

kalemname

10

Temmuz-Aralık 2020

Kırıkkale Üniversitesi
İslâmi İlimler
Fakültesi Dergisi

Kırıkkale University The
Journal of Faculty of
Islamic Sciences



Kalemname

e-ISSN: 2651-3595

Kırıkkale Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi Dergisi

Temmuz-Aralık /June-December Cilt: 5 - Sayı: 10, 2020.

Dergi Eski Adı: Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi (KİİFAD)

(Yayımlanan Sayılar: 2016 Cilt: 1 Sayı: 1-2, 2017 Cilt: 2 Sayı: 3-4, 2018 Cilt: 3

Sayı: 5-6, 2019 Cilt: 4 Sayı: 7-8, 2020 Cilt: 5 Sayı: 9-10)

Previous Title: The Journal of Kırıkkale Islamic Sciences Faculty Year Range of
Publication with Former Title: 2016-2018 Vol: 1, No:1 -Vol: 3, No:5

Former e-ISSN: 2547-9504

KAPSAM: Dinî Araştırmalar-Sosyal Bilimler

SCOPE: Religious Studies-Social Sciences

PERİYOT: Yılda 2 Sayı (Haziran & Aralık)

PERIOD: Biannually (June& December)

YAYIN DİLİ: Türkçe, İngilizce, Arapça, Almanca.

L. PUBLICATION: Turkish, English, Arabic, German.

Kalemname, uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.

Kalemname is an international peer-reviewed academic journal published twice
a year.

Makaleler, İngilizce-Türkçe başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en
az 5 kavram), İngilizce özet (en az 250 kelime) ve İSNAD atf sistemine uygun olarak
hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an English-Turkish title, an abstract (at least 150 words),
keywords (at least 5 concepts), a summary (at least 250 words), and a bibliography
prepared with the ISNAD

YAYINCI / PUBLISHER

Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, 71450, Kırıkkale, TÜRKİYE
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, 71450, Kırıkkale, TURKEY

SAHİBİ/ OWNER

On behalf of Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences
Prof. Dr. Mevlüt ERTEN mevluterten71@hotmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER

Doç. Dr. Güldane Gündüzöz
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Doç. Dr. Ali ÇETİN alicetintr@gmail.com
KırıkkaleUniversity, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

10. Sayı Editörü / Editor of Issue 10th

Prof. Dr. Zekeriya Akman
zekeriyaakman@hotmail.com
KırıkkaleUniversity, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

YAYIN KURULU/EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Mevlüt ERTEN mevluterten71@hotmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

Prof. Dr. İhsan Çapçioğlu ih sancapcioglu@gmail.com
Ankara University, Faculty of Divinity, Ankara, TURKEY

Prof. Dr. İsmail Latif Hacinebioğlu ilh@istanbul.edu.tr
Istanbul University, Faculty of Divinity, Istanbul, TURKEY

Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ suelocan@gmail.com
Akdeniz University, The Faculty of Arts and Sciences, Antalya, TURKEY

Doç. Dr. Mustafa Selim YILMAZ msyilmazkarabuk.edu.tr

Karabük University, Faculty of Divinity, Karabük, TURKEY

Doç. Dr. Ali Çetin alicetr@gmail.com

Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Ayten EROL aerva95@gmail.com

Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

Dr. Öğretim Üyesi Adem Yıldırım ademyildirim@hotmail.com

Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi M. Ali YAZIBAŞI muhammedaliyazibasi@mynet.com

Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Fatma Zeynep BELEN fzbelen@hotmail.com

Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

Prof. Dr. Mevlüt ERTEN mevluterten71@hotmail.com

Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

Prof. Dr. Abdurrahman CANDAN abdurrahmancandan5@hotmail.com

Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

Doç. Dr. Şahin AHMETOĞLU sehmetoglu@hotmail.com

Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN caglayanharun@gmail.com

Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

Doç. Dr. Davut ŞAHİN sahdavut@hotmail.com

Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

Doç. Dr. Güldane GÜNDÜZÖZ gunduzoz50@hotmail.com

Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi İlhami AYRANCI ilhami.ayranci@gmail.com

Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Ayten EROL aerva95@gmail.com

Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Nurdane GÜLER nurdaneguler@gmail.com

Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY
Dr. Öğr. Üyesi NejlaHACIOĞLU nejlahacioglu@gmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY
Dr. Öğretim Üyesi Adem YILDIRIM ademyildirim@hotmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY
Dr. Öğr. Üyesi M.Ali YAZIBAŞI muhammedaliyazibasi@mynet.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY
Dr. Öğr. Üyesi Fatıma Zeynep BELEN fzbelen@hotmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY
Dr. Öğr. Üyesi Şevket ÖZCAN ozcan.sevket@hotmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY
Dr. Öğretim Üyesi Hidayet TUKSAL htuksal@gmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY
Dr. Öğretim Üyesi Muhammed GÜNGÖR muhammedgungor.tr@gmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY
Dr. Öğretim Üyesi Muhammed Mehdi RIFAE mhrifae@hotmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY
Dr. Öğretim Üyesi Hanaa HARAMI hanaaharami@gmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY
Dr. Öğretim Üyesi Mesut CEVHER mgouhar@yahoo.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY
Dr. Arş. Görevlisi İlyas UÇAR ilyasucar@gmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

Ahmet Hakkı Turabi (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)

Ahmet Saim Kılavuz (Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi)

Akram M Z M Abdul Rahman Agha (Doç. Dr., Int.Islamic University, Malezya)

Alfina Sibgatullina, (Prof. Dr., Academy of Sciences Moscow, Rusya)

Ali Köse (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)

Alim Yıldız (Prof. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi)

Bahattin Yaman (Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi)

Bayram Ali Çetinkaya (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)

Bilal Kemikli (Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi)

Bünyamin Erul (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)

Celal Türer (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)

Durmuş Arık (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)

Ebrahim Moosa (Prof. Dr., University of Notre Dame, Avustralya)

Eyüp Baş (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)

Fatih Koca (Doç. Dr., Ankara Üniversitesi)

Fatih Yahya Ayaz (Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi)

Fazlı Polat (Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi)

Fehrullah Terkan (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)

Glenn Peers (Prof. Dr., The University of Texas at Austin, ABD)

Halil İbrahim Bulut (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)

Hülya Alper (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)

Hüseyin Hansu (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)

İbrahim Çapak (Prof. Dr., Bingöl Üniversitesi)

İhsan Çapçioğlu (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)

İsmail Çalışkan (Prof. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Kadir Özköse (Prof. Dr., Bozok Üniversitesi)

Magdalena Kubarek (Dr., Nicolaus Copernicus University, Polonya)

Mahmut Ay (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)

Mehmet Akif Koç (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)

Mehmet Sait Reçber (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)

Musa Yıldız (Prof. Dr., Gazi Üniversitesi)
Nahide Bozkurt (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Necdet Tosun (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)
Niyazali Aripov (Dr., Oş Devlet Üniversitesi, Kırgızistan)
Recai Doğan (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Samagan Myrzaibraimov (Doç. Dr., Oş Devlet Üniversitesi, Kırgızistan)
Sönmez Kutlu (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Süleyman Akyürek (Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi)
Zekeriya Pak (Prof. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi)
Zeynabidin Acımatov (Dr., Oş Devlet Üniversitesi, Kırgızistan)

DERGİ İLETİŞİMİ –JOURNAL CONTACT

Yazışma Adresi -Correspondence: Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler

Fakültesi, Kampüs, KIRIKKALE

Editör –Editor: Ali ÇETİN

(Doç. Dr.,K.Ü. İslami İlimler Fakültesi)

Yardımcı Editör-Assistant Editor: Şevket ÖZCAN

(Dr. Öğr. Üyesi, K.Ü. İslami İlimler Fakültesi)

Teknik Destek ve Tasarım/Technical Support and Design: Vahdettin ŞİMŞEK

(Arş. Gör.,K.Ü. İslami İlimler Fakültesi), Şeyma DOĞAN (Arş. Gör.,K.Ü. İslami İlimler Fakültesi)

Telefon -Telephone: 00 +90 318–3573012

E-posta -E-mail: kalemnamedergi@gmail.com

YAYIN İLKELERİ

1.Kalemnameuluslararası hakemli bir dergidir. Yılda iki kez yayınlanır. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.

2.Kalemname'detelif, çeviri, edisyon kritik, kitap değerlendirmesi, bilimsel toplantı değerlendirmesi tarzındaki çalışmalar yayınlanır.

3.Derginin yayın dili Türkçe olmakla beraber yayın kurulunun kararına göre yabancı dilde yazılar da yayınlanabilir.

4.Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.

5.Dergide yayınlanacak makalelerin bilimsel ve özgün, kullanılan dil ve üslubun akademik teamüllere uygun olmasına dikkat edilir.

6.Tüm makaleler ve tercüme hakem görüşüne arz edilir. Çeviriler orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir. Eser değerlendirme, tanıtım vs. hakkındaki yazıların yayınlanmasına yayın kurulu karar verir.

7.Kalemname'de yayınlanmak üzere gönderilen telif makaleler, yayın kurulu tarafından incelendikten sonra uygun görüldüğü takdirde iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayınlanır. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde son kararı yayın kurulu karar verir. Bu aşamada yayın kurulu gerekli görmesi durumunda üçüncü bir hakemin görüşüne başvurabilir.

8.Hakemlerden biri veya her ikisi "düzeltmelerden sonra yayınlanabilir" raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulur.

9.Onaylanan makaleler Kalemname formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.

10.Yayın Kurulu derginin görünüm ve üslup bütünlüğünü temin etmek amacıyla yazılarda imla ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. Ayrıca kurul üyeleri yazarlara dil ve üslup konusunda değişiklik önerisinde bulunabilir.

11.Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların yayın hakkı Kalemname'ye aittir.

12.Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi Kalemname Yayın Kuruluna aittir.

13.Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve yazarlara bildirilir.

14.Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayınlanabilir.

15.Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Jenerik/Generics	277-291
ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES	
1. Yahudilik'te ve Yahudi Kültüründe Şifa Anlayışı / Healing in Jewish and Jewish Culture	
Rifai Erten	292-320
2. مدارس دراسة التاريخ العثماني / Osmanlı Tarih Çalışmalarına Dair Okullar	
Khalid Abdelkarim Mohmmmed Emam Abushanp	321-332
3. Silifke ve Mut'ta Tespit Edilen Bazı Geleneksel Dokumaların Tasarım Özellikleri/ Design Feature of Some Traditional Fabrics Detected in Silifke and Mut	
Derya Konuk & Necla Dursun	333-362.
4. Gazzâlî'de Akıl ve Nakil İlişkisi Kuramı/ Theory of Gazzâlî on The Reason (al-Aql) and Religious Texts (al-Naql)	
Bayram Çınar	363-386.
5. Hıristiyanlık'ta, İslamiyet'te Şifa ve Bu Dinlere İnananların Sağlık Konusuna Bakışları/ Healing in Christian, Islam and This Religion Health Views	
Rifai Erten	387-443.
6. İslâm Aile Hukukunda Hısımlık İlişkisi Bakımından Ebeveyn Nafakası / Parental Alimony in Terms of Kinship Relations in Islamic Family Law	
Fethiye Birsen Kaymak & Ayten Erol	444-471.
7. İlmî ve İçtimâî Şahsiyetiyle Son Dönem Osmanlı Müderrislerinden Vildan Fâik Bey / Vildan Fâik Bey, One of the Late Ottoman Mudarris with His Scientific and Social Personality	
Mustafa Murat Batman	472-496
8. التناس في صورة الكاريكتور عند سعد حاجو / Saad Hajo'ya Göre Karikatürdeki Resimlerde Metinlerarasılık	
Eyass Alrashed	497-519.

ÇEVİRİ / TRANSLATION

1. نظرة إلى الكتابة التاريخية في العهد الصفوي والعثماني (من القرن العاشر حتى الثاني عشر الهجري)
(16 و 17 الميلادي) / Safevi ve Osmanlı Tarih Yazıcılığına Bir Bakış (Hicrî 10.
Yüzyıldan 12. Yüzyıla kadar)

Çeviren/Translated by Netham Izzaddin M. ALI _____ 520–533

2. سيبويه في الميزان / Sibeveyh'e Eleştirel Bir Yaklaşım

Çeviren/Translated by Seyit Yıldırım _____ 534–550

Değerli Okuyucularımız

Kalemname dergisi olarak 10. sayımızla Türk kültür hayatına katkı sunmak üzere huzurlarınızdayız.

Dergimizde, İslami ilimler başta olmak üzere sosyal bilimlerin bütün alanlarında literatüre katkı sağlayacak çalışmaları, evrensel ilkeler ve akademik ölçütler bağlamında değerlendirerek yayınlıyoruz. Dergimize emek veren akademik kadromuzun temel amacı, düşün hayatımızın sorunlarına olanaklar çerçevesinde çözüm sunabilen çalışmaları titiz bir sürecin ardından sizlerle buluşturabilmektir. Bu anlamda dergimiz, kültür dünyamıza katkı sunmak isteyen bütün akademisyenlere, yasal sınırlar çerçevesinde her zaman ve koşulda açıktır.

Bu yayında çalışmaları bulunan araştırmacılara, akademisyenlere, süreçte katkı sunan çalışma arkadaşlarımıza ve siz değerli okuyucularımıza gönülden teşekkür ediyoruz.

11. Sayımızda tekrar görüşmek üzere en derin saygılarımızı sunuyoruz.

Editör

Ali ÇETİN

Dear Readers

As Kalemname journal, we are here to contribute to Turkish cultural life with our 10th issue.

In our journal, we evaluate and publish studies that will add value to the literature in the field of social sciences, especially Islamic Sciences, in the context of universal values and academic criteria. The main aim of our academic staff who work in our journal is to bring together studies that can offer solutions to the problems of our thought lives within the framework of the possibilities after a meticulous process. In this sense, our journal is open to all academics who are willing to contribute to our cultural world, at all times and conditions within the legal limits.

We sincerely thank to the researchers, academicians, colleagues and valuable readers who contributed to this process.

We offer our deepest respects to see you again in our 11th issue.

Editor

Ali ÇETİN

Kalemname

e-ISSN: 2651-3595

Temmuz-Aralık /June-December 2020, 5 (10): 292-320.

Yahudilik'te ve Yahudi Kültüründe Şifa Anlayışı

Rifai ERTEN

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Öğretmen

Kırıkkale, Türkiye

Dr., Ministry of National Education, Teacher

rifaierten@gmail.com

ORCID orcid.org/00000-0002-5531-9049

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 24.09.2020

Kabul Tarihi / Accepted: 17.11.2020

Yayın Tarihi / Published: 23.12.2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz-Aralık /June-December

Cilt / Volume: 5 Sayı /Issue: 10; **Sayfa / Pages:** 292-320

Atıf / Cite as: Erten, Rifai "Yahudilik'te ve Yahudi Kültüründe Şifa Anlayışı".

Kalemname 5 / 10 (Temmuz-Aralık 2020): 292-320

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

Copyright © Published by Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Kirikkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kirikkale, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kalemname>

ÖZ:

İnsanlık tarih boyunca pek çok sorunla karşılaşmıştır. Bunlar toplumsal olanlarından tutun bireysel olanlarına kadar çok çeşitlidir. Sağlık sorunu da en önemlilerindedir. İnsanın fiziki ve psikolojik/manevi yönü her zaman inceleme konusu olmuştur. Bu sayede sağlıkla ilgili bilim dalları gelişmiş ve aynı minval üzere de devam etmektedir. İnsanların sağlıklı bireyler olmaları aynı zamanda sağlıklı toplum olmalarını beraberinde getirmektedir. İnsanoğlu şifa konusunun üzerinde çok farklı nedenlerden dolayı hassasiyetle eğilmiştir. Bu sebepler bazen insanları maddi ya da manevi hastalığa yakalanmış bir kişiyi tedavi etmek için olabildiği gibi bazen de aynı rahatsızlıklara yakalanmadan önlem amaçlı olabilmektedir.

