bakış açısı olmaya devam ettiğini kaydetti. Sezgin’in eserlerinin en önemli mesajının, Avrupa merkezli tarih perspektifini sorgulayan, bunun sınırlarını zorlayan yeni bir tarih anlayışının ortaya konulması olduğunu belirterek, “kendisinin de daha 1940-1950’li yıllardan itibaren tespit ettiği, sonraki yıllarda da aşmak için gayret sarf ettiği bu temel sorun bugün de hala bizim bilim tarihine, düşünce tarihine, medeniyet tarihine bakışımızı belirlemeye devam ediyor.” dedi. Daha sonra Sn. Kalın konuşmasında genel anlamda şu hususlar üzerinde durdu: Sezgin, Batılıların karanlık çağ dediği Orta Çağ’ın İslâm medeniyetinin aydınlanma çağı olduğunu söylerdi. Bilim tarihi alanındaki çalışmalarına bakıldığında o, unutturulan bir tarihi bize hatırlatan büyük bir bilim insanı ve mütefekkindir. Sezgin’e kadar İslam Bilim Tarihi genel bilim tarihinde küçük bir dipnot iken bir anda onun çalışmalarıyla dünya bilim tarihinin merkezine oturarak tarihi birikim haline gelebildi. Sezgin İslam bilim tarihinin özgün olmadığı iddiasının, 8-9. yüzyıldan 17. yüzyıla kadar devam eden büyük bilimsel faaliyetler içerisinde temelsiz bir tez olduğunu birçok eserinde ortaya koydu. Gazali ve İbn Sina’yı besleyen kültürel ortam ve iklimin yeniden inşa edilmesi, bütün boyutlarıyla anlaşılması, medeniyet tartışmaları açısından büyük önem arz eder. Fuat Sezgin’in çalışmaları kültürel iklimi ortaya koymasından bilim adamlarının nasıl yetiştiğine dair ipucu sunar. Kalın, Sezgin’in tarihlendirme ya da dönemlendirme meselesi üzerinde durduğunu belirterek konuşmalarına şöyle devam etti: “Hala kendimize ait bir tarihlendirme ve dönemlendirme faaliyeti ortaya koymuş değiliz. Son dönemde bunun en önemli istisnası olarak İslam Düşünce Atlası başlığı altında birkaç ilahiyatçı arkadaşımızın ortaya koyduğu bir çalışma



yayımlandı. Bu, kendimize ait bir tarihsel dönemlendirme yapabileme açısından önemli bir çalışma. Bu bir kitapla, birkaç ilim adamının çabasıyla olabilecek şey değil. Aydınlanma Çağı, Karanlık Çağ, Orta Çağ gibi terimler zihinlerimize o kadar köklü bir şekilde yerleşti ki, bunları aşmak için yepyeni bir tarih okumasına ihtiyacımız var. Fuat Sezgin hoca, Batılıların karanlık çağ dediği dönemler aslında İslam medeniyetinin aydınlık çağlarıdır, diyordu.” Konuşmacı Osmanlı tarihinin dönemlendirilmesi konusunda da henüz zihni berraklığa kavuşulmadığını söyledikten sonra siyasi ve askeri süreçlere göre 18-19. yüzyılın sıkıntılı bir dönem olduğunu ancak sanat tarihi açısından bu yüzyılların Türk musikisi, hat ve ebru sanatının zirve yaptığı dönemler olduğunu anlattı. Sn. Kalın son olarak, Sezgin’in mirasının hatırlanmasının ve açtığı yolda bilim tarihi çalışmalarının derinleştirilmesinin önemli olduğunu belirterek şöyle dedi: “Kendisi 300 bine yakın el yazmasını hayatı boyunca elden geçirmiş bir ilim adamı olarak, yapılması gerekenin ancak yüzde birini yapabildiğine inanıyordu. Bu dünyadan giderken bize çok önemli görevi bıraktı. 60 küsur yıllık ilim hayatına sığdırdığı büyük eserler aslında yeni çalışmaların zeminini oluşturuyor. Bu da bizim bu mirası yaşatmamız ve yarınlara taşımamız için hem bireysel hem de kurumsal olarak bu faaliyetleri desteklememiz, yolu büyütmemiz büyük önem arz ediyor. Eserlerinin bugünün ve yarının nesillerine yol göstereceğine inanıyorum.”

İslam bilim tarihinin yeniden uyanışını ve çalışmaların hız kazanmasını sağlayacak olan sempozyumda eş zamanlı oturumlar yapıldı. Aynı anda birden fazla oturum esasıyla gerçekleştirilen tüm sempozyumlar gibi bu sempozyum da bizlere her tercihin aynı zamanda bir vazgeçiş barındırdığını hatırlattı. Dolayısıyla iki salonda eşzamanlı olarak devam eden sempozyumda bir oturumu tercih ettiğinizde diğerinden vazgeçmiş oluyorsunuz. (Ancak biz sempozyumun takip edemediğimiz oturumları konusunda I. Uluslararası Prof. Dr. Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Sempozyumu, 13-15 Haziran 2019 Bildiri Özetleri kitapçığından istifade etmeye çalıştık.) Toplantıda çok fazla tebliğ sunulması ve yukarıda da söylenildiği üzere sempozyumun aynı anda iki solanda icra edilmesi sebebiyle maalesef bizim tüm oturumları takip etme imkânımız olmadı. İşte bu gibi sebeplerden dolayı biz bundan sonraki kısımda sempozyuma katılan tebliğcilerin isimleri, unvanları, tebliğ başlıkları ve tek tek neler anlattıkları gibi hususlar üzerinde durmaktan ziyade sunulan tebliğlerde ele alınan konulara genel olarak temas etmek istiyoruz:

Prof. Dr. Fuat Sezgin’in üniversitedeki düşmanları hocayı karalayıp üniversiteden attırmışlar. Sezgin, 20 sene zindanda kalan bir alimin orada pek çok eser yazdığını, kendisinin özgür halde iken yazmamasının büyük bir

eksiklik olduğunu düşünürdü. Kitapları yavaş ama çok derinden okurdu. Çalışmalarından kendi sağlığına çok fazla dikkat etmezdi. Hasta olduğu zaman genelde ayakta tedavi görürdü. Defalarca teklif edilmesine rağmen, bu büyük işler bir Alman tarafından yapıldı denmemesi için Sezgin, Alman vatandaşlığını kabul etmemişti. Fakat bu başarılarından Türkiye'nin haberdar olmaması da onu derinden üzmüştü.

Sezgin'e göre; Batı dünyası ilmi Müslümanlardan alıp ileriye doğru götürdü. Rönesans birkaç kişinin uydurması idi. Batı medeniyetinin temeli İslam kültür ve bilimine dayanıyordu. Bizler Batıyı yabancı olarak görmemeliyiz ve onlardan istifade etmeliyiz.

Sezgin GAS ile Arap İslam kültür dünyasının bilimler tarihindeki önemli katkısını gösterdi ve onu dünya tarihinde layık olduğu yere koydu. Eserin muhtevasının İslam âleminde bir yeniden diriliş ve kalkış uyandıracadına inanıyordu ki bu bütün çalışmalarının gayesiydi. Bu gayeye ulaşmak için sadece analitik düşünce kabiliyetine sahip bir zekâ yetmezdi. Her şeyden önce, Allah'a iman ve tevekküle dayanan bir iç kuvveti lazımdı. Bu manevi kuvvet, ona ömrünün sonuna kadar, tatil günleri de dahil her gün çalışmak için gerekli sebat ve mukavemet gücünü veriyordu. Çalışmayı ibadet olarak gören ve bu yüzden her anını ibadetle geçiren Sezgin her zaman gayet mütevazı, zahidane denebilecek bir hayatı tercih etti. Yaptığı işi ilahî bir vazife olarak kabul ediyordu. Hayatının her anı için Allah'a hesap verme şuurunu ve duygusunu yaşıyordu. Bu sebeple şahsını ve ihtiyaçlarını her zaman arka plana almayı şiar edinmişti. İşte bundan dolayı hocanın yaptıklarını ve eserlerini değerlendirirken bunların zemininde yatan maneviyatı ve hayat felsefesini anlamak ve görmek gerekir.