Sağlık konusu sadece pozitif bilimlerin değil aynı zamanda dinlerin de hakkında görüş bildirdikleri bir alan olmuştur. İlahi kaynaklı dinlerin kronolojik olarak en eskisi Yahudiliktir. Tanah'ta sağlık ile ilgili pek çok bölüm bulunmaktadır. Bunlar farklı nedenler ve şekillerle insanları sağlıklı beslenmeye, karantina uygulamasını gerçekleştirmeye vb yönelik olmaktadır. Tanah'ın şifa ile ilgili tavrı günümüzdeki Yahudileri de etkilemiştir. Yahudi din adamları tarafından yeme içme kuralları, ötenazi, kürtaj gibi pek çok konuda dini kurallar konulmuş ve uygulanması istenilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Yahudilik, Şifa, Hastalık, Tanah, Karantina.

Healing in Jewish and Jewish Culture

ABSTRACT:

Humanity has faced many problems throughout history. These range from social to individual ones. Health problem is also one of the most important. The physical and psychological / spiritual aspect of man has always been the subject of study. In this way, health-related sciences have developed and continue in the same way. The fact that people are healthy individuals also brings them to be a healthy society. Mankind has focused on the subject of healing with sensitivity for many different reasons. These reasons can sometimes be for the purpose of treating a person who has a material or spiritual illness, and sometimes they can be preventive without the same ailments.

The topic of health has been a field that not only positive sciences but also religions have expressed their views on. Chronologically, Judaism is the oldest of the religions of divine origin. There are many chapters on health in Tanah. These are for different reasons and ways for people to eat healthily, to practice quarantine, etc. Tanah's attitude towards healing has also affected today's Jews. Religious rules on many issues such as eating and drinking rules, euthanasia and abortion were set and applied by Jewish religious leaders.

Keywords: Judaism, Healing, Disease, Hebrew Bible, Quarantine.

GİRİŞ

Yahudilik, ilahi kökenli bir dindir ve kutsal kitabı, Tanah'ın Yaratılış bölümü ile başlayıp Malaki bölümü ile son bulur. Yahudilik, kendi iç dinamikleri itibariyle şifa konusunda Hıristiyanlık ve İslamiyet'ten farklı bir konumda yer almaktadır. Hıristiyanlık'ta İsa İslamiyet'te ise Hz. Muhammed'in hem şifa ile ilgili uygulamaları hem de tavsiyeleri mevcutken Yahudiliğe ait herhangi bir peygamberde böyle bir durum söz konusu değildir. Ancak konu ile ilgili olarak Tanah'ta birtakım ifadeler bulunmaktadır. Ayrıca Tanah'ta şifa ile doğrudan bağlantılı kabul edilebilecek olan hastalığın sabır ve Tanrıya bağlılık örneği olarak bahsedilen Eyüp peygamber, İslam kültüründe de aynı minvalde örnek gösterilerek anlatılmaktadır.¹ Tanah'a göre Eyüp, Rabbin imtihanı olarak hastalığa yakalanmış, sabretmiş ve Rab'den sabrının karşılığının ödülü O'nun şifa bulması olmuştur.²

Tanah'ta anlatılan peygamberlerle ilgili bu durum, onunla yetinilip, Tanah'ta şifa, hastalık, tedavi vb. konuların hiç işlenmediği anlamına da gelmez. Yahudilik diğer ilahi kökenli dinlerin genel karakteristiği gibi konuya maddi şifa ve manevi şifa olarak bakmaktadır. Manevi şifa olarak diğer bütün dinlerde olduğu gibi kendisine inananların manevi olarak kurtulacağı fikri Yahudilik'te de kendisini göstermekte ve kişinin Yahudi olması zaten onun manevi pek çok sıkıntıdan kurtulacağı anlamına gelmektedir.

Yahudilerin Kutsal kitap bölümlerinden biri olan Tora'nın kelime anlamı da yasa, öğreti demektir.³ Dolayısıyla Yahudilik, kural ve yasalarla oluşmuş bir dindir. Bu yönüyle hem sağlıkla ilgili uygulamalar hem de diğer emirler, yasalarla bağlantılı bir şekilde

¹ Ahmet Lütfi Kazancı, *Hız. Âdemden Hatem'ül Enbiyâ'ya Peygamberler Tarihi*, Ensar Yayınları, 6. Bsk, İstanbul 2018, 35.

² Geniş bilgi için bkz. Tanah'ın ilgili kısmı, Eyüp; 535-570.

³ Ömer Faruk Harman, "Kutsal Metinler ve Dini Literatür", *DİA*, c. XLIII, 2003, 198

kendisini göstermektedir. Tanah'ta hastalık, tedavi, şifa vb. konulara bakıldığı zaman gerçekleştirilmesi istenilen davranışlar kesinlikle yapılmalı, yerine getirilmeli ve aksi bir durumda ise yasaklanan davranışlar için Yahve'nin cezai müeyyidesi sıklıkla vurgulanmaktadır. Ayrıca Tanah'ta Yahve'ye isyanın sonucu olarak birtakım hastalıkların asi kullarına ceza olarak verildiğinden de bahsedilmektedir.⁴

Yahudiliğe göre şifayı veren Yahve'dir. Sadece ondan şifa istenebilir. Onun dışında hiç kimseden şifa ya da başka herhangi bir şey istenmemelidir. Bu durum Tanah'ta net bir şekilde belirtilmiş olup örneklendirilmiştir. *"Asa, krallığının otuz dokuzuncu yılında ayaklarından hastalandı. Durumu çok ağırdı. Hastalığında Rab'be yöneleceğine hekimlere başvurdu. Asa, krallığının kırk birinci yılında ölüp atalarına kavuştu"*.⁵ Ayrıca Tanah, Yahve'ye tam olarak itaatin olması durumunda isyankâr olanlara verilen hastalıkların onlara Tanrı tarafından verilmeyeceğini de vurgulamaktadır. *"Musa RAB'be yakardı. RAB bir ağaç parçası gösterdi. Musa onu suya atınca sular tatlı oldu. Orada RAB onlar için bir kural ve ilke koydu, hepsini sınıdı. "Ben Tanrınız RAB'bin sözünü dikkatle dinler, gözümde doğru olanı yapar, buyruklarına kulak verir, bütün kurallarına uyarsanız, Mısırlılara verdiğim hastalıkların hiç birini size vermeyeceğim" dedi, "Çünkü size şifa veren RAB benim"*.⁶

1. TANAH'TA ŞİFA ANLAYIŞI

Yahudilik'te şifa anlayışının temelini, diğer dinlerde de olduğu gibi, kendi kutsal metni oluşturmaktadır. Burada ifade edilen emirler ve yasaklamalar kesinlik ifade etmekte ve Yahudiliğe inananların kesin olarak bu kurallara uyması istenmektedir. Bu kurallar içerisinde yeme içme, karantina, cüzzam hastalığı ve evlerde ve eşyalarda bulunan küf ile ilgili pek çok konu yer almaktadır. Bu yüzden çalışmamızda ilk önce Tanah'ta şifa anlayışı incelendi. İkinci bölümde ise Yahudi toplumunda çeşitli sağlık sorunlarına dair (modern dönemdeki hastalıklar ve konu ile ilgili tartışmalar dahil) uygulamalara ve görüş farklılıklarına değinildi.

⁴ Tora ve Aftara, 2. Kitap, 2004, 64-65.

⁵ 2. Tarihler: 16/12-13.

⁶ Mısırdan Çıkış; 15/25-26.

1.1. Yahudilik'te Maddi Şifa ve Tıbbın Başlangıcı

Yahudilik'te maddi şifa ilgili çeşitli hastalıklardan ve bu hastalıklara yakalananların ne yapmaları gerektiğinden, ayrıca hastalıkların ne olduğunun yanı sıra bazı yiyeceklerin yenilip içilmesinin haramlığından bahsedilmiştir. İnsanların yaşadığı mekânların birtakım rahatsızlık verici durumlara maruz kaldığı zaman nelerin yapılması gerektiği de Tanah'ta tam olarak belirtilmiştir. Sadaka konusu Yahudilik'te önemli bir yer işgal etmektedir. Yahudi kaynaklarında insanların sağlıklarını korumaları ve doktorların eline düşmemesi için bol sadaka vermeleri gerektiği belirtilmiştir.⁷ Ayrıca sadaka vermenin kişiyi Yahve olan Allah'ın yolundan yürüteceği ve mecazi olarak ölümden kurtaracağı vurgulanmıştır.⁸

Yahudiler tarihte farklı yerlerde bulunmuş olsalar da ilk dönemlerinde ağırlıklı olarak Mezopotamya bölgesinde daha sonra da Mısır'da yaşamış olan bir topluluktur. Yusuf döneminden önce Mısırlılarla bağlantıları mevcuttur. İsrailoğulları hem Kur'ân-ı Kerim'de⁹ hem de Tanah'ta anlatıldığı kadarıyla Yusuf'un Mısıra gitmesinden sonra orada yaşamaya başlamışlardır.¹⁰

İsrailoğulları hemen her konuda Mısırlılardan etkilenmişlerdir.¹¹ O dönem itibariyle meşhur medeniyetlerin bilime hâkim oldukları gerçeği, günümüzde yapılan araştırmalarda ortaya konulmuştur. Bu medeniyetlerin hâkim oldukları konulardan birisi de tıptır. Mısır, bu alanda epeyce dikkat çekici bir öneme sahiptir. Kaynaklar Antik Mısır medeniyetinde, doktor olan rahiplerin olduğunu ve insan cesedinin binlerce yıl korunmasını sağlayan mumyalama işini yapan, insan anatomisinden anlayan insanların toplumun içerisinde olduklarını göstermektedir. İnsan anatomisine hâkimiyetleri sayesinde hem hastalıkların tedavisi için hem de ölenlerin bedenlerinin korunması için benzer yöntemlerin kullanıldığı anlaşılmaktadır. Diğer medeniyetlerde de benzerleri görüldüğü gibi Mısır'daki hekimler cerrahi ve otopsinin yanı sıra inançla tedaviye kadar pek çok alanda aktifti. Mumyalama geleneği yaygın olduğu için tıp bilimi de gelişmişti.¹² Antik çağdaki Mısırlıların insan

⁷ İsmail Taşpınar, "Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta Tıp", *Sağlık Düşüncesi ve Tıp Kültürü Dergisi*, Aralık-Ocak-Şubat, Kış,41,2016-2017, 39.

⁸ Cihat Şeker, "Yahudilik'te Sadaka", *Marife*, Kış 2014, 91.

⁹ Yusuf; 99.

¹⁰ Çıkış; 26-27-28.

¹¹ Yasin Meral, *Samiri'nin Buzağısı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2018, 15.

¹² Aydın, Saygılı, *Mısırlılar'da ve Mezopotamyalılarda Matematik Astronomi ve Tıp*, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 47, 3. Bsk, Ankara 1991, 411.

anatomisine ileri derecedeki hâkimiyetleri günümüz araştırmacılarını dahi zaman zaman hayrete düşürmektedir.¹³

Mısır'ın tıpta bu derece ilerlemesi mutlaka İsrailoğullarını da etkilemiş olmalıdır. İsraililer yaşadıkları topraklardaki toplumların kültürel etkisiyle ve seçilmiş topluluk olma anlayışlarından dolayı her zaman sağlık konuları ile içli dışlı olmuşlardır. Yahudiliğe göre İsraililer, Tanrının seçilmiş topluluğudur ve her konuda her şeyin en iyisine layıktır.¹⁴ Seçilmiş olanlar seçkinler gibi yaşamalıdır anlayışıyla diğer her şeyde olduğu gibi sağlık konusunda da bu anlayış çerçevesinde hareket etmişlerdir. Yahudiler içerisinde Ortaçağ'da da bu anlayış devam etmiş olup dönemin şartları itibariyle hem Müslümanlar hem de Yahudiler arasında düşünürlerin genel olarak tıp eğitimi aldıkları görülmektedir. Örneğin, Yahudiliğin iman esaslarını oluşturan İslam dünyasında Musa b. Meymun olarak tanınan düşünür Rabbi Moses, Yahudiler için bir Rabbi olmasının yanı sıra aynı zamanda bir hekimdir.¹⁵

İsrailoğullarının tıp konusunda Mısırlılardan etkilendiklerinin en önemli göstergelerinden birisi Yakup ve Yusuf'un defnediliş şeklidir. Tanah'a göre her ikisi de mumyalanarak defnedilmişlerdir. Yakup'un defni için Tanah'ta *"Yusuf kendini babasının üzerine attı, ağlayarak onu öptü. Babasının cesedini mumyalamaları için özel hekimlerine buyruk verdi. Hekimler İsrail'i mumyaladılar. Bu iş kırk gün sürdü. Mumyalama için bu süre gerekiyordu"* denmektedir.¹⁶ Yusuf'un kendisinin defni için ise Tanah'ta *"Yusuf yüz on yaşında öldü. Onu mumyalayıp Mısır'da bir tabuta koydular"*¹⁷ şeklinde belirtilmektedir. Her ikisinin de bu şekilde defnedilmesi ilahi kökenli dinlerde genelde rastlayabileceğimiz bir uygulama değildir. Ancak mısırlıların mumyalama işine hâkim olmaları neticesinde cesetlere böyle bir işlem uygulanması büyük bir olasılıktır. Bunun yanı sıra Tanah'taki anlatımlara bakıldığında zaman Yakup'un çok sevilen birisi olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü cenazesine Mısır krallığının ileri

¹³ Berat Ceran, *Antik Mısır ve Eski Anadolu Uygarlıklarında Tıp*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2008, s. 31.

¹⁴ Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik*, İsam Yayınları, 5. Bsk, İstanbul 2015, 16.

¹⁵ Hüseyin Karaman, "İslam Düşüncesinde Yahudi Felsefesi", *İslam Felsefesi Tarihi*, Ed: Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker Yayınları, c.II, Ankara 2012, 192.

¹⁶ Yaratılış; 50/1-3.

¹⁷ Yaratılış; 50/26

gelen devlet görevlileri de katılmıştır.¹⁸ Yakup'a ve Yusuf'a ölümlerinden sonra yapılan mumyalama işlemi onlara olan saygı ve sevginin sonsuza kadar yaşatılması amacıyla yapıldığı açıktır. Ancak bu durum Yakup ve Yusuf'un Mısır'da hâkim olan politeist geleneklere göre defnedildiklerini göstermez. Buradaki mumyalama işlemi sadece cesetlerin korunması ile ilgilidir. Ayrıca Antik Mısırlılar tıbbi bir alan olarak kadın doğum ve hastalıklarından anlamaktadırlar ve bu bilimi İsrailoğulları onlardan öğrenmişlerdir. "*Mısır Kralı, Sifra ve Pua adındaki İbrani ebelere şöyle dedi: İbrani kadınları doğum sandalyesinde doğurturken iyi bakın; çocuk erkeğe öldürün, kızsız dokunmayın*".¹⁹

İsrailoğullarının Mısır'dan çıktıkları dönemi anlatan Tanah'ın Mısır'dan Çıkış kitabında ortaya konulan yasalarda tedaviye de yer verilmektedir. "*Kavga çıkar, bir adam komşusuna taşla ya da yumrukle vurur, vurulan adam ölmeyip yatağına düşer, sonra kalkıp değnekle dışarıda gezebilirse, vuran adam suçsuz sayılacaktır. Yalnız yaralının kaybettiğı zamanın karşılığını ödeyecek ve tümüyle iyileşmesini sağlayacaktır*".²⁰ Tanah'a göre kişiye yapılan saldırı sonucunda eğer mağdur olan kişi hayatını kaybetmemişse ve ayağına kalkmışsa eylemi gerçekleştiren faile her hangi bir cezai müeyyide uygulanmaz sadece mağdurun zararını tazmin etmesi beklenir. Faile, ölüm ile sonuçlanması şartıyla ceza uygulanması ise İsrailoğullarının Mısır'dan yeni çıkmış olmasından kaynaklanabilir. Buradan da anlaşıldığı gibi Yahudiler tedavinin önemini ve nasıl yapılacağını biliyorlardı.²¹

Yahudilerin tıp konusunda etkilendikleri diğerk bir medeniyet ise sürgün edilinceye kadar Babililer olmuştur.²² Onların tabiplere başvurusu ve hastalıklarla mücadeleleri ile ilgili bilgiler, bu durumun daha çok Babil sürgünü sonrasına denk geldiğini göstermektedir. Toplum içerisinde oturan tıp sistemi kendisine dini anlamda da karşılık bulmuştur. Din bilginlerinin yetiştirdiğı bir talebe, doktoru olmayan bir şehirde ikamet etmemelidir prensibi ortaya çıkmıştır.²³

¹⁸ Yaratılış; 50/7.