Sezgin'in ana hedeflerinden birisi, henüz el yazması formunda olan ve ulaşılmayı ve gün yüzüne çıkmayı bekleyen kaynak eserleri bilim dünyasına kazandırmaktı. Brockelmann'ın bu konudaki kaynak eserini (GAL) zenginleştirerek yeniden yazma kararı 1954'te netleştikten sonra Sezgin, bu gaye ile İstanbul kütüphanelerinde bu eserleri araştırmaya başlamıştı. Sezgin'in 1942'de İstanbul Üniversitesi'nde karşılaştığı hocası Hellmut Ritter, onun ilgisini bilimler tarihine döndürmüştü. Sezgin'in, bir protestan rahibinin oğlu olarak doğmuş, fakat İslam bilimlerine yöneldikten sonra İslam âlimlerinin ve mutasavvıfların metinleri vasıtasıyla tanıştığı şahsiyetlerin dinî, fikrî ve estetik âleminde derinleşmiş, onları zevk edinmiş bir büyük âlim olan Ritter'den öğrendikleri ona heyecan veriyordu. Sezgin maddî olarak çok zor şartlarda okumasına rağmen bu ilim zevkinin ve bunu kendisine sunan böyle bir hocaya sahip olmanın, bütün zorlukları

unutturduğunu ifade eder. Alman ekolü içinde yetişen Hellmut Ritter, dünya şarkiyat geleneğinde önemli bir yere sahipti ve el yazması kaynaklara nadir rastlanan derecede hâkimdi. Ritter ile Sezgin arasında usta çırac ilişkisine dair pek hatıra vardı.

Sezgin'e ait *Buhârî'nin Kaynakları*, İlahiyat alanında Türkiye'deki erken dönem akademik çalışmalardan birisidir. Eserde, Buhârî'nin *Sahîh*'indeki "Kitâbü't-Tefsîr" bölümü ele alınmış ve tefsir tarihi konusuna ağırlık verilmiştir. Bu çalışması ile tefsirin hadisin bir bölümü olmayıp müstakil olarak geliştiğini ispat eden Sezgin, söz konusu eserinde, Buhârî'nin *Sahîh*'inin tefsir bölümündeki dil izahlarına yer vermiş, söz konusu bölümü "Buhârî'nin Kur'an Tefsiri" adı altında ele aldığını beyan etmiştir. Sezgin, Buhârî'nin *Sahîh*'inin tefsir bölümünü Alî b. Ebî Talha'ya nispet edilen sahifelerden almış olmasının ihtimal dâhilinde olduğunu belirtmiştir.

Ebû Bekir er-Râzî'nin altı bölümden oluşan "Kitâbu'l-hâvî fi't-tib" adlı eserinin IX. bölümü rahim hastalıkları ile ilgilidir. Eserde Yunanca, Bizans, Süryani ve Hint kaynakları kullanılmıştır. Râzî'nin tıp ilmine dair bu eserinin Amerika ve Avrupa kütüphanelerinde pek çok yazmaları vardır. Bu eser üzerine çalışmalar 18. sonunda başlamış ve bütün ayrıntılarıyla çalışılmıştır. Râzî'nin tıpla ilgili kitapları 16. Yüzyıldan sonra Avrupa'da yüksek fiyatlara satılmıştır.

Batı, göz tıbbında Müslümanlara çok şey borçludur. İbn Sînâ'nın tıp ve özellikle de göz hastalıkları ve felsefe alanlarında muazzam katkıları vardır. Son zamanlara kadar gözün nesneyi gördüğüne inanılırdı, ama şimdi ışığın nesneden bize yansıttıklarını gördüğümüzü keşfettik ki İbn Sina bunu bin sene önce yazmıştı. Ayrıca İbn Sina renk farklarına kadar kataraktla ilgili bugün bilinen bütün bilgileri yazmıştır. Bugün gözün beş tabakası olduğu bilinmekte ve bu ancak elektronik mikroskopla bulunmuştur. İbn Sina ise o gün için gözün dört tabakasını tek tek yazmış, beşinciye bulmak için elektronik mikroskop gerekli olduğundan bunu yazamamıştır. İbn Sina, Aristo ve Galen'i birleştirmiştir. Aristo ve Galen'in dediğine göre aklın mekânı beyin değil, kalptir. O dönemde, mizaçtan kaynaklanan hastalıklar da araştırılmış ve bunun haklılığı ortaya konulmuştur. Kanseri tipi hastalıklarla ilgili tedaviler de geliştiren İbn Sina, kanserin temel olarak dört mizah dengesini (kan, balgam, sarı safra ve kara safra) bozacak siyah safranın fazlalığına neden olduğuna inanıyordu. Yani kanser hastalarında aşırı safra salgılanması olurdu. Yer merkezli evren modelinde yerin hareketsizliğine dair İbn Sînâ'nın önemli değerlendirmeleri ve bu değerlendirmelerin İbn Sînâcı bir metin olan *Hikmetü'l-'ayn*'da önemli yansımaları vardır.

Farsça konuşabilen Prof. Fuat Sezgin, İranlı alimler tarafından 11. yüzyıla kadar yazılan Arapça metinlerle geniş bir şekilde ilgilendi. Onun eserlerinden bazıları Farsçaya çevrildi. O, Arapça el yazmaları hakkında bilgi toplamak için İran'a gitti. Birkaç yıl sonra da, İslam medeniyetinin bilimsel ve kültürel mirasının incelenmesine yaptığı büyük katkılardan dolayı ödöl almaya İran'a geldi.

Fuat Sezgin'in İslam bilim tarihi yazıcılığına önemli katkıları vardır. İslam bilimlerinin gelişiminde siyasi, sosyal, ekonomik ve çevresel faktörler yer alır. İslam bilimlerinin farklı medeniyetlerin bilimsel birikimlerine katkısı oldukça fazladır. İslam medeniyetinde geliştirilen bilimsel aletler ve teknoloji ürünlerinin önemli bir yeri vardır.

Ali Kuşçu'nun hesaplamalarda kullandığı bazı matematiksel yöntemler ve eserlerindeki matematiksel yöntemlerin bilim dünyasındaki etkileri çok önemlidir.

Bîrûnî, dünyanın gelmiş geçmiş en büyük âlimlerinden biridir. Âlim, bilim dalları arasında geçiş yapabilen kişidir. Matematik ve fizikten astronomiye; jeoloji ve mineralojiden coğrafyaya; sosyal antropoloji ve dinden tarihe kadar pek çok ilmi alanda eserler veren Bîrûnî, şeref timsali büyük bir bilge insandır. Tevazu sahibi olup, eğilmesini bilen ve eserlerinde sıkça başarı Allah'tandır vurgusu yapan Bîrûnî, elmas ve yakuttan amatiste; malakit ve mıknatistan cama kadar 31 ayrı taşı, bugün de geçerli olan mineraloji bilimi ilkeleri ile açıklamıştır. Kendi geliştirdiği ölçü aletleri ve mekanizmalarda çok başarılı olan Bîrûnî'nin günümüze ulaşmış bulunan önemli eserleri arasında bilimin kronolojik gelişimini irdeleyen *el-Âsârü'l-bâkiye*, matematiksel coğrafyanın temellerini veren *Tahdîdü nihâyâti'l-emâkin*, döneminin matematiksel bilimlerini ve astrolojik temelleri 570 soruda özetleyen *et-Tefhîm fi evâili snâ'ati't-tencîm*, bir bilim ve bilgiler ansiklopedisi niteliğindeki *el-Kânûnu'l-Mes'ûdî*, güneş saatlerinin kuramsal temellerini veren *İfrâdü'l-makâl fi emri'l-ezlâl (zılâl)* ve usturlapların yapım ve kullanımını konu edinen *Kitâb fi'stî'âbi'l-vücûhi'l-mümkinne fi san'ati'l-asturlâb* kitapları sayılabilir.