¹⁹ Mısır'dan Çıkış; 1/15-16.

²⁰ Mısır'dan Çıkış; 21/18-19.

²¹ Taşpınar, 36.

²² Eric H. Cline, Mark W. Graham, *Antikçağ İmparatorlukları Mezopotamya'dan İslamiyet'in Doğuşuna*, Çeviren: Ekin Duru, Say Yayınları, 2. Bsk, İstanbul 2017, 115.

²³ Taşpınar, 39.

1.2. Yahudilik'te Manevi Şifa

Dünyadaki bütün dinlerin temelinde kendisine inananların hem dünyevi hem de ölüm sonrası mutluluğa ulaşacağına dair ana fikir vardır. Bütün dinler kendisine iman edenlerin hidayete ermiş ve dünya hayatının sahteliğinden kurtulmuş olacağını genel anlamda ifade ederler. Bu yapının temel içeriğinde iman esaslarına uymak, ibadetleri yerine getirmek ve kendisinin koymuş olduğu genel ahlak prensiplerine uymak gelir. Bu durum aynı zamanda kişiyi ruhen zinde tutacağı için manevi şifa olarak isimlendirilebilir.

Yahudilik'te de işaret ettiğimiz bu temel prensip üzere hareket edilmiştir. Her toplumda olduğu gibi onlarda da kötü ruhlar ve onlardan korunma yöntemleri belirlenmiştir. Özellikle lohusa kadınlar ve yeni doğan bebekler insanların en zayıf ve korumasız anını yaşayan insanlardır. Bu insanlara çeşitli varlıklar musallat olabilmekte ve onları rahatsız etmekte hatta ölümlerine bile yol açabilmektedir.

Yahudi dininde ve toplumunda insanlara zarar veren çeşitli varlıklara inanç söz konusudur. Bunlar genelde cin, şeytan ve Lilith isminde varlıklardır. Bu varlıkların bir kısmı, özellikle Lilith Tanah'ta geçmesine²⁴ rağmen ayrıntılı bilgi verilmemiştir. Konu ile ilgili geniş bilgi Tanah dışındaki Yahudi kaynaklarında bulunmaktadır.²⁵

Yahudilik'te şeytan anlayışı tarihi süreç içerisinde değişmiş en sonunda Tanrı'yla pazarlık eden ama O'na karşı olan bir varlık konumuna gelmiştir. Yahudi folklor geleneğinde şeytan bilhassa cinsel ayartma aracı ile özdeşleştirilmiş ve onun çeşitli hayvan şekillerine girdiğine inanılmıştır. Aynı gelenekte şeytana farklı isimler de verilmektedir.²⁶

Şeytan ve cinler insanları yanılta, onlara hastalık veren ve kötü yapmak amacıyla çeşitli şekillerde musallat olan varlıklardır.²⁷ Yahudilik'te olduğu gibi diğer kültürlerde de

²⁴ Yeşeya, 34;14.

²⁵ Yahudi toplumunun Tanah dışı kaynaklarına göre Lilith, Âdem ile eş zamanlı olarak topraktan/tozdan yaratılmıştır. Bu onun kendisini Âdem ile eşit görmesine ve onun otoritesini reddetmesine yol açmıştır. Özellikle cinsel anlamda aşağıda olmayı reddeden Lilith, sonunda Âdem ile tartışarak Tanrı'nın söylenmesi yasak olan adını yüksek sesle söylemiş ve uçup gitmiştir. Âdem durumu Tanrı'ya bildirmiş, Tanrı da Lilith'i geri getirmeleri için üç meleğini görevlendirmiştir. Bu melekler Lilit'i Kızıldeniz'de bulurlar ancak Lilit geri dönmeyi reddeder, zira bu arada İblis ile birlikte olmuştur. Melekler geri dönmezse her gün İblisten olan çocuklarından yüz tanesinin öldürüleceğini söylerler. Lilit ise kendisinin bebeklerin hastalığına sebep olmak için yaratıldığını; çocuk erkek ise sekizinci, kız ise yirminci güne kadar onlara hâkim olacağını söyleyerek Tanrı ile bir nevi restleşmiştir. Yahudilik'te Lilith efsanesi için bkz. Asife Ünal, "Yahudi Geleneğinde Kadının Yaratılışı ve Lilit Efsanesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2), Temmuz- Aralık 2007, 107.

²⁶ Salime Leyla Gürkan, "Şeytan", *DİA*, c. XXXIX, 2010, 102-103.

²⁷ M. Süreyya Şahin, "Cin", *DİA*, c. VIII, 1993, 7.

var olan kötü ruh inancı toplum içerisindeki bazı uygulamalarda da kendisini göstermektedir.²⁸ Yahudi toplumunda yeni doğan bebeğe ve lohusa kadına kötü ruhların ve cinlerin zarar vereceğine inanılır. Çocuğu bu durumdan korumak amacıyla çocuğun kaldığı odaya Mezmurlar'dan pasajların yer aldığı dua muskası yazılıp asılır, bebeğin beşiğine kırmızı bir şerit çekilir ve çocuğun boynuna da İbranice het harfi ile uğurlu sayılan ve mezzel denilen Davut burcunun adının yazılı olduğu muska takılır. Odanın zeminine kömürle daire çizilmesinin, tılsımlı taşlardan yapılmış takıların ve muska ya da nazarlıkların kadının boynuna veya odanın çeşitli yerlerine asılmasının ve lohusa kadının odasında şofar öttürülmesinin onun kötü ruhlardan ve nazardan koruyacağına inanılır.²⁹

Yahudilik'te insan için hayat, doğumdan ölüme kadar dinle iç içe geçmiş bir durumdadır. Yeni doğum yapan kadın için birtakım önlemler alınır. Kadın doğum esnasındayken kötü ruhların etkisinden korunması için yatağının etrafına anahtar ve Tevrat konulur. Türk Halk İnanışlarında alkarısı olarak bilinen dişi bir kötü varlıktan korunmak için yapılan tuz ile ilgili işlemler, Yahudilerde tuz serme şeklinde kendisini göstermektedir. Tahah'ta da ismi geçen Lilith'in kötülüklerinden bebeği ve annesini korumak için tuz serpilir. Bazı yerlerde ise anne ve bebeğinin yanına koruyucu olması için İlyas sandalyesi konulur.³⁰

1.3. Yahudilik'te Temizlik

İlahi dinlerde ve diğer dini geleneklerin hepsinde iyi bir mümin olmanın ve ibadete başlamanın temeli temizlikten geçmektedir. Çünkü hem bedenın sıhhati ve bununla bağlantılı olarak ibadetin daha iyi gerçekleştirilebilmesinin yolu hem de manevi olarak ruhu arındırmanın başlangıcı temizliktir. Bu şekilde insanlar huzura ererler ve hem maddi olarak hem de manevi olarak şifa bulmuş kabul edilirler.

Yahudiliğin de temizliğe bakış açısı aynıdır. Yahudilik'te üç tip temizlik vardır: a) Vücudu tamamıyla yıkamak, b) Elleri ve ayakları yıkamak, c) Sadece elleri yıkamak. Abdest

²⁸ Harun Işık, "Devil According to the Bible and the Qur'an", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 13(13), 2018, 40.

²⁹ Salih Cinpolat, *Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da Çocuk Algısı*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2017, 19.

³⁰ Baki Adam, "Yahudilik", *Yaşayan Dünya Dinleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ed. Şinasi Gündüz, 2. Bsk, İstanbul 2007, 242; Mehmet Cansever, *Eski Ahit'te ve Yeni Ahit'te Çocuk*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2020, s. 47.

işlemi sadece elleri yıkamakla gerçekleşir. Eğer bir kişi bir yere dayanarak uyuyacak olursa abdesti bozulur. İslam'daki teyemmüm uygulamasına çok benzer bir uygulama Yahudilik'te de vardır. Elleri yıkayacak su bulunmadığı zamanlarda eller kum, çakıl taşı veya testere tozuyla ovulabilir.³¹

Yahudilik'te boy abdesti uygulaması da vardır. Boy abdesti belli durumlarda alınması zorunludur. *“Eğer bir adamdan meni akarsa, bedeninin tümünü yıkayacak akşama kadar kirli sayılacaktır. Üzerine meni bulaşan her giysi ya da deri eşya yıkanacak, akşama kadar kirli sayılacaktır. Bir adam cinsel ilişkide bulunurken menisi akarsa, ikisi de yıkanacak ve akşama kadar kirli sayılacaktır”*.³² Bu işlem mikve denilen havuzlarda yapılmaktadır. Mikve, içine kişinin değişik nedenlerle bedensel ve ruhsal temizliğini kaybettiğinde onu yeniden kazanmak için Yahudi yasalarına göre kullanılan içi saf su dolu havuz şeklinde bir yapıdır. Mikve en az 120 cm derinliğinde olmalı ve içine 750 lt su alabilmelidir. Kadınların âdet dönemlerinden sonra, din değiştirmede manevi arınma amacıyla, kaşer durumuna gelen mutfağın arındırılmasında kullanılır. Ayrıca düğün öncesi gelin mikveye girer.³³

Tanah'a göre özel günlerinde bulunan kadının kirli kabul edilmesi gerekir. Bu kirlilik durumu sadece kendisi ile ilgili değil dokunduğu her şey kirli kabul edilmelidir. *“Âdet gördüğü için kan kaybeden kadın yedi gün kirli sayılacak. Ona dokunan da akşama kadar kirli sayılacak. Âdet gördüğü günlerde kadının üzerine yattığı ya da oturduğu her şey kirli sayılacaktır”*.³⁴ Kadının âdet akıntısı haricinde bir sebepten kanama devam ediyorsa yine aynı hükümlere tabidir. Kadın kanama durduğunda beklemesi istenilen süre kadar beklemeli ve geçmesi beklenen sürecin gerçekleşmesi ile temiz sayılmalıdır. Kadının temiz sayılması için mikveye girmesi gerekmektedir. *“Ama kanama durursa, kadın yedi gün bekleyecek, sonra temiz sayılacaktır”*.³⁵

³¹ Adem Özen, *Yahudilik'te İbadet*, Ayışığı Kitapları, İstanbul2001, 115-116.

³² Levililer; 15/16-18.

³³http://salom.com.tr/arsiv/haber-68840-yahudilikte_temel_kavramlar_mikve, (Erişim Tarihi: 25/03/2019).

³⁴ Levililer; 15/19-20.

³⁵ Levililer; 13/28; *Tora ve Aftara*, 3. Kitap, 98.

1.4. Yahudilik'te Yeme ve İçme İle İlgili Uygulamalar

Yahudilik'te İsrailoğullarının seçilmiş ırk oldukları inancı vardır.³⁶ Din mensuplarında, bu ayrıcalığa sahip olan bir topluluğun yiyecek içecekler konusunda da hassas olması gerektiğine dair bir anlayış mevcuttur. Bu yüzden Yahudilerin yasak yiyecek ve içeceklerden uzak durmaları, küflü ve bozulmuş şeyleri, böcekleri ve diğer küçük canlıları yememeleri gerekmektedir. Bu konu ile ilgili pasajlar incelendiğinde şu dört husus ön plana çıkmaktadır:

- a) Yemek yeme işlemi fiziksel bir eylem gibi görünse de, yasak olan şeyleri yemek Yahudilerin canlarını kirletme nedenidir.
- b) Yenilmesi serbest olan yiyeceğin kirli ve pis kokulu kaplar ve şartlar altında yenilmesi yasaktır.
- c) Kişinin kendisi yasak yiyecekleri yemesi ile Yahudilik'te tame³⁷ (manevi kirlenmeyi ifade eden kavram) durumuna gelmiş olur.³⁸

Yahudilik'te yenilebilen ve yenilmesi yasak olan hayvanlar, İsrail halkı Tanrı tarafından seçilmiş bir ırk olduğundan, temiz olan şeyleri yemelerinin onlar için daha layık olacağı kabul edilerek Tanah'ta belirtilmiştir. *"İsrail halkına deyin ki, 'Karada yaşayan hayvanlardan şunların etini yiyebilirsiniz. Çatal ve yarık tırnaklı, geviş getiren hayvanların tümü. Ancak çatal tırnaklı ve geviş getiren hayvanlardan yememeniz gereken şunlardır: Deve geviş getirir ancak çatal tırnaklı değildir. Sizin için kirli sayılır. Kaya tavşanı geviş getirir ancak çatal tırnaklı değildir. Sizin için kirli sayılır. Domuz çatal tırnaklıdır ama geviş getirmez. Sizin için kirli sayılır. Bu hayvanların etini yemeyecek ve leşine dokunmayacaksınız, sizin için kirlidir".*³⁹ Tanah'ta kara hayvanlarından yenilmesine izin verilenler geviş getiren ve çift tırnaklı olanlardır. Burada İslam dini ile de ortak olan düşünce domuz etinin yenmesinin yasaklanmasıdır. Ancak domuz etinin haram olmasında Kur'ân-ı Kerim'de onun necis olması haricinde herhangi bir illet belirtilmemiştir. Buradaki necisliğin maddi mi yoksa manevi mi olduğu net değildir. Yahudi âlimlerinin bir kısmı ise domuz etinin sağlıksız olduğu fikrine katılmamakla beraber

³⁶ Yaratılış; 17/5-6-7-8.

³⁷ Tame: Bir tuma kaynağından etkilenmiş kişi, kaşer olmayan hayvan. Geniş bilgi için bkz. Tamemd. Tora ve Aftara 5. Kitap.

³⁸ Mehmet Aydın, "Yahudilik'te İnsan Sağlığı", *Türk İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, Ed: Prof. Dr. Mehmet Aydın, 6 (12), Konya 2011, 10.

³⁹ Levililer: 11/1-8.

büyük çoğunluğu tam tersi görüştedir. Domuzun sağlıksız olmasını da onun pis olmasına ve pisliklerle beslenmesine bağlamaktadırlar.⁴⁰ Hıristiyan dünyasında, bu konuyu Yahudilere göre daha farklı yorumlayan düşünürler vardır. Onlara göre geviş getirme ve çift tırnaklı olmak sembolik anlatımlardır. Geviş getirmek, Hıristiyanların Tanrı sözü üzerine düşüncelerini, yarı tırnak ise insanların dünyaya meyiletmeyip ona tamah etmemeleri ile temsil edilir.⁴¹

Tanah'ta kan yemek yasaklanmıştır. *"İsrail halkından ya da aralarında yaşayan yabancılardan kim kan yerse, ona öfkeyle bakacağım ve halkımın arasından atacağım"*.⁴² Kan yemenin haram kılınmasının sebebi olarak farklı görüşler öne sürülmektedir. İlk ve en yaygın görüş kanın hayatın temeli olarak kabul edilen bir olgu olmasıdır. Yahudiliğe göre bir mümin merhametli ve şefkatli olmalıdır ancak kan yemek insanı kaba ve acımasız yaptığından ötürü kan yemek yasaktır.⁴³ Diğer görüş ise konuyu tarihsel açıdan ele almaktadır. Bu yaklaşıma göre kan yemek, Eski Mısırlıların putperest inancına ait bir geleneğin reddi olarak görülmektedir. Kan Eski Mısır'da cincilerin ve büyücülerin görünmeyen varlıklarla iletişim kurma vasıtası olarak kullanıldığından dolayı Tanah'ta yenmesi yasaklanmıştır.⁴⁴ Yahudilik pagan ayin ve ritüellerini benimsememeleri konusunda çok sert bir şekilde İsrailoğullarını uyarmaktadır. *"Tanrımız Rab'bin size vereceği ülkeye girdiğinizde, oradaki ulusların iğrenç törelerini benimseyip uygulamayın"*.⁴⁵ *"Rab Musa'ya şöyle dedi: 'İsrail halkına de ki, 'Tanrımız Rab benim. Mısır'da bir süre yaşadınız; onların törelerine göre yaşamayacaksınız"*.⁴⁶ Yahudiliğin genel tavrı itibariyle pagan kültürlerle karşı olan tutumu, İsrailoğullarının her ne şekilde ve şartta olursa olsun kesinlikle onların inanç sistemine ait uygulamayı benimsememeleri yönündedir. Bütün bunlar göz önüne alındığında kan yemenin yasak olmasının sebebi olarak belirtilen bu görüşün de kayda değer bir yönü olduğu kanaatindeyiz.