Mehmed Said Efendi'nin kendisinin icat ettiğini söylediği *Müsellesiye* adlı mühendislik aleti üzerine olan risalesi ile Avrupa kaynaklarından tercüme ederek hazırladığı *Pergâr-ı Nisbe* aletini anlattığı risalesi onun bilimsel aletlere olan ilgisini göstermektedir. Ayrıca onun 1154/1741 senesinde el-Hacc Ahmed Paşa için hazırladığı ve arazi ölçümünde (misâha) kullanılan tabla adı verilen bir aletten bahsettiği risalesi, Ebu Sehl Nu'mân Efendi'nin tabla aletini anlattığı *Tebyînü a'mâli'l-misâha* adlı eseriyle aynı dönemde

yazılmıştır.

Jules Janssens'in *Makâsîd* ile *Tehâfût* arasında herhangi bir bağlantının olmadığını ve Gazali'ye ait olan bu kitabın asıl başlığının *Makâsîdu'l-felâsife* olmadığını iddia ettiği ileri sürüldü.

İlhanlılar (1256-1357) devrinde şarkın ilim ve kültür merkezi durumuna gelen Azerbaycan'da dört büyük eğitim ocağından (diğerleri Kazaniye, Reşidiye ve Sultaniye medreseleridir) biri olan ve Ortaçağ İslam uygarlığının en büyük bilim kurumu olarak değerlendirilen Merağa Rasathanesi 1259-1271 yıllarında yapılmıştır. 16 binadan oluşan bu külliyyede Halep, Bağdat, Şam, Kahire ve diğer bölgelerden getirilen 400 bin eserin bulunduğu kütüphane mevcuttur. Merağa Rasathanesi bir araştırma merkezi olmanın yanında yükseköğretim hizmeti sunan bir eğitim ocağı olarak da çalışmalarını sürdürmüştür. Yaklaşık 50 seneden fazla faaliyet gösteren bu Rasathane'de yapılan bilimsel çalışmalardan daha sonraları Çin'de, Semerkant'ta, Hindistan'da, İstanbul'da ve dört asır boyunca Avrupa'da geniş çapta faydalanmışlardır.

İslam uygarlığı için müzik yalnızca icra pratiğiyle değil, teorik zenginliğiyle de yazılı literatürün bir parçasını oluşturmuştur. Müzik, Emevi ve Abbasi saraylarından başlayarak bütün İslam devletlerinde gündelik hayatın estetik formlarından biri haline dönüşmüştür. Prof. Dr. Fuat Sezgin, müzik tarihi literatürüyle de ilgilenmiş, Arap-İslam mûsikî tarihine yönelik katkı sağlayıcı yayınlar hazırlamış ve birçok önemli eserin neşrine imkân sağlamıştır. Bunun yanı sıra enstitünün müzesinde mûsikî aletlerinden oluşan bir sergi oluşturmuştur.

Endülüs, İslam medeniyetinin batı ucunda önemli bir bilim merkezi olarak öne çıkmıştır. Sezgin, çalışmalarında önemli bir yer tutan Endülüs'te gelişen İslam Bilim Tarihi eserlerinin taşıdıkları önemi bihakkın takdir etmiştir. İyi bir bilgin olan İbn Sîd el-Batalyevsî; astronomi bilgini ez-Zerkâlî; Endülüs'te gelişen felsefî düşüncenin başlıca temsilcileri olan İbn Bâcce, İbn Tufeyl, İbn Rüşd ve İbn Seb'in gibi kişi merkezli eserlerinin yanı sıra, tarihî coğrafya ve İslam felsefesinin Batı'ya aktarımı gibi çalışmalarını sadece Endülüs'e ayırmıştır.

13. asırda Anadolu topraklarının büyük oranda Türkleşmesinin ve İslamlaşmasının ardından Anadolu'da matematik kitapları üretilmeye ve bu kitaplar aracılığıyla eğitim-öğretim faaliyetleri yürütülmeye başlanmıştır. Anadolu'da üretilen ve günümüze ulaşabilen matematik kitaplarından en erken tarihli, Emînüddin Ebherî'nin (ö. 733/1333) Arapça olarak 14. yüzyılın ilk çeyreğinde telif ettiği *Fusûl kâfiye fi hisâbi't-taht ve'l-mîl* adlı

eserdir. Eserin ondalık konumsal sayı sistemi ile bu sisteme göre yapılan tüm hesap işlemlerinin Anadolu coğrafyasında tanınması, yaygınlaştırılması ve zamanla değişen ihtiyaçlara uygun olarak yeniden üretilebilmesi için başlangıç noktasını temsil ettiği söylenebilir.