⁴⁰ Aydın, s. 14.

⁴¹ Willam Macdonald, *Kutsal Kitap Yorumu Eski Antlaşma Serisi*, Yeni Yaşam Yayınları, c. I, İstanbul 2004, 166.

⁴² Levililer; 13/10.

⁴³ Aydın, 13.

⁴⁴ Sa'adyaGaon, *Tefsîru't-TeorâtBi'l-Arabiyye Tevrat (Tora) Tefsiri (Metin Açıklamalı Çeviri)*, Hazırlayan: Nuh Arslantaş, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, c. II, İstanbul 2018, 1069.

⁴⁵ Yasa'nın Tekrarı; 18/9.

⁴⁶ Levililer; 18/1-3.

Yahudiliğe göre iç yağı yemek haramdır. Özellikle Rab'be kesilen hayvanların iç yağının yenmesi Yahudi olan bir kişinin toplumdan atılma cezasına çarptırılma sebebidir. *“Rab Musa'ya şöyle dedi: İsrail halkına de ki; ‘İster sığır, ister koyun ya da keçi yağı olsun, hayvan yağı yemeyeceksiniz. Kendiliğinden ölen ya da yabanıl hayvanların parçaladığı bir hayvanın yağı başka şeyler için kullanılabilir, ama hiçbir zaman yenmemeli. Kim yakılan ve Rab'be sunulan hayvanlardan birinin yağını yerse, halkımın arasından atılacak”*.⁴⁷

Tanah'ta denizde ve suda yaşayan yenilebilecek hayvanlar için ise pullu ve yüzgeçli olma şartı koşulmuştur. Bu hayvanların sürü halinde veya tek başına yaşamaları ise durumu değiştirmemektedir. Pulsuz ve yüzgeçsiz olan deniz canlıları iğrenç kabul edilmiştir ve yenilmeleri yasaklanmıştır. *“Suda yaşayan hayvanlardan şunların etini yiyebilirsiniz. Denizde ve akarsularda yaşayan pullu ve yüzgeçli canlıların etini yiyebilirsiniz. Denizdeki ve akarsulardaki bütün pulsuz ve yüzgeçsiz canlılar –suda toplu halde yaşayanlar ve öteki- sizin için iğrenç sayılır”*.⁴⁸

Tanah'ta eti yenilmeyecek kuşlar ve yenilebilecek böcek türü dört ayaklı hayvanlar belirtilmiştir. *“Tiksindirici kuşların etini yemeyecek, şunları iğrenç sayacaksınız: Kartal, kuzu kartalı, kara akbaba, çaylak, doğan türleri, bütün karga türleri, baykuş, puhu, martı, atmaca türleri, kukumav, karabatak, büyük baykuş, peçeli baykuş, ishak kuşu, akbaba, leylek balıkçıl türleri, ibibik yarasa. Dört ayaklı ve kanatlı böcekli türlerin hepsi sizin için hepsi iğrençtir. Ama dört ayaklı ve kanatlı olup ayaklarını sıçramak için kullanan bazılarının etlerini yiyebilirsiniz. Şunları yiyebilirsiniz: Bütün çekirge türleri, küçük çekirge, circır böceği, ağustos böceği. Öbür dört kanatlı böceklerin hepsi sizin için iğrenç sayılır”*.⁴⁹

Tanah'ta küçük kara hayvanlarını da yemek yasaktır. Bunlara dokunmak, leşlerine temas etmek de yasaktır. Bu hayvanlardan herhangi birisi yemek kabının içerisine düşecek olsa içine düştüğü kap da kirli sayılmıştır. *“Küçük kara hayvanları içinde sizin için kirli sayılanlar şunlardır: Gelincik, fare, bütün kertenkele türleri –geko, varan, duvar kertenkelesi, düz keler”*.⁵⁰ *“Bunlardan biri toprak kabın içerisine düşerse, kabın içindekiler kirli sayılacaktır. Toprak kap kırılmalıdır. Toprak kaptaki sulu yiyecek ve her içecek kirli sayılacaktır”*.⁵¹ Ancak bu hükümler su

⁴⁷ Levililer; 7/22- 25.

⁴⁸ Levililer; 11/ 9-11.

⁴⁹ Levililer; 11/13-23.

⁵⁰ Levililer; 11/29-30.

⁵¹ Levililer; 11/33-34.

sarıncı ve kuru ekin için uygulanmamaktadır. “Ancak kaynak ya da su sarıncı temiz sayılacaktır; ama bunların leşine dokunan kirli sayılacaktır. Bu hayvanlardan birinin leşi ekin tohumunun üzerine düşerse, o tohum temiz sayılacaktır”.⁵² Yahudilikte yenilebilen hayvan olsa da onun leşine veya yenilmesi yasak olan hayvanlarda olsa onların hem leşine hem de canlısına fiziksel olarak temas etmek dokunan kişinin kirlenmesi için yeterli sayılmıştır. Tanah'ta da belirtildiği gibi su sarıncına herhangi bir hayvan leşinin düşmesiyle su kirli kabul edilmemiş olup bunun sebebi suyun miktarının fazla olmasından dolayı mikrop barındırma ihtimalinin daha düşük olacağı düşüncesi olabilir. Ancak hayvan leşi büyük miktarda suya düşse bile ona bir kişi dokunarak yine mikroba maruz kalabilir. Bu ve buna benzer tedbirler büyük olasılıkla ortaya çıkabilecek herhangi bir salgın hastalığın önüne geçmek için alınmış bir tedbir gibi durmaktadır.

1.5. Yahudilik'te Cüzzam Hastalığı ve Küf

Tanah'ta bir cilt hastalığı olan cüzzam hastalığına epeyce yer verilmektedir. Cüzzâm, Arapça'da “elin kesilmesi, parmakların düşmesi” anlamına gelen cezem kökünden cüzâm olarak türetilmiş bir isimdir. Kelime özellikle ciltte ciddi şekil bozukluklarını ifade eden bulaşıcı lepra hastalığıdır.⁵³ Cüzzam hastalığının kesin olarak ne zaman çıktığı bilinmemekle beraber bir dönem dünya genelinde yayılma sahası bulmuş⁵⁴ ve binlerce yıl da insanlığı etkilemiştir. M.Ö. 4000 senesine ait bir iskelet bu hastalığın en eski kanıtı olarak kabul edilmektedir. Cüzzam hastalığının en eski kayıtları ise M.Ö. 1550 yıllara dayanan Antik Mısır dönemineki hekimlerin yazılarında bulunmuştur.⁵⁵ Tanah'ta cüzzam hastalığının vurgulanması ve bu hastalığa karşı tedbir alınmak istenmesinin sebebi de Mısırlılar ile etkileşim halinde olmalarından ve aynı bölgede bu hastalığın sıklıkla görülüyor olmasından kaynaklanmış olabilir. Yahudilikte hastalıkla ilgili alınacak önlemler anlatılmış ve bu

⁵² Levililer; 11/36-37.

⁵³ M. Zeki Palalı, “Cüzzâm”, *DİA*, C.VIII, 1993, 152; Hastalığın isimlendirilmesi ile ilgili olarak geniş bilgi için bkz. Willam Macdonald, *Kutsal Kitabın Yorumu*, c.I, s.169: İbrance'deki sâra'at sözcüğü köken olarak, “deri hastalığına yakalanmak” anlamına gelir ve özelden çok genel bir tanımlamadır. Eski Antlama'da kumaş küfü, bina duvarlarındaki küf ve bu tür yapıların bünyelerindeki olası kuru küf olarak geniş anlamda kullanılan bir tanımdı. Yetmişler çevirisinde, doğası ve anlamı itibarıyla oldukça belirsiz bir sözcük olan, Grekçe lepra sözcüğü kullanılmıştır. Grek tıp yetkilileri, sözcüğü, derinin üzerinde ufak kar tanelerine ya da kabuğa benzer rahatsızlıklara neden olan bir hastalığı tanımlamak için kullanmışlardı. Herodot ise, sözcükten lukê olarak bilinen, Grekçe'deki elephantiasis'in karşılığı olduğunu düşünülen bir tür deri kabarması rahatsızlığı olduğu düşünülen bir tür deri kabarması rahatsızlığı ile bağlantılı olarak söz eder ve bu, günümüzdeki klinik cüzzamını (hansen hastalığını) andırmaktadır.

⁵⁴ Meriç Aybar, “İllet-i Cüzzam: Osmanlı Dağılma Dönemi”, *Tarih Okulu Dergisi*, XXXIII, Mart 2018, 503.

⁵⁵ <https://www.bilgiustam.com/insanlik-tarihinin-en-eski-hastaliklari-nelerdir/> (Erişim Tarihi: 23/03/2019).

kurallara diğer kurallar gibi sıkı sıkıya bağlı kalınması istenmiştir. Hastalanan kişi ilk önce kâhine gidecek ve hastalığın teşhisini isteyecektir. Burada tedaviyi gerçekleştiren kâhinlerin sadece dini görevleri yerine getiren din adamı değil aynı zamanda hekimlik vasfı olan kişiler oldukları anlaşılmaktadır. Çünkü bu kadar ciddi bir rahatsızlığı tespit edip onun için belirli bir tedavi prosedürü uygulamak ciddi bir tıp eğitimini gerektirmektedir.

Tanah'a göre kâhin ilk önce hastalığı tespit etmelidir. *“Bedeninde deri hastalığına dönüşebilecek şiş, kabuk ya da parlak leke bulunan kişi Harun'a, ya da Harun'un kâhin oğullarından birisine götürülecek. Kâhin derideki yaraya bakacak, yarada kıl ağarması varsa ve yara derine inmişse, kişi deri hastalığına yakalanmış demektir. Hastaya bakan kâhin onu kirli ilan edecektir”*.⁵⁶ Kâhin daha sonra hastalığın tam olarak ne düzeyde olduğunu anlayabileceği geçirilecek zamanı da göz önüne alarak prosedürü takip etmelidir. *“Derideki parlak leke beyazsa, derine inmemişse, üzerindeki kıllar ağarmamışsa, kâhin hastayı yedi gün kapalı bir yerde tutacak, yedinci gün yaraya bakacak; yara ilerlememiş, deri yüzeyine yayılmamışsa, hastayı yedi gün daha kapalı bir yerde tutacak. Yedinci gün hastaya bir daha bakacak; yara solmuş, deri yüzeyine yayılmamışsa, hastayı temiz ilan edecek. Yara yalnızca kabuktur. Ancak temiz sayılmak için kâhine muayene olduktan sonra derisindeki kabuk yayılırsa, yine kâhine görünmelidir. Kâhin kişiye bakacak, derisindeki kabuk yayılmışsa onu kirli ilan edecek. Kişi deri hastalığına yakalanmış demektir”*.⁵⁷ Cüzzam hastalığı için Tanah'ta yer alan emirlerin yapısı kişi belirtileri fark ettiği zaman ilk önce kâhine görünecektir. Kâhin hastalığı tespit edip bunun cüzzam olup olmadığına karar verecek daha sonra tedavi ve önlem sürecini başlatacaktır. Eğer tedavi için olumlu gelişme olursa yine kâhinin onayı olmak şartıyla kişinin temiz olduğu yani hastalığı taşımadığı ilan edilecektir. Ancak hastalığın iyileştiği fikri oluşmasına rağmen eğer kişide benzer belirtiler görülürse prosedür baştan alınarak uygulanmalıdır. Ayrıca Tanah'a göre cüzzam hastası olduğunda şüphelenilen bir kişiye bakıldığında cüzzam hastası olmadığı fakat benzer bir rahatsızlığı olduğu anlaşıldığı zaman ne yapılacağı belirtilmiş olup diğer hastalığın ne olduğu da söylenmiştir. *“Eğer derideki parlak leke geçmemiş, ama yayılmamış ve solmuşsa, yanuktan doğan bir şişliktir. Kâhin kişiyi temiz ilan edecektir. Çünkü yanık yarasının kabuğudur bu”*.⁵⁸ Tanah'ta cüzzam hastalığına benzer bir tedavi süreci uyuz hastalığı için de geçerlidir. Aynı kurallar

⁵⁶ Levililer; 13/2-5.

⁵⁷ Levililer; 13/4-8.

⁵⁸ Levililer;13/28.

burada da uygulanır. Bu hastalıkların her ikisine de yakalananlar kirli sayılmalı ve toplu yaşam merkezlerinden uzak tutulmalıdır. Burada bulaşıcı hastalığın yayılmasını engellemek için karantina uygulamasına gidilmektedir. *“Hastalığı devam ettiği sürece kirli sayılacaktır, çünkü kirlenmiştir. Halktan uzak, ordugâhın dışında yaşmalıdır”*.⁵⁹

Tanah'ta mekân, eşya ve elbise temizliğine de aşırı derecede önem verilmiştir. Elbise ya da eşyalarda küf görüldüğünde kâhine gösterilmelidir. *“Yün ya da keten bir giyside, yün ya da keten bir kumaşta küf görülürse, giyside, deride, deri eşyada, örgü ipinde, kumaşta görülen küf yeşilimsi ya da kırmızımsı bir renk almışsa, kâhine gösterilmelidir.”*⁶⁰ Kâhin küflü eşyaları yedi gün boyunca kapalı bir mekânda tutmalıdır. *“Kâhin ona bakacak ve yedi gün kapalı bir yerde tutacak”*.⁶¹ Eğer bu süre sonunda eşyalardan küf geçmemişse kâhinin kararıyla eşyalar kirli saymalı ve küfün vereceği zarardan dolayı yakılıp yok edilmelidir. *“Eğer kumaştaki, giysideki veya herhangi bir amaçla kullanılan deri eşyadaki küf yayılmışsa, bu tehlikeli bir küftür. Kirli sayılacaktır. Üzerinde küf bulunan yün ya da keten giysi, kumaş ya da her türlü deri eşya kâhin tarafından yakılacaktır. Çünkü önü alınmaz bir küftür ve yakılmalıdır”*.⁶² Ancak küflü olan eşya yıkandıktan sonra yedi gün bekletilir ve tekrar küf tutmaz veyahut eşyadaki küf oranında azalma olursa eşyalar yakılmaz ve temiz ilan edilirler⁶³; şayet tam tersi bulgulara rastlanırsa tüm bulgular imha edilir. *“Kâhin giyside, kumaşta ya da herhangi bir deri eşyada bulunan küfün yayılmadığını görürse, buyruk verecek ve küflü eşya yıkanacak. Kâhin onu yedi gün daha kapalı bir yerde tutacak. Küflü eşya yıkandıktan sonra yeniden kâhine gösterilmeli. Küf yayılmasa bile rengi değişmemişse, kirli sayılacak. Yakılmalıdır. Gerek iç yüzünü, gerekse dış yüzünü küf kemirmiştir”*.⁶⁴ Eğer eşya ya da giyside küf temizlendikten ya da o günün şartlarında dezenfekte edildikten sonra küfte bir azalma olursa sadece küflü kısımlar imha edilmelidir. Şayet aynı eşyalarda ve giysilerde küf tekrar tespit edilirse bu malzemeler derhal yakılmak suretiyle yok edilmelidir. *“Küflü eşya yıkandıktan sonra, küfte bir solma varsa, kâhin giysideki, derideki ya da kumaştaki küflü kısmı yırtacak. Eğer kumaşta, giyside ya da herhangi bir deri eşyada yine küf görülürse, küf yayılıyor demektir; eşyayı yıkayacaksın. Yıkanan giysiden, kumaştan ya da deri bir eşyadan küf geçmişse,*

⁵⁹ Levililer;13/46.