Taşınabilir astronomi aleti olan dâ'ire-i mu'addil hakkında az sayıda risale hazırlanmıştır. Bunun yapısı, kullanımı ve Osmanlı astronomi aletleri tarihindeki yerini konu alan pek fazla araştırmayla da karşılaşılmamıştır. Bunu konu alan iki eser ön plana çıkmıştır. Bunlardan ilki Mustafa b. Ali el-Muvakkit'in (ö. 1571) dâ'ire-i mu'addil üzerine risalesidir. İkincisi ise denizci Seydi Ali Reis'in (ö. 1563) beş taşınabilir astronomi aletinin yapısı ve kullanımını anlattığı *Mir'ât-ı Kâ'inât* isimli eserinde yer alan dâ'ire-i mu'addil bölümüdür.

Kitâbu'l-Ahcâr (Taşlar Kitabı) Aristoteles'e atfedilir. Günümüze 8. veya 9. yüzyılda yapılan Arapça çevirisiyle ulaşmıştır. İslam bilim tarihinde mineraloji alanında kaleme alınmış olan bu çalışma, değerli taşlar, metaller ve bazı kimyasal maddelerin dönemin bilgi ve yorum kapasitesi çerçevesinde mineraloji, simya/kimya, tıp ve metalürji gibi hemen hemen her yönden ele alındığı bir eserdir. İçeriğindeki malzemenin Geç Antikçağ'dan geldiği *Kitâbu'l-Ahcâr*'ı Arapçaya çeviren kişi olarak gösterilen ismin tarihte gerçekten yaşamış biri olduğuna dair herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Bu nedenlerle *Kitâbu'l-Ahcâr*, bilim tarihi açısından oldukça tartışmalı ve problematik bir metindir. Bununla ilgili tartışmalar, eserin gerçekten kaynak bir metinden mi çevrildiği yoksa Arapçada mı üretildiği noktasında seyretmiştir.

Sezgin'e göre Yâkût al-Hamevî ve İslam dünyasında yetişen yüzlerce âlim antik Yunan'daki coğrafya düzeyi ile 16. yüzyılda bir anda Avrupa'da ortaya çıkan coğrafya biliminin gelişim düzeyi arasındaki farkı anlayabilmek açısından kilit önemdedir. Onun *Mu'cemu'l-büldân* adlı eseri, Batı dışı dünyadaki coğrafyanın gelişmişlik düzeyini göstermesi açısından önemlidir. 13. yy'ın ilk çeyreğinde kaleme alınan yaklaşık 4.000 sayfalık bu coğrafya sözlüğü gerek seleflerinin günümüzde kayıp olan eserlerinden yaptığı alıntılarla gerekse de meseleleri ele alışındaki ihtimamı ile üzerinde durulmayı hak etmektedir. Eser, meydana geldiği kültür çevresinde coğrafya biliminin ulaştığı seviyeyi göstermesi açısından da önemlidir.

*Takvîmü'l- büldân*'da her şehri hakiki iklim üzerinden değerlendiren Ebü'l-Fidâ, bu hususta kendinden sonraki coğrafyacıları da etkilemiştir. Osmanlı coğrafyacıları da bu metot üzerinden kendi eserlerini kaleme almışlardır. Âşık Mehmed, Mehmed Suûdî, Sipâhîzâde Mehmed, Kâtib Çelebi ve Evliya

Çelebi gibi Osmanlı coğrafyacıları yeryüzünü ve şehirleri hakiki iklim üzerinden ayarıştırmakta ve tanımlamaktadır.

Abbasi dönemindeki çeviri hareketi, Bizans İmparatorluğu'ndaki Makedonya Rönesans'ına ilham vermiştir. Hem Bizans imparatorları hem de Abbasi halifeleri âlimlerini yoğun bir şekilde destekleyip bilimi bir uluslararası propaganda aracı olarak kullanmışlardır.

Cerrahi alet çizimlerinin yer aldığı *Kitâbü't-Tasrîf* nüshaları Türkiye'de el yazması kütüphanelerinde mevcuttur. Osmanlı hekimbaşılarının incelediği ve Topkapı Sarayı hazinesinde bulunan tıp yazmaları arasında Zehrâvî'nin *Kitâbü't-Tasrîf*i önemlidir.

Literatürde Osmanlılarda Uranüs ve Neptün gezegenlerinden bahseden ilk çalışmanın Abdullah Şükri el-Konevî'nin 1857'den sonraki bir tarihte yazdığı *Tenkîhu'l-eshkâl alâ tavzîhi'l-idrâk* adlı eseri olduğundan söz edilir. Ancak söz konusu değerlendirme Neptün açısından şimdilik doğru olmakla beraber, Uranüs için doğru değildir. Uranüs'ten bahseden ilk çalışma, Kuyucaklı Mehmed Âtîf'in 1831'de kaleme aldığı *Teshîlü'l-idrâk terceme-i teşrîhi'l-eflâk* adlı eseridir. Bu eserlerin her ikisi de medrese çevreleri için yazılmıştır.

Matematik yazıları uluslararası matematik dergilerinde yayınlanan ilk Türk matematikçisi olarak kabul edilen ve sayılar teorisi alanına orijinal katkılar sağlayan Mehmet Nadir, Osmanlı'nın son, Cumhuriyet'in ilk dönemlerine denk gelen 1856-1927 yılları arasında yaşamış önemli bir matematikçimizdir. Matematik, eğitim, edebiyat, siyaset gibi farklı konular hakkında gazete ve dergilerde pek çok yazı yazmıştır. Matematik çalışmalarının hemen hemen tamamı sayılar teorisi üzerinedir. "Tamam-ı adedî" usulünün bölme işlemine uygulanması ilk defa Mehmet Nadir tarafından yapılmıştır. Nadir'in matematik alanındaki çalışmaları; İstanbul Darülfünun Fen Fakültesi Mecmuası'nda yayınlanan makaleleri, Hesâb-ı Nazarî adlı kitabı ve uluslararası dergilerde yayınlanan soru ve cevapları olmak üzere üç başlık altında sıralanabilir.

Yazma eser temelde kitap ve nüsha olarak iki kısımdan oluşur: a. Kitap: Müellif tarafından telifi sona erdirilen şeydir. Telife büründüğü ilk haldeki yalınlıktadır. Müellifler, yazmanın "el-kitab" tarafını oluştururlar. b. Nüsha: Kitabın dolaşıma giren halleridir. Her müdahaleden sonra tekrar eden, tekrar ettikçe büyüyen, büyüdükçe kemmiyet ve keyfiyet açısından çoğalan bir kar tanesi gibidir. Her bir nüsha neredeyse müstakil bir telifdir ve her bir nüshaya müstakil bir isim verilse belki de yeridir. Nüshalarının yazarları müstensihler ve okurlardır. Mütalaa edilmek, okunmak, okutulmak, satılmak için ya da başka sebeplerle çoğaltılan, elden ele dolaşan, vakfedilen, satın alınan,

notlarla kümülatif bir bilgi vasıtası haline gelen şey, nüshadır. Nüshalar sivil hayata eşlik eder; okurun rahlesinde, elinde, ders ya da müzakere meclisinde, mütalaa esnasında, yolculuğunda çeşitli hallerine tanıklık eder, notlarına ev sahipliği yapar. Bu tanıklıklar arttıkça nüsha anlam kazanır, hatta kimi zaman nüshanın kıymeti kitabın önüne geçer. Kitap bir ruh, nüshaların her biri ise bu ruhu da mündemiç bir bedendir ve kitap kimliğe bürünen her bir nüshada yeniden canlanmaktadır.