⁶⁰ Levililer; 13/47-50.

⁶¹ Levililer; 13/51.

⁶² Levililer; 13/51-52.

⁶³ Levililer;13/47-59.

⁶⁴ Levililer;13/53-55.

yeniden yıkanacak. Sonra temiz sayılacaktır".⁶⁵ Küf ile ilgili olarak alınan önlemlerin bu kadar sıkı olmasının sebebi toplum içerisinde oluşabilecek rahatsızlılara sebebiyet verebileceği endişesinden dolayı Tanah'ta küf konusunun üzerinde hassasiyetle durulmuştur.

Eşya ve giysiler için küfle ile ilgili olarak yapılan uygulama ev içinde geçerlidir. Eğer bir evde küf oluşursa koen (kâhin) ona bakar ve o evi yedi gün karantinaya alıp bekler. Eğer küfün geçmediğine kanaat getirirse küflü taşlar duvardan sökülür ve insanlara zarar vermeyecek bir yere atılırlar. *"Koen yedinci gün geri gelip (lekeyi) inceler. Lekenin evin duvarlarında yayıldığını tespit ederse, Koen talimat verir ve üzerlerinde leke olan taşları sökerler ve onları şehrin dışına, tame bir yere atarlar"*.⁶⁶ Evin sıvası tekrar yapılır sonuç olarak küf tekrar etmezse ev temiz sayılır şayet küf tekrar ederse ev yıkılır ve bütün malzeme şehrin dışına çıkarılır. *"(Koen'in emriyle, evin sahibi) Evi yerle bir eder; taşlarını, ahşabını ve evin tüm harcını şehrin dışına, tame bir yere çıkarır"*.⁶⁷

Tanah'ta ve Yahudi geleneğinde doğum konusu üzerinde hassasiyetle durulmuştur. Yahudiliğe göre kadının hamilelik döneminde yaşadığı sıkıntıların temel sebebi Havva'nın Âdem'i yasak meyveyi yemesi konusunda ikna etmesidir. Bu yüzden Tanrı'dan bir ceza olarak kadına verilen doğum sancılarının normalden daha şiddetli olduğuna ve erkeğin kadına egemen olduğuna inanırlar.⁶⁸ *"Rab Tanrı, kadına "Çocuk doğururken sana çok acı çektireceğim" dedi. "Ağrı çekerek doğum yapacaksın. Kocana istek duyacaksın, Seni o yönetecek"*.⁶⁹

Tanah'a göre doğum yapan bir kadın, çocuğun cinsiyeti fark etmeksizin kirli sayılır. *"Rab Musa'ya şöyle dedi: "İsrail halkına de ki, 'Bir kadın hamile kalıp erkek çocuk doğurursa, âdet gördüğü günlerde olduğu gibi yedi gün kirli sayılacaktır"*.⁷⁰ Eğer dünyaya gelen çocuk erkekse kadının kirlilik kanaması geçtikten sonra temizlenmek için otuz üç gün beklemesi gerekmektedir. Bu süre geçinceye kadar kadının kutsal olan herhangi bir şeye dokunması ve tapınağa girmesi yasak kabul edilmiştir. *"Kadın kanamasından paklanmak için otuz üç gün bekleyecek. Pak sayılması için geçmesi gereken bu günler doluncaya dek kutsal bir şeye dokunmayacak,*

⁶⁵ Levililer; 13/56-58.

⁶⁶ Tora ve Aftara, 3. Kitap, 2006, 93.

⁶⁷ Tora ve Aftara, 3. Kitap, 94.

⁶⁸ Tora ve Aftara, I. Kitap, Eylül, 2002, 77.

⁶⁹ Yaratılış; 3/15-16.

⁷⁰ Levililer; 12/1-12.

tapınağa girmeyecektir".⁷¹ Eğer dünyaya gelen çocuk kız çocuğu ise kadının temizlenme süresi için bekleme süresi uzamaktadır. *"Ancak kız çocuk doğurursa, âdet gördüğü günler gibi iki hafta kirli sayılacaktır. Kanamasından paklanmak için altmış gün bekleyecektir"*.⁷² Doğum yapan kadınların temiz sayılabilmek için bekleme sürelerinin değişmesi Yahudilik'te soyu devam ettirme görevinin erkeklere verildiği inancına dayanabilir. Çünkü Yahudi toplumunda annelikten dolayı kadına her ne kadar değer veriliyorsa da sosyal ve dini olarak erkeğin gerisinde kalmaktadır.⁷³ Buradan hareketle onlar için erkek çocuk sahibi olmanın ayrıcalık olduğu anlayışına da ulaşılabilir.

1.6. Yahudilerde Doğum ve Sünnet Anlayışı

Yahudilik'te soyun devamı her toplumda olduğu gibi hassasiyet arz eder. Bu durum Yahudi toplumunda önemli olduğundan kadının kısır olması çok olumlu bir durum olarak görülmez.⁷⁴ Tanah'ta yer alan çoğalma emri erkeklere yönelik bir emirdir. Bu nedenle erkeğin eğer sağlığı söz konusu değilse kısırlaştırma işleminin erkeğe uygulanması Yahudiliğe göre yasaklanmıştır.⁷⁵ *"Verimli olun, çoğalıp yeryüzünü doldurun" dedi*".⁷⁶ Tanah'a göre çocuk Tanrının insanlara vereceği bir lütuftur. *"Çocuklar Rab'bin verdiği bir armağandır, Rahmin ürünü bir ödüldür"*.⁷⁷ Ayrıca Yahudilikte doğum kontrolü yapmak da erkeklere yasaklanmıştır. Bunun yerine doğum kontrolünü kadınların uygulaması belirli şartlarda uygun görülmüştür. Bebeğin ve annenin sağlığını olumsuz etkileyecek durumlarda bu gebelik önlenmelidir. Kadının yaşının çok küçük olması, gebe olması, emzirdiği küçük bebeğinin olması gibi zorunlu durumlarda doğum kontrolü uygulanmasına izin verilmektedir.⁷⁸ Sezeryan ameliyatları ise annenin sağlığına bir zarar vermediği ve çocuğun yaşaması için uygun görüldüğü durumlarda uygulanır. Eğer ameliyat annenin yaşamını riske ederse uygulanmaz.⁷⁹

⁷¹ Levililer; 12/4.

⁷² Levililer; 12/5.

⁷³ Musa Kaval, "İlahi Dinlerde Kadın'ın Kıymet Problemi", *Akademik Bakış Dergisi*, 55, Mayıs-Haziran 2016, 312.

⁷⁴ Hakkı Şah Yasdıman, "Yahudi Dininde Ailenin Yeri", *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIII-XIV, İzmir 2001, 253.

⁷⁵ Yusuf Baselel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, c. III, Gözlem Gazetecilik Basın Yayın AŞ, İstanbul 2002, 581.

⁷⁶ Yaratılış; 9/1.

⁷⁷ Mezmurlar; 127/3.

⁷⁸ Cinpolat, *Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da Çocuk Algısı*, 50.

⁷⁹ Baselel, 582.

Yahudilikte, anne karnındaki bebek normal bir insan olarak kabul edilir. Ona gelebilecek zararlar bu prensiple değerlendirilir. “İki kişi kavga ederken gebe bir kadına çarpar, kadın erken doğum yapar ama başka bir zarar görmezse, saldırgan, kadının kocasının istediği ve yargıçların onayladığı miktarda para cezasına çarptırılacaktır”.⁸⁰ Yahudilikte doğmamış bebeğin yaşam hakkının normal insanlarla aynı olduğu kabul edildiği için gebeliğin normal seyri dışında müdahale ile sonlandırılması işlemi olan kürtajın, sadece annenin can tehlikesi olduğu durumlarda uygulanmasına izin verilir, bunun haricinde hiçbir durumda izin verilmez. Kürtajın yapılmasını gerektiren durum doktorlar tarafından tespit edilmeli ve annenin sağlığına kavuşması sadece fetüsün alınması ile mümkün olduğu belirtilmelidir.⁸¹

Günümüz Yahudi dünyasında tartışmaları olmakla beraber yardımcı üreme tekniklerinin kullanımına izin verilmiştir. Sperm ile yumurtanın bizzat evli olan çiftlerden alınması kaydı ile izin verilmiştir. Ancak Yahudiler tarafından tartışılan konu embriyonun dışarıdan alınması ve Yahudi bir anne ve babaya ait olmaması durumunda çocuğun dini durumunun ne olacağıdır? Böyle bir problemin çözümü için kabul edilen görüş eğer taşıyıcı anne Yahudi olursa, anne karnındaki bebek onun bir parçası sayılacağı için doğacak olan çocuğun Yahudi kabul edileceği şeklindedir.⁸²

Yahudilik’te sünnet ibadetinin önemli bir yeri vardır. Kelime anlamı olarak sünnet farklı anlamlara gelse de konumuz ile ilgili tanımı şu şekilde yapabiliriz: Erkeğin cinsiyet organının ucundaki fazla derinin belirli bir şekil ve ölçüde cerrahi işlem ile çıkartılması veya kesilmesidir.⁸³ Tarihsel olarak erkek sünnetinin İsrailoğullarında İbrahim döneminden itibaren var olduğu ancak öncesinde ne kadar yaygın olduğu hakkında net veriler bulunmamaktadır. Sünnetin Antik Mısırda ve diğer toplumlarda uygulandığına dair birtakım bilgiler elimizde mevcuttur.⁸⁴ Mısır’da sünnet olmak öncelikli olarak sosyal bir statü konusudur. Asil ailelerin erkekleri bu işlemi gerçekleştirmektedir. Diğer bir sebebi de

⁸⁰ Mısırdan Çıkış; 21/22.

⁸¹ Salih Cinpolat, “Yahudilik’te Çocuk Sahibi Olma ve Çoğalmanın Yeri ve Önemi”, *Dini Araştırmalar*, Ocak-Haziran-2017, XX (51), 149.

⁸² Nurten Zeliha Şahin, “Yahudi ve İslam Hukuku Açısından Yardımcı Üreme Tekniklerinde Donör Kullanımı Nesillerin Hakları Bağlamında Bir Değerlendirme”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 28, 2016, 141-145.

⁸³ Sâlime Leyla Gürkan, “Sünnet”, *DİA*, c.XXXVIII, 2010, 157; Salih Cinpolat, “Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam’da Sünnetin Yeri”, *Kırkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2(III), 2017, 110.

⁸⁴ Galip Atasagun, “Yahudilik’te Dini Sembol ve Kavramlar”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI, Bahar/2001, 128.

dinidir. Mısırlılar baş tanrı Amon adına sünnet olmuşlardır.⁸⁵ İsrailoğulları da Mısırlılardan sünnet ritüelini alarak kendilerine dini sembol haline getirmiş olabilirler.⁸⁶

Tanah'a göre doğan erkek çocuğu sekizinci gün sünnet edilmelidir. *"Çocuk sekizinci gün sünnet edilmeli"*.⁸⁷ İsrailoğulları tarafından Hz. İbrahim döneminden beri uygulanan erkek sünneti Tanrı ile kendileri arasında yapılan sözleşmenin bir işaretidir.⁸⁸ Tanah'a göre Avram ileri yaşlardayken Rab ile antlaşma yapmış ve O'nun tarafından birçok ulusun babası olacağı ayrıca Kenan ülkesinin onlara verileceği sözleşmenin işareti olarak da sünnet olmaları gerektiği bildirilmiştir. *"Avram doksan dokuz yaşındayken Rab ona görünerek, "Ben Her Şey'e gücü yeten Tanrı'yım" dedi, "Benim yolumdan yürü, kusursuz ol. Seninle yaptığım antlaşmayı sürdüreceğim, soyunu alabildiğine çoğaltacağım. Avram yüzüstü yere kapandı. Tanrı, "Seninle yaptığım antlaşma şudur" dedi, "Birçok ulusun babası olacaksın. Artık adın Avram(Yüce Baba) değil, İbrahim (çokların babası) olacak. Çünkü seni birçok ulusun babası yapacağım. Seni verimli kılacağım. Soyundan uluslar doğacak krallar çıkacak. Antlaşmamı seninle ve Tanrısı olacağım. Bir yabancı olarak yaşadığın toprakları, bütün Kenan ülkesini sonsuza dek mülkünüz olmak üzere sana ve soyuna vereceğim. Onların Tanrısı olacağım. Tanrı İbrahim'e, "Sen ve soyun kuşaklar boyu antlaşmama bağlı kalmalısınız" dedi. "Seninle ve soyunla yaptığım antlaşmanın koşulu şudur: Aranızdaki erkeklerin hepsi sünnet edilecek".⁸⁹*

Tanah'ta İbrahim'den istenilen sünnet emri şahsi olarak sadece kendisinin ve kendi döneminde yaşayanların uygulaması istenilen bir emir değildir. Öncelikli olarak İbrahim'in ve hangi statü ile olursa olsun mahiyetinde bulunan bütün erkeklerin sünnet olmaları emredilmiştir. Daha sonra bu emir o dönemki insanları bağladığı gibi ondan sudûr eden gelecek nesiller için de bağlayıcı bir hükümdür. Bu kuralı uygulamayanlar için antlaşmayı bozduğu gerekçesi ile halkın arasından atılma cezası vardır. *"Sünnet edilmemiş her erkek halkının arasından atılacak, çünkü antlaşmamı bozmuş demektir"*.⁹⁰ Yahudi geleneğinde sünnet işlemi çocuğun doğumunun sekizinci gününden önce yapılırsa geçersiz kabul edilir. Bebeğin sağlığı da sünneti yapmak için önemlidir. Eğer çocuğun hemofili rahatsızlığı varsa yapılması

⁸⁵ <https://bilginlertekkesi.wordpress.com/2018/09/20/erkek-sunnetinin-tarihi/>, (Erişim Tarihi: 10/03/2019).

⁸⁶ Mustafa Kiranatlıoğlu, "Yahudilik'te Sünnet", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, XLIV, 2018/1, 104.

⁸⁷ Levililer; 12/3.

⁸⁸ Aynur Eryiğit Bader, "Sünnet Olma ve Kadının Sünneti", *Eskiyeni*, 37, Kış-2018, 86.

⁸⁹ Yaratılış; 17/1-10.

⁹⁰ Yaratılış; 17/14.

tavsiye edilmez. Sünneti gerçekleştirmek için bütün şartlar oluşmuşsa işlem uygun bir şekilde gerçekleştirilmelidir.⁹¹ Ayrıca sünnet işlemini gerçekleştiren kişi Yahudi olmalıdır. Yahudi olmayan bir kişinin gerçekleştirdiği sünnet uygulaması uygun değildir.⁹² Sünnet her ne kadar dini sebeplerle yapılıyor olsa da gelişmiş toplumlarda sıhhi sebeplerle yapılmaktadır.⁹³

2. Yahudi Toplumu ve Geleneğinde Şifa Anlayışı

Yahudiliğin sağlığa bakış açısı incelenirken sadece Tanah merkezli konuyu incelemenin eksik olacağı kanaatindeyiz. Bu yüzden Tanah'la beraber bu kitabı ve dini gelenekleri benimseyen insanların şifa konusunu nasıl anladıklarına bakmanın faydalı olacağını düşünmekteyiz.

Yahudiliğin sağlığa bakış açısını incelerken günümüzde de hala güncelliğini koruyan temel tartışma konularından birisi olan ötenazi konusuna değinilmesi yararlı olacaktır. Çünkü insanların yaşamının normal kabul edilebilen yolların dışında sonlandırması iki şekilde gerçekleşir. Birincisi kişinin toplumsal ve ruhsal nedenlerin etkisi ile kendi hayatına son vermesi yani intihar;⁹⁴ İkincisi ise ötenazidir.

Ötenazi, bir kişinin yaşamı, belirli koşullar altında ağır ya da ölümcül bir hastalığın ya da rahatsızlığın sonucu olarak tüm değerini yitirdiği, yaşanır olmaktan çıktığı, yaşamak kişi için ağır bir yük olup, dayanılmaz acılar verdiği zaman acı çeken hastanın ya kendisi ya da hekimler tarafından, acı vermeden öldürülebilmesidir.⁹⁵ Dünya genelinde ötenazi uygulamasının yapılabilmesi için temel iki şart hastanın rahatsızlığının iyileşme umudunun kesinlikle olmaması ve karar verebilecek akli melekelerinin yerinde olmasıdır.⁹⁶

Dünyada insanoğlunun tabi olduğu ya da kendisinin oluşturduğu sosyal sistemlerin hepsi kendi bünyesindeki insanlara diğerlerinden daha mutlu olacakları bir hayat vaat etmiştir. Bu vadin en temel şartı da ortaya konulan kurallara azami derecede riayet etmektir. Yahudiliğin de temel iddiası budur. İnsanların mutlu olmasının temeli de yaşam

⁹¹ Cinpolat, "Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da Sünnetin Yeri, 116.

⁹² Bader, 89.

⁹³ Kıranathoğlu, 100.

⁹⁴ <http://tdk.gov.tr>, (Erişim Tarihi: 06/04/2019).

⁹⁵ Ahmet Cevzici, "Ötenazi" md., *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, 2. Bsk, Ankara 1997, 533.

⁹⁶ Hasan Türkmen, "Ötenazi Sorunsalına Teolojik Açıdan Bakış", *Kelam Araştırmaları*, 13/1, 2015, 497.

hakının en üst derecede sağlanmasına bağlıdır. Yahudilik böylece diğer geleneklerde olduğu gibi yaşama önem vermiş onun korunmasını istemiştir. On emirde adam öldürmek, zina etmek, çalmak yasaklanmıştır. “Adam öldürmeyeceksin, Zina etmeyeceksin, Çalmayacaksın”.⁹⁷ Tanah’taki kurallara uymak insanın yaşamının teminatı olarak belirmektedir. “Kurallarım, ilkelerime sarılın. Çünkü onları yerine getiren onlar sayesinde yaşayacaktır. RAB benim”.⁹⁸

Yahudiliğe göre hayat, insana daha iyi bir yaşam için sunulmuş bir fırsattır. Tanrı, insanları bu nimetin değerini bilip bilmediklerini öğrenmek için onları birtakım zorluklarla imtihan eder.⁹⁹ Bu imtihanlardan birisi de hastalıktır. Hastalığa karşı sabır ve onunla mücadele, bütün dinler tarafından hastanın yerine getirmesi istenilen ideal davranıştır. Hastalıkla mücadele sadece hastanın değil aynı zamanda kendileri hasta olmasa bile yakınlarının da yapması gereken bir eylemdir. Hastaları ziyaret Yahudilikteki temel emirlerdendir. Hastalar başucunda durularak ziyaret edilmeli ve ona ne istediği sorulmalıdır.¹⁰⁰

Yahudiliğe göre Tanrı, insanların önüne hayat ve ölüm olmak üzere iki seçenek koymuş olup onlardan hayatı seçmelerini istemiştir. Yahudilikte hayatın devamlılığını sağlamak için normal şartlarda yasaklanan şeylere tedavi amaçlı izin verilmiştir. Bunlara örnek vermek gerekirse para karşılığı olmaksızın ve organı veren kişinin hayatının tehlikeye girmemesi şartıyla organ nakli yapılabilir. Yenilmesi yasak olan hayvanlar sadece tedavi amaçlı olarak ve doktorun talimatları doğrultusunda sadece o hastalığın tedavisi için kullanılabilir. Kan yemek haram olmasına rağmen kan nakli yapılabilir ve vücudu yaralamak yasak olmasına rağmen tedavi amaçlı olması şartıyla estetik ameliyat yapılabilir¹⁰¹vb. Tanah’a göre hayatı seçenler hem kendilerini hem de çocuklarının hayatını kurtarmış olacaktır.¹⁰² Kişi ancak kendi doğal gidişatı ile vefat edebilir aktif ötenazi

⁹⁷ Mısır’dan Çıkış; 20/13-15.

⁹⁸ Levililer; 18/5.

⁹⁹ Necati Sümer, *Dinlerde İntihar Şehitlik ve Ötenazi*, Ankara okulu Yayınları, Ankara 2015, 44.

¹⁰⁰ Baselel, c.I, 116-117.

¹⁰¹http://www.salom.com.tr/arsiv/haber-80633-yahudilikte_temel_kavramlarorgan_nakli_html (Erişim Tarihi: 06/04/2019).

¹⁰²Necati Sümer, “Yahudilikte, Hristiyanlıkta ve İslam’da Ötenazi”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VII (14), 2016, 118.

uygulanamaz.¹⁰³ Bu durum bize Yahudiliğin, hangi şart altında olursa olsun insanların kendi hayatlarını sonlandırmasını kabul etmediğini göstermektedir.

İnsanın fiziksel ya da zihinsel engelli olma durumu geçmişte de var olan günümüzde de bunu devam ettiren bir konudur. Engelli kelime anlamı olarak vücudunda eksik ya da kusuru olandır¹⁰⁴ şeklinde tanımlanmıştır. Terim olarak ise kişinin hayatında geçici ya da kalıcı olarak doğuştan ya da sonradan herhangi bir sebeple bedensel, zihinsel veya sosyal becerilerin kaybedilmesi durumudur.¹⁰⁵ Tanah'a göre erkeklik organı kesilmiş bir insan İsrail toplumunun içerisine giremez. "Erkeklik bezi ezilmiş ya da erkeklik organı kesilmiş kişi Rab'bin topluluğuna girmeyecek".¹⁰⁶ Ayrıca Kutsal Mabet'te önemli görevler alamazlar. Yahudi düşünürlere göre bu durum engellilerin dışlandığı veya Tanrı tarafından dışlandıkları anlamına gelmez. Aksine bu durum mabedin özel durumundan dolayı orada görev yapanların daha sağlıklı olmalarının iyi olacağı düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Yoksa Yahudiliğe göre engellilere iyi davranılmalı ve onların iyiliği için ne gerekiyorsa elden geldiğince yerine getirilmelidir.¹⁰⁷ Yahudiler farklı bölgelerde yaşamış bir millettir. Bazen yaşadıkları bölgelerden etkilenmiş bazen de buldukları yerleri etkilemişlerdir. Yahudi toplumu, gerek kendi inanç sisteminden gerekse de içerisinde yaşadıkları toplumun kültüründen kaynaklansın farklı şekillerde uyguladıkları ve kutsal metinlerinde olmayan tedavi uygulamaları vardır. Bu tip tedavilerin uygulandığı rahatsızlıkların çeşitleri için pek çok örnek verilebilir. Bunlardan öncelikli olarak verilebilecek olanlar, kişinin istemediği bir şey başına geldiği zaman uğursuzluktan kurtulmak, konuşamayan kişinin konuşmasını sağlayabilmek, çocuğu olmayan kısır kadının gebe kalmasını ya da çocuğu yaşamayan kadınların bebeklerinin yaşamasını sağlayabilmek için yapılan uygulamalar vb.¹⁰⁸

¹⁰³ Sibel Kiper, Ayşe Uçak, Figen Alp Yılmaz, "Yaşam Sonu Bakıma Farklı Dinlerden Bakış", *Yoğun Bakım Hemşireliği Dergisi*, 15/2, 2015,69.

¹⁰⁴ <http://tdk.gov.tr>, "engelli", (Erişim Tarihi: 06/04/2019).

¹⁰⁵ Musa Özata, Salih Karip, "Engelli Bireylerin Sağlık Hizmetleri Kullanımında Yaşadıkları Sorunlar: Konya Örneği", *Hacettepe Sağlık İdaresi Dergisi*, 20/14, 2017, 409

¹⁰⁶ Yasa'nın Tekrarı; 23/1.

¹⁰⁷ Mustafa Sami Baysal, "Yahudilik ve Hıristiyanlığın Engellilere Bakışı", *Mütefekkir*, 2/4, 2015, 282.

¹⁰⁸ Abraham Danon, "Osmanlı Yahudileri'nin Batıl İnançları", çev: Rıfat N. Bali, *Folklor Edebiyat Dergisi*, 7, Haziran, 1996, 44.

SONUÇ

İlahi kaynaklı dinler şifa konusu üzerinde bazen farklı bazen de aynı minvalde durmuşlardır. Tanah'ta şifa ve hastalıklara dair birtakım önlemler ve bunların uygulama şekilleri hastalığın tespiti ve tedavinin yöntemine kadar en ince ayrıntısıyla yer almıştır. Eski çağların cüzzam hastalığı ile ilgili karantina uygulaması veya hastalanan kişinin toplumdan belli süreliğine uzak tutulması bu önlemlerden bazılarıdır. Ayrıca Tanah'ta küf ve yapılması gerekenler de anlatılmıştır. Yahudi kutsal kitabında İsrailoğullarının seçilmiş ırk oldukları belirtilmiştir. Bu yüzden onların her şeyin iyisine layık olduklarından hareketle sağlıklı besinlerle beslenmesi kendi düşünce ve inanç dünyaları açısından önem arz eder. Yahudilik'te sağlıksız olduğu inancından dolayı birtakım yiyeceklerin tüketilmesi yasaklanmıştır. Bunlardan bazıları ise domuz eti ve deniz ürünlerinin bir kısmıdır. Manevi şifa olarak ise kadınların özel durumu ile ilgili Tanah, bu durumu yaşayan lohusa kadınları manevi olarak kirli kabul etmiştir. Hatta onların dokundukları evdeki eşyaların da kirli kabul edilmesi istenmiştir. Yahudi halk inanışlarında da yeni doğan bebek ve annesi ile ilgili Tanah'ta olmayan birtakım uygulamalar mevcuttur. Albastı inancının karşılığı ise Lilith inanışdır. Yahudi mitolojisine göre Lilith, Âdem'in üstünlüğünü kabul etmediği için onu terk eden ve bebeklere ve lohusa kadınlara musallat olan bir varlıktır.

Bütün İlahi kaynaklı dinlerde olduğu gibi Yahudilikte de insan hayatı önem arz eder. Buradaki belirtilmesi gereken fark ise şudur. Hıristiyanlık ve İslam dinleri evrensel karakterli ve ırk prensibine dayalı dinler olmadıkları için insan hayatı ile ilgili söylemleri insanlığın tamamına yöneliktir. Özellikle de İslamiyet'te çocuklar ile uygulamalarda ailenin Müslüman olup olmadığına bakılmaksızın çok hassas davranılmıştır. Yahudilik'te ise bu durum çoğalma anlamında diğer dinlerle aynı olmasına rağmen kendi nesillerinin ayrıcalıklı olduklarına inanıldığı için durum biraz daha farklıdır. Onlar için çocuk hem neslin ve soyun hem de dini yaşam tarzının devamı anlamına gelmektedir. Bu yüzden, Anne karnındaki çocuğun bile dışarıdan birisinin herhangi bir müdahalesi ile öldürülmesi durumunda cezai müeyyide uygulanması dini bir emir olarak toplumda yer almıştır. Çünkü doğacak her çocuk İsrailoğullarının neslinin devamı anlamına gelmektedir. Bu konuyla bağlantılı olarak Yahudilikte, annenin can tehlikesi yaşamadığı müddetçe kürtajın yapılması da

yasaklanmıştır. İnsan yaşamına dair dünyada yaygın olarak tartışılan konulardan birisi de tenazidir. Yahudilik'te, insanın belli şartlar ve yöntemler dhilinde hayata son verme anlamına gelen tenazi her durumda yasaklanmıştır.

KAYNAKÇA

- Adam, Baki, "Yahudilik", *Yaşayan Dünya Dinleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ed.: Şinasi Gündüz, 2. Bsk, İstanbul, 2007.
- Atasagun, Galip , "Yahudilik'te Dini Sembol ve Kavramlar", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI, Bahar, 2001, (s. 125-156).
- Aybar, Meriç, "İllet-i Cüzzam: Osmanlı Dağılma Dönemi", *Tarih Okulu Dergisi*, Say: XXXIII, Mart, 2018, (s.503-517).
- Aydın, Mehmet, "Yahudilik'te İnsan Sağlığı", *Türk İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, Ed: Prof. Dr. Mehmet Aydın, 12, Konya 2011, (s. 9-16).
- Baselel, Yusuf, *Yahudilik Ansiklopedisi*, c. I-II-III, Gözlem Gazetecilik Basın Yayın AŞ, İstanbul 2002.
- Baysal, Mustafa Sami, "Yahudilik ve Hıristiyanlığın Engellilere Bakışı", *Mütefekkir*, , (2/4), 2015, s. (276-298).
- Cansever, Mehmet, *Eski Ahit'te ve Yeni Ahit'te Çocuk*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2020.
- Ceran, Berat. *Antik Mısır ve Eski Anadolu Uygarlıklarında Tıp*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2008.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, 2. Bsk, Ankara 1997.
- Cinpolat, Salih, "Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da Sünnetin Yeri", *Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, Yıl: II, (III), 2017, (s. 110-125).
- Cinpolat, Salih, "Yahudilik'te Çocuk Sahibi Olma ve Çoğalmanın Yeri ve Önemi", *Dini Araştırmalar*, Ocak-Haziran-, XX (51), 2017, (s.137-153).
- Cinpolat, Salih, *Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da Çocuk Algısı*, Araştırma Yayınları, Ankara 2017.
- Cline, Eric H., Mark W. Graham, *Antikçağ İmparatorlukları Mezopotamya'dan İslamiyet'in Doğuşuna*, Çeviren: Ekin Duru, Say Yayınları, 2. Bsk, İstanbul 2017.
- Danon, Abraham, "Osmanlı Yahudileri'nin Batıl İnançları", çev: Rıfat N. Bali, *Folklor Edebiyat Dergisi*, 7, Haziran, 1996, (s. 44-49).
- Eryiğit Bader, Aynur, "Sünnet Olma ve Kadının Sünneti", *Eskiyeni*, 37, Kış, 2018, (s. 81-107).
- Gaon, Sa'adya, *Tefsîru't-Tevrât Bi'l-Arabiyye Tevrat (Tora) Tefsiri (Metin Açıklamalı Çeviri)*, Hazırlayan: Nuh Arslantaş, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, c. II, İstanbul 2018.
- Gürkan, Salime Leyla, "Şeytan", *DİA*, c. XXXIX, İstanbul 2010, (s.101-103).

Gürkan, Salime Leyla, "Sünnet", *DİA*, c.XXXVIII, İstanbul 2010, (s.157-159).

Gürkan, Salime Leyla, *Yahudilik*, İsam Yayınları, 5. Bsk, İstanbul 2015.

Harman, Ömer Faruk, "Kutsal Metinler ve Dini Literatür", *DİA*, c. XLIII, İstanbul 2003, (s.197-201).

[http://salom.com.tr/arsiv/haber-68840-yahudilikte temel kavramlar mikve](http://salom.com.tr/arsiv/haber-68840-yahudilikte%20temel%20kavramlar%20mikve), (Erişim Tarihi: 25/03/2019).

<http://tdk.gov.tr>, (Erişim Tarihi: 06/04/2019).

[http://www.salom.com.tr/arsiv/haber-80633-yahudilikte _temel_kavramlarorgan_nakli_html](http://www.salom.com.tr/arsiv/haber-80633-yahudilikte%20temel%20kavramlarorgan_nakli_html) (Erişim Tarihi: 06/04/2019).

<https://bilginlertekkesi.wordpress.com/2018/09/20/erkek-sunetinin-tarihi>, (Erişim Tarihi: 10/03/2019).

<https://www.bilgiustam.com/insanlik-tarihinin-en-eski-hastaliklari-nelerdir/> (Erişim Tarihi: 23/03/2019).

Işık, Harun, "Devil According to the Bible and the Qur'an", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 13(13) , 2018, (s.35-74).

Karaman, Hüseyin, "İslam Düşüncesinde Yahudi Felsefesi", *İslam Felsefesi Tarihi*, Ed: Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker Yayınları, c.I-II, Ankara 2012.