Ortaçağ İslam dünyasında astronomi çalışmaları, Antik Yunan astronomisinden etkilenmiştir. Aristoteles'in kozmoloji belirlemeleri ve Batlamyus'un matematiksel astronomisi Ortaçağ astronomisinin temelini oluşturur. Aristoteles'in fiziksel ve Batlamyus'un matematiksel yapısını kurguladığı bu göksel şema İslam astronomları tarafından da kabul edilmiş, çevirilerle Antik Yunan'ın astronomi çalışmaları İslam uygarlığına geçmiştir. 9. yy.'dan itibaren İslâm astronomları önemli katkılar yapmışlar, astronomide yeni teknikler geliştirmişler ve gözlemlerinin kuruluşunda öncü rol oynamışlardır.

15 Haziran 2019 tarihinde İÜ Rektörlük Binası Doktora Salonu'nda yapılan sempozyumun kapanış oturumunda İÜ Rektörü Prof. Dr. Mahmut Ak, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. M. Fatih Andı, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Rektör Yardımcısı Prof. Dr. Fahameddin Başar ve Prof. Dr. Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı Başkanı Mecit Çetinkaya birer konuşma yaptılar. Bu oturumda Prof. Dr. Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı adına çok yararlı bir sempozyum gerçekleştiği ve bu yılın en anlamlı faaliyetlerinden birisinin bu sempozyum olduğu üzerinde duruldu ve organizasyona ev sahipliği yapan İstanbul Üniversitesi'ne ve sempozyum katılımcılarına teşekkür edildi. Uygarlıkların sosyal hayatın pek çok alanında kendisini gösterdikleri, ekonomi, siyaset ve askeri ilişkiler gibi birçok sütun üzerinde yükseldikleri, ancak bunlar içerisinde düşünce, sanat ve bilim sütunlarının ön plana çıktığı ve eğer bir uygarlık kendisini bu üç alanda öne çıkarmışsa veya emsali ile boy ölçüyecek şekilde inşa etmişse, o uygarlığın geleceğe doğru önemli adımlar atmış anlamına gelebileceği ifade edildi. İslam medeniyetinde İslam düşüncesi, İslam sanatı ve İslam biliminin öne çıktığı, bu alanlarda yapılan çalışmaların çok önemli olduğu, bu üç alanın öz güven verdiği ve aidiyet duygumuzu kaybetmememizi sağladığı, işte Sezgin'in misyonunun da bu olduğu ve onun İslam düşünce, bilim ve tarihi alanında öneminin burada kendisini gösterdiği üzerinde duruldu. İslam bilim tarihinin, dünyadaki medeni ve kültürel hareketlerin oluşmasında temel teşkil eden fikirlerin bütünü, manzumesi ve kaynaklarının temeli olduğu anlatıldı.

---



Sonuç olarak İslam medeniyeti tarihinin başlangıcından itibaren gelişmiş naklî ve aklî bilimlere ait literatürü konu edinen (GAS) adlı eseri başta olmak üzere ortaya koyduğu paha biçilmez çalışmalarla Prof. Dr. Fuat Sezgin, İslam bilimleri tarihindeki pek çok yaygın kabulü değiştirecek sonuçlara ulaşarak geriye önemli bir ilmî miras bırakmıştır. Toplantıya ağırlıklı olarak katılım sağlayan yabancı bilim adamlarının, Müslüman bilim insanlarının eserleri üzerine değerlendirmeler yaptığı bu sempozyumda, onların Arapça eserleri en ince ayrıntısına kadar inceledikleri dikkatlerden kaçmamıştır. I. Uluslararası Prof. Dr. Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Sempozyumu, ilmi bakımdan oldukça doyurucu olmuş, organizasyon oldukça başarılı bulunmuştur. Sempozyumun açılış konuşmalarının, sunulan tebliğlerin, müzakerelerin ve değerlendirme konuşmalarının bir kitap halinde neşredilmesini temenni ediyor ve bu önemli sempozyuma katkı sağlayan ve emeği geçen herkese teşekkür ederek sempozyumla ilgili değerlendirmelerimizi burada tamamlamak istiyoruz.