Kaval, Musa, "İlahi Dinlerde Kadın'ın Kıymet Problemi", *Akademik Bakış Dergisi*, 55, Mayıs-Haziran, 2016, (s. 306-324).

Kazancı, Ahmet Lütfi, *Hz. Âdemden Hatem'ül Enbiyâ'ya Peygamberler Tarihi*, Ensar Yayınları, 6. Bsk, İstanbul 2018.

Kıranatlıoğlu, Mustafa, "Yahudilik'te Sünnet", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, XLIV, 2018/1, 2018, (s. 99-119).

Kiper, Sibel, Uçak, Ayşe, Alp Yılmaz, Figen, "Yaşam Sonu Bakıma Farklı Dinlerden Bakış", *Yoğun Bakım Hemşireliği Dergisi*, 15/2, 2015, (s. 67-71).

McDonald, William, *Kutsal Kitap Yorumu Eski Antlaşma Serisi*, Yeni Yaşam Yayınları, c. I-II, İstanbul 2004.

Meral, Yasin, *Samiri'nin Buzağısı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2018.

Özata, Musa, Karip, Salih, "Engelli Bireylerin Sağlık Hizmetleri Kullanımında Yaşadıkları Sorunlar: Konya Örneği", *Hacettepe Sağlık İdaresi Dergisi*, 20/14, 2017, (s. 407-429).

Özen, Adem, *Yahudilik'te İbadet*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2001.

Palalı, M. Zeki, "Cüzzâm", *DİA*, C.VIII, İstanbul 1993, (s. 150-152).

- Saygılı, Aydın, *Mısırlılar'da ve Mezopotamyalılarda Matematik Astronomi ve Tıp*, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 47, 3. Bsk, Ankara 1991.
- Sümer, Necati (2016). "Yahudilikte, Hıristiyanlıkta ve İslam'da Ötenazi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VII (14), 2016, (s. 116-131).
- Sümer, Necati, *Dinlerde İntihar Şehitlik ve Ötenazi*, Ankara okulu Yayınları, Ankara 2015.
- Şahin, M. Süreyya, "Cin", *DİA*, c. VIII, İstanbul 1993, (s. 5-8).
- Şahin, Nurten Zeliha, "Yahudi ve İslam Hukuku Açısından Yardımcı Üreme Tekniklerinde Donör Kullanımı Nesillerin Hakları Bağlamında Bir Değerlendirme", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 28, 2016, (s.137-158).
- Şeker, Cihat, "Yahudilik'te Sadaka", *Marife*, Kış, 2014, (s. 83-104).
- Taşpınar, İsmail, "Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta Tıp", *Sağlık Düşüncesi ve Tıp Kültürü Dergisi*, Aralık-Ocak-Şubat, Kış, 41, 2016-2017, (s. 36-41).
- Tora ve Aftara*, I-V. Kitap, İstanbul 2004.
- Türkmen, Hasan, "Ötenazi Sorunsalına Teolojik Açından Bakış", *Kelam Araştırmaları*, 13/1, 2015, (s. 495-519).
- Ünal, Asife, "Yahudi Geleneğinde Kadının Yaratılışı ve Lilit Efsanesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2), Temmuz- Aralık, 2007, (s. 103-115).
- Yasdıman, Hakkı Şah, "Yahudi Dininde Ailenin Yeri", *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIII-XIV, İzmir, 2001, (s. 241-266).

Kalemname

e-ISSN: 2651-3595

Temmuz-Aralık /June-December 2020, 5 (10): 321-332.

مدارس دراسة التاريخ العثماني

“Osmanlı Tarih Çalışmalarına Dair Okullar”

Dr. Khalid Abdelkarim Mohmmed Emam Abushanp

د. خالد عبدالكريم أبوشنب

İslam Sanatları ve Medeniyeti

Erciyes Üniversitesi

Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü

Kayseri-Türkiye

دكتوراة في الآثار والحضارة الإسلامية - جامعة أرجيس

كلية الآداب-قسم تاريخ الفن والعمارة

قيصري- تركيا

h.imam1404@gmail.com

ORCID: 0000-0002-3108-6631

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 05. 11. 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 11.18. 2020

Yayın Tarihi / Published: 23. 12. 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz-Aralık/ June-December

Cilt / Volume: 5 Sayı /**Issue:** 10; **Sayfa / Pages:** 321–332.

Atıf / Cite as: Abushanp, Khalid Abdelkarim Mohmmed Emam. "مدارس دراسة التاريخ
العثماني". Kalemname 5 / 10 (Temmuz-Aralık 2020): 321–332.

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

Copyright © Published by Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kalemname>

الملخص

إن دراسة التاريخ الإسلامي عامة والعثماني خاصة وفق النظريات المعاصرة يعد من الإشكاليات، وذلك لطول الفترة الزمنية لهذا التاريخ. ولاختلاف مواقف وجهات النظر العلمية من هذا العصر للأسباب الدينية أو السياسية أو الفكرية؛ مما يمثل تأثيراً على حركة التأريخ الإسلامي خلال هذا العصر، وذلك بسبب التداخل بين الأفكار الشخصية أو أفكار الجماعات أو المذاهب المختلفة. مع تجاهل والجهل أحياناً بقصد أو بغير قصد في تعريف معنى المصدر التاريخي عن معناه الحقيقي؛ مما سوف يؤدي بعد فترة زمنية إلى تكوين تاريخ غير التاريخ الإسلامي عامة؛ والعثماني خاصة، لذا كان اختيار موضوع الدراسة في هذا المقال "مدارس دراسة التاريخ العثماني" والذي يبحث في وجهات النظر التاريخية لهذه الدولة من قبل المؤرخين المعاصرين لها والمستشرقين والسلفيين والشيعة والقوميين. وقد تبين من هذا المقال بعد هذا العرض أن المنهج الصحيح لتحقيق التاريخ العثماني هو المنهج الموضوعي.

عناصر المقال (الكلمات المفتاحية)

(التاريخ العثماني في عصر الخلافة العثمانية؛ كتابات المؤرخين المسلمين والمستشرقين؛ أسباب كراهية الأوروبيين؛ المدارس المعاصرة)

Abstract

The study of Islamic history in general and particularly the Ottoman history based on contemporary theories is problematic, that is due to the long period of this time of history. Besides, due to the variation of religious, political, or intellectual viewpoints, which represent an impact on the movement of Islamic history during this era. This resulted in the overlap among personal, groups, or sects' different ideas. Also, defining the Islamic sources inaccurately and being ignorant either intentionally or unintentionally, which will lead to confusion generally for Islamic history and particularly for the Ottoman history. Therefore, the study of this article is about " Ottoman History Studies Schools ", which examines the historical views of this state by its contemporary historians, orientalist, Salafists, Shiites, and nationalists. It has emerged from this article after this presentation that the correct method for investigating Ottoman history is the objective approach.

Keywords: Ottoman historians, Oriental historians, Reasons for the West's hostility to Ottoman history, Contemporary historical schools, Thematic curriculum.

Öz

Osmanlı tarihinin süresinin uzunluğu, dönemin dini, siyasi ve entellektüel nedenlerle farklı duruşları, bilimsel görüşlerinin çeşitliliği gibi sebeplerle Osmanlı

Tarihi ve Devleti'ne yönelik farklı yaklaşımlar söz konusu olabilmektedir. Kişisel fikirler, farklı dini, sosyal, etnik veya ideolojik grupların sahip oldukları târihî bakış açısı kasıtlı veya kasıtsız olarak târihî verileri tarihsel bağlamından kopartıp gerçek anlamından uzaklaştırabilmektedir. Bu indirgemeci yaklaşım da kısa ve uzun vadede gerçeğinden farklı bir tarih algısının oluşmasına yol açabilmektedir. Bütün bu bakış açıları çerçevesinde "Osmanlı Tarih Çalışmalarına Dair Okullar" başlığı altında ele alınan bu çalışmada, Osmanlı Tarihçileri, Oryantalistler, Selefilere, Şia ve Milliyetçiler'in, Osmanlı târih yazıcılığına bakış açıları incelenmiş ve bu alanda doğru/tarafsız metodun ne olması gerektiği konusu tahkik edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tarih, Osmanlı Tarihi, Osmanlı Tarih Yazıcılığı, Oryantalistler.

المدخل

و قد قسم موضوع المقال إلى مبحثين رئيسيين:

المبحث الأول: مدارس كتابة التاريخ العثماني في عصر الدولة العثمانية.

المبحث الثاني: المدارس المعاصرة في كتابة التاريخ العثماني.

المبحث الأول: مدارس كتابة التاريخ العثماني في عصر الدولة ذاتها

انقسمت مناهج الدراسة في كتابة التاريخ العثماني في عهد الدولة العثمانية إلى قسمين:

أ- كتابات المؤرخين المسلمين المعاصرين للدولة خاصة في أوج قوتها، والمؤيدين لحكمها.

ب- كتابات الرحالة، والمؤرخين، والمستشرقين الأوروبيين؛ والمتحاملين على الدولة العثمانية.

المبحث الثاني: مدارس كتابة التاريخ العثماني الحديثة والمعاصرة

وهي كتابات المؤرخين العرب، والترك، والکرد المتأثرين بالفكر القومي، والصراعات منذ عهد السلطان الخليفة عبد الحميد الثاني وحتى الآن.

1. مدارس كتابة التاريخ العثماني في عهد الدولة العثمانية

1.1. كتابات المؤرخين المسلمين المعاصرين للدولة العثمانية

لقد انقسمت هذه الكتابات في بداية الأمر إلى الكتابة بأسلوب الحوالبات اليومية للدولة؛ على نظام كتابات الحوالبات الإسلامية الأولى في

القرن الأول الهجري؛ التي تقوم بتقييم أحوال الدولة العثمانية في اليوم، والأسبوع، والشهر، والسنة منذ نشأة الدولة العثمانية عام 699هـ/1299م.

ومن أشهر المؤلفات في هذا المضمار كتاب أبي السرور البكري "المنح الرحمانية في الدولة العثمانية" في القرن الحادي عشر الهجري، السابع عشر

ميلادي، وهو يتحدث عن الدولة العثمانية منذ النشأة حتى أواخر القرن الـ11هـ؛ و اتسمت كتابته بالجمع بين التدقيق في الرواية المعاصر لها، وبين النقل

من الحوالياث العثمانية القديمة التي تجمع أحياناً بعض الأساطير؛ مثل ذكره أن عثمان بن أرطغرل خان مؤسس الدولة العثمانية من نسل الخليفة الراشد عثمان بن عفان 23-35هـ.¹

بينما نجد أن البعض الآخر من الحوالياث العثمانية التي تعرف باسم *الحوالياث المخضومة* لكون مؤلفها عاصر نهاية عصر وبداية آخر مثل ابن إياس ت. 928 هـ/ 1522م في كتابه " *بدائع الزهور ووقائع الدهور*" ، والذي نعى فيه الدولة المملوكية الجراكسية ومآثرها 784-923 هـ-1517/1382م وعلى الرغم من ذلك تنوع قلمه بين ذكر إيجابيات، وسلبيات الدولة العثمانية زمن الفتنة، وحرب عصابات المماليك المقاومة لها؛ غير أنه لم يخف تعاطفه مع المماليك قومه؛ فنجده أحياناً يذم في الدولة العثمانية التي أنهت ملك قومه الجراكسة في البلاد العربية. ويعاصره شمس الدين محمد بن علي بن الطولوني الصالحي ت. 953هـ/1546م المؤرخ الشامي صاحب " *مفاتيح الخلان في حوادث الزمان*" وهو يعدل ابن إياس عند أهل مصر؛ وكان مؤيداً للدولة المملوكية الجراكسية؛ غير أن قلمه كان أكثر إنصافاً للدولة العثمانية من ابن إياس الذي يميل أحياناً إلى إدخال آرائه الشخصية في الحدث التاريخي. وبالرغم من ذلك يفهم من دراسة ابن إياس لهذه الفترة أنها كانت فترة فتن في بدايتها. لذا حاول أن يذكر فيها الكلام المحقق الموثوق، وأن يتعد عن الإشاعات التي شاعت بين المصريين حينها. واستخدم قبل رواية الإشاعة لفظة " *أشيع*" كثيراً ليدل على كثرة الإشاعات خلال هذه الفترة سواء من قبل المماليك أو من جهة العثمانيين أو من جانب المصريين نتيجة الخوف من الحرب؛ وإن دل ذلك؛ فإنه يدل ذلك على دقته في الرواية التاريخية، وهو المتوفى في عام 928هـ² أي بعد الضم العثماني بخمس سنوات؛ على الرغم من كونه يكتب بأسلوب الحرافيش العامي.

أما عبد الرحمن الجبرتي الذي عاصر الفترة قبيل الحملة الفرنسية على مصر حتى أوائل حكم محمد علي باشا، فإنه يميل إلى ذكر ما سمعه، وما عاصره، وما أعتز عليه في حوالياث شبه يومية، لذلك نقد ابن الخشاب المتعاون مع الفرنسيين واتهمه بالخيانة وابن الخشاب مؤلف *سيرة الأمير مراد الحمدي الجورجي المملوكي للفرنسيين*؛ لكي يتمكنوا من فهم نقاط الضعف في نفسية الأمير مراد؛ لكي ينفذوا منها إليه؛ ليستأصلوا مقاومته لهم في الصعيد المصري. ونقد أفعال الفرنسيين؛ مما أحقوه بمصر من خراب ودمار؛ ونقد النصارى الأقباط ذوي الأصول اليونانية لتكوينهم الفيلق الخامس القبطي الأرثوذكسي في جيش الاحتلال الفرنسي الكاثوليكي؛ وذكر ما فعله الفيلق العسكري القبطي بالجيش الفرنسي من قتل آلاف المسلمين المصريين؛ وحتى أن ما قتلهم الفيلق القبطي العسكري من مسلمي مصر فاق ما قتل الفرنسيون من المسلمين بما. ونقد محمد علي باشا القولالي الألباني لإغائه كثير من أنظمة الدولة العثمانية، واتجاهه للإحتكار، وعدم إيفائه بعهوده لعمر مكرم، وعلماء الأزهر من إلغاء القوانين الفرنسية الوضعية وإعادة تطبيق الشريعة الإسلامية.³ ويوجد من بين الحوالياث العثمانية ما أتجه إلى اتجاهات الرحالة مثل أوليا جلي في كتابه " *سياحنتامه في الجزء العاشر رحلة مصر والسودان وبلاد الحبش*" تحقيق الدكتور الصفصافي أحمد، والذي يعد من أروع الكتب التي تؤرخ لأحوال العمران، والحياة السياسية والدينية والاجتماعية والإقتصادية والعلمية والجغرافية للبلاد التي زارها المؤلف. وإن كان كتابه لا يخلو من الأساطير في تاريخ مصر القلم، والإسلامي؛ ونقله من المصادر الإسلامية في

¹ محمد بن أبي السرور البكري الصديقي، ت. 1071هـ/1661م، *المنح الرحمانية في الدولة العثمانية، ونيله اللطائف الربانية على المنح الرحمانية*، ت. ليلي الصباغ، دار البشائر، سوريا، دمشق، 1995م، ص 9، 10؛ وذكرت المحققة عن فقرة عثمان ترك من نسل الخليفة الراشد عثمان بن عفان-رضي الله عنه- أن هذه الفقرة وردت في جميع النسخ، كما وردت في كتاب " *عيون الأخبار ونزهة الأبصار*"، مخطوط برلين، ص 237 للمؤلف نفسه؛ إلا أنها ساقطة من كتاب " *نصرة أهل الإيمان بدولة آل عثمان*" المنسوب للمؤلف ذاته، والكتاب MS9473, WE351 الأخير لازالت منه نسخة مخطوطة في معهد المخطوطات العربية المصورة في القاهرة نسخة مصورة منه تحت الرقم (2131 تاريخ)؛ انظر فهرس *التاريخ*، الجزء الثاني، القسم الرابع، القاهرة 1390 هـ/ 1970م، ص 453.

² محمد بن أحمد بن إياس الحنفي، ت. 928هـ/1522م، *بدائع الزهور في وقائع الدهور*، ت. محمد مصطفى زيادة، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، ج 5، 1984م، ص 168، 172؛ شمس الدين محمد بن علي بن أحمد بن الطولوني الصالحي الحلبي، ت. 953هـ/1546م، *مفاتيح الخلان في حوادث الزمان*، ت. خليل منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م، ص 3، 4.

³ عبدالرحمن بن حسن الجبرتي الزيلعي الحنفي، ت. 1241هـ/1825م، *عجائب الآثار في التراجم والأخبار*، ت. شموئيل موريه وأيمن فؤاد السيد وآخرون، نشر برينتينغ، القدس المحتلة، ج 1، 2013م، ص 3-5؛ إسماعيل بن سعد الخشاب، ت. 1230هـ/1816م، خلاصة ما براد من أخبار الأمير مراد، ت. حمزة عبد العزيز بدر ودانيال كريسييلوس، العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، 1992م، ص 7-12.

حوالياته كل ما يعجبه دون تدقيق؛ مما جعل كتابه عن مصر يجمع بين الحق والباطل؛ إلا أنه بالرغم من ذلك كان يوجه النقد للدولة العثمانية في عدم تركها ميزانية مصر كاملة للباشاوات لإتمام عمليات حفر خليج أمير المؤمنين الدولي لتسهيل طرق التجارة بين الشرق والغرب؛ عبر الریط بين البحرين الأحمر والمتوسط عبر نهر النيل. وقد وصف لنا الحياة العلمية بمصر، والطبية خاصة؛ وذلك لعلاجها في البيمارستان القلاوونى بالقصبة العظمى من قاهرة المماليك من داء العقم، فلما عاد إلى الأناضول أنجب ولدًا؛ فلما بلغ معه السعى أتى به ليزور مصر⁴؛ مما يدل على أن الحياة العلمية صارت في مصر على أكمل وجه بعد الضم العثماني، وينفي هذا ما أشيع من عداوة الدولة العثمانية للعلوم الدنيوية؛ كما ادعى المتحاملين عليها.

2. كتابات الرحالة والمستشرقين الأوروبيين

تميزت هذه الكتابات بالهجوم اللاذع على الدولة العثمانية، ووصفها بأوصاف لاذعة، وجعلها تمثل الإرهاب للعالم الأوروبي، وإن مدحها البعض؛ من باب وضع السم في العسل؛ وذلك لكرههم لهذه الدولة التي هزمت آباءهم وأجدادهم، ويقارنوا البعض بالإمبراطوريتين الفرنسية، والإنجليزية من حيث المساحة، وطول العمر للدولة. ومن الملاحظ أن عداوة الدولة العثمانية في المناهج الأوروبية خاصة نجده كلما جنحنا إلى الشرق الأوروبي ناحية اليونان، والصرب، والبولنديين... وغيرهم؛ بينما يشتد في الغرب الأوروبي في فرنسا ثم تليها إنجلترا وألمانيا، وذلك لكون هذه الدولة هي الخصم اللدود الذي حارب أوروبا طيلة ما يقارب 644 عامًا، حتى استطاع الأوروبيون إسقاطها في عام 1343هـ/1924م بالتعاون مع الحركة الماسونية؛ خاصة يهود الدونم⁵.

1.2. الأسباب الرئيسة لكراهية الأوروبيين للدولة العثمانية

فتح العثمانيون لأوروبا الشرقية؛ حتى أصبحت أغلب أوروبا الشرقية مسلمة طيلة أربعمائة عام؛ في نفس الوقت الذي كان يجهز فيه الأوروبيون على مسلمي الأندلس.

(1) محاولة العثمانيين الوصول للأندلس، وتحريرها استجابة للإستصراحت الأندلسية، وإنشائها أساطيل البحار التي هدت سواحل أوروبا أكثر من مرة بسبب ذلك.

(2) دفاع العثمانيين عن بلاد المغرب العربي الإسلامي؛ تونس، والجزائر، والمغرب الأقصى؛ حتى أنهم ساعدوا السعديين في المغرب الأقصى في موقعة وادي المخازن⁶ في عام 986هـ، والتي أيد فيها الجيش البرتغالي برباً بالكامل، وقتل فيها ملك البرتغال؛ مما مكن شارل الخامس ملك إسبانيا من ضم البرتغال إلى إسبانيا .

لذا قام المستشرقون بالتلاعب بالألفاظ المصدرية عند دراسة التاريخ العثماني إنتقائاً من هذه الدولة الإسلامية؛ وقد تأثر بعض المؤرخين والكتاب العرب بمذه المعاني اللفظية للمصطلحات، ودونها دون وعي في أبحاثهم، فجددهم يستبدلون كلمة "خلافة" بلفظة "إمبراطورية" لنفي صفة

ظلي، ت. 1094هـ/1682م، *الرحلة إلى مصر والسودان وبلاد الحبش- سياحنتامة*، ترجمة وتحقيق محمد أوليا جلبي بن درويش محمد⁴ الصفصافي أحمد القظوري، نشر وزارة الثقافة المصرية- المركز القومي للترجمة، مج 10، ج2، 2010م، ص. 122، 123، 203، 216، 217؛ ربيع حامد خليفة، فنون القاهرة في العهد العثماني 923-1220هـ / 1517-1805م، زهراء الشرق، القاهرة، ج2، 2004م، ص27. ⁵ الدونمه أو الدونما؛ كلمة تتكون من مقطعين الأول الفارسي *دو* ويعنى العدد 2، والثاني *نما* أو *نمة*؛ وهي كلمة تركية تعني الوجهين أو العقيدتين؛ وهي كلمة أطلقها الأتراك على اليهود الوافدين إلى الدولة العثمانية هرباً من اضطهاد إسبانيا الصليبية لهم، ولكنهم تظاهروا بالإسلام وأبطنوا اليهودية، وبدأوا في التخطيط لتدمير الدولة العثمانية بدلاً من شكر صنيعها على إيوائها لهم، ودفاعها عنهم، وما زالوا مستمرين بأسماء إسلامية إلى الآن بتركيا، انظر محمد محمد إبراهيم زغروت، *دور يهود الدونمة في إسقاط الخلافة العثمانية*، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، 1991م، ص 9-15.

⁶ *وادي المخازن*؛ اسم وادي يقع في منطقة الريف الشمالية بالمغرب الأقصى؛ حدثت به المعركة الفاصلة بين المغرب والبرتغال؛ والتي اتحدت فيها الدولة العثمانية مع سلطان المغرب عبد الملك السعدي ضد ملك البرتغال بستانين وحليفه الخائن أبو عبدالله السعدي، وعرفت بمعركة الملوك الثلاثة، لإستشهاد عبد الملك السعدي، وقتل ملك البرتغال، وأبو عبدالله الخائن أثنائها؛ ولقد حشياً تبنياً بعد سلبهما وطيف بهما في شوارع مراكش، انظر محمد الصغير الإفرائي، ت. 1130هـ / 1718م، *نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي*، ت. عبد اللطيف الشاذلي، دار أمان، المغرب، الرباط، 1998م، ص139، 142.

العدل عنها والصاقها بصفة الدكتاتورية وتسميتهم للوجود العثماني في البلدان العربية بـ"الاحتلال" دون النظر إلى الفهم النفسي للفكر في التاريخ الإسلامي⁷، وذلك لأنه من استقراء التاريخ الإسلامي يبين أنه لا تنتهي دولة إسلامية؛ إلا وتحل أخرى محلها؛ وتقوم بدورها في إستكمال الوظيفة العقائدية للدولة السابقة.

محاولة الأوروبيون تأسيس مدارس تجزئية للتاريخ العثماني (المدارس الإستغرابية العرقية القومية اللادينية التاريخية الخاصة بكل قطر على حدة)، وتمجيد حركات التمرد على الوحدة الإسلامية العامة، والتي كانت تأخذ الدعم الأوروبي؛ مثل الدعم الروسي لجوزيف الكرجي "الجورجي" أو على بك الكبير بعد إعلان إسلامه كما يقال؛ أثناء حركته الانفصالية مع داهر العمر النصيري الباطني قاطع الطرق في الشام غرة شعبان 1182 هـ / 11 من ديسمبر 1768م - 25 صفر 1187 هـ / 8 مايو 1773 م⁸، وذلك لتخفيف ضغط الجيوش العثمانية على الجيش القيصري الروسي الصليبي في أثناء مهاجمة روسيا لبلاد القرم الإسلامي، ومحاولتها الإستيلاء عليها للوصول إلى المياه الدافقة على البحر الأسود⁹.

وفي هذا الإتجاه يذكر الدكتور محمد عفيفي - أستاذ التاريخ العثماني - بكلية الآداب جامعة القاهرة، (تعرض تاريخ الدولة العثمانية منذ البداية، وحتى النهاية لتداخل الأيديولوجيات المختلفة معه؛ بحيث أصبح في حماية الأمر مجموعة تحيزات، ساهمت فيها اتجاهات فكرية متباينة، وتأتى في أولى هذه الإتجاهات المدارس الإستشراقية، حيث نظرت هذه المدارس منذ البداية إلى التاريخ العثماني نظرة معادية للعديد من الأسباب المرتبطة بعلاقة هذا التاريخ بالتاريخ الأوروبي)¹⁰.

فقد كان فتح القسطنطينية عام 857هـ / 1453م¹¹، ذا أثر نفسي بعيد المدى في الغرب الأوروبي، والذي حمل الدولة العثمانية الميراث التاريخي للصراع بين الغرب النصراني والمشرق الإسلامي. وزاد الأمر مرارة في نفوس الأوروبيين فتح العثمانيين "لثنيا" عاصمة الأسكندر المقدوني ومهد الحضارة الإغريقية، وسائر بلاد اليونان، ثم حصارهم "ل" فينا " عاصمة إمبراطورية الهايسبرج الرومانية الغربية المقدسة لدى الأوروبيين¹². لذا حرصت المدارس الإستشراقية في معالجتها للتاريخ العثماني على تهميش هذا التاريخ، ورسم صورة ذهنية منفرة له؛ تمثلت في خمسة نقاط رئيسة " نفي الخلافة عن السلطنة العثمانية باستعمال ألفاظ ذات معنى سلبي يُقصد به الإساءة وتبديل الحقائق عند الحديث عنها مثل: إمبراطورية؛ الإنحطاط؛ الاحتلال؛ والقسوة؛ والعنف "، وذلك قبيل وصول الرجل الأبيض لهذه المنطقة (البلاد العربية والبلقان والقفقاس) لإلتهايم ولايات الدولة العثمانية، واحدة بعد أخرى، لذا حرصوا في كل بلد مهدوا فيه للإستخراب، والاحتلال على التهيئة الذهنية لهذه المجتمعات على تقبل الاحتلال، والوصاية، وحواروا لأجل ذلك فكرة كون الدولة العثمانية دولة الخلافة الإسلامية؛ والدعوة إلى كون العثمانيين محتلين؛ وذلك ليرسخ في الأذهان أن الأوروبيين أخذوا البلاد العربية... وغيرها من المحتل العثماني؛ بمعنى آخر أنه تم استبدال احتلال بآخر¹³. فالتاريخ الحديث لمصر يبدأ عندهم مع وصول الحملة الفرنسية إلى مصر عام 1212هـ / 1798م، حملة التنوير كما يُدعى، والتاريخ السابق هو فترة مهمة، فالتاريخ الوسيط ينتهي بسقوط دولة المماليك في عام 923هـ / 1517م؛ بينما التاريخ الحديث يبدأ مع الحملة الفرنسية الصليبية على مصر، ويتم تصوير الفترة السابقة على الحملة الفرنسية على أنها فترة ظلام

⁷ عبدالله بن حمد الشبانه، المسلمون وظاهرة الهزيمة النفسية، دار طبية، السعودية، الرياض، 2002م، ص60.

⁸ أحمد الصاوي، التقود المتداول في مصر العثمانية، مركز الحضارة العربية، القاهرة، 2001م، ص69.

⁹ علي محمد محمد الصلابي، عوامل نهوض وأسباب سقوط الدولة العثمانية، مكتبة الصحابة، الإمارات، الشارقة، 2001م، ص380، 381.

¹⁰ محمد عفيفي، "التاريخ العثماني وجهة نظر جديدة"، محاضرة أقيمت بقاعة المؤتمرات العلمية، كلية الآداب، جامعة عين شمس، 2010م.

¹¹ محمود شاكر السوري، العهد العثماني - موسوعة التاريخ الإسلامي، المكتب الإسلامي، لبنان، بيروت، ج8، 2000، ص86.

¹² الصلابي، الدولة العثمانية، ص249-253.

¹³ مصطفى صبري، الأسرار الخفية وراء إلغاء الخلافة العثمانية، ت. مصطفى حلمي، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، 2002م، ص66، 67.

فكري وعلمي¹⁴. وتاريخ الجزائر قبل الاحتلال الفرنسي أي الفترة العثمانية؛ هو تاريخ القرصنة الوحشية ضد أوروبا؛ بينما ترفض المدرسة التاريخية الجزائرية الوطنية الآن هذه المقولة، وترد عليها بأنها "تاريخ الجهاد البحري ضد القرصنة الأوروبية" لتأكيد دور رؤساء البحر المسلمين في مواجهة عريضة الأساطيل الأوروبية منذ القرن الـ10هـ/16م في المياه الإسلامية ببلاد المغرب العربي¹⁵.

ومحاولة الدولة العثمانية إنقاذ ما تبقى من مسلمي الأندلس؛ بعد قرار التنصير الجبري في عام 1602م/1011هـ؛ والذي ألحق بقراري الإبادة، والطرده ناحية الدول الأوروبية، والعالم الجديد على يد محاكم التفتيش 1609م/1018هـ؛ لكي يهلك مسلمي الأندلس؛ مما أدى إلى تدخل الدولة العثمانية للدفاع عن الثغور الإسلامية في المغرب؛ وانقاذ أكثر من 70 ألف مسلم من مسلمي الأندلس ونقلهم إلى الجزائر¹⁶.

3. القنصليات الأجنبية والإستيلاء على المخطوطات الإسلامية لإحتواء العقل العثماني ومحو العمران والعمارة الإسلامية

لذا توجهت دراسات القنصليات الأجنبية إلى جمع كل ما يمكن الوصول إليه من تاريخ الحضارة الإسلامية، من مخطوطات، وغيرها وتصدت لهذا الدور النمسا حتى أصبحت مكتبة فيينا الأهلية الآن تحوي مليوني مخطوط إسلامي في مختلف العلوم الدينية، والدينية؛ وهي تعد الآن أكبر مكتبة مخطوطات إسلامية في العالم، والمراكز البحثية الأثرية التي أنتشرت تدرس الآثار الإسلامية؛ وأهمها المدرسة الفرنسية في مجال الآثار الإسلامية، وذلك لفهم طبيعة العقلية الإسلامية عامة؛ وبخاصة خلال العصر العثماني؛ وذلك لعدة أسباب:

(1) جعل العمران الإسلامي تراث انتهى، وأنه لا يصلح للعودة للحياة مرة أخرى¹⁷؛ وذلك لكون العمران مادة مؤثرة في النفس والجوهر؛ كما أنه مادة عمرانية تحصينية للمدن ضد أي محتل؛ لكون المدينة الإسلامية تبنى على ثلاث طبقات (السباط العلوي (مظلة الأمطار وطريق النساء)، والعمران على ظاهر الأرض، والعمران في باطن الأرض)؛ مما يصعب اختراقها.

(2) كون العمران الإسلامي صياغة تطبيقية لواقع الشريعة الإسلامية في حياة المسلم؛ وذلك لكون العمران موجه للنفس البشرية للحفاظ على العورات، والأعراض؛ فظهرت المشربيات والسباطات الحشبية بين أسطح المباني للنساء، و الباشورة (المدخل المنكسر) أو ما يعرف بفقته الأخلاق السلوكي العمراني المعماري الإسلامي.

(3) القضاء على فكرة صلاحية التجديد في العمران والفنون الإسلامية؛ فمثلاً يوجد في الفنون والعمارة الإسلامية صبغة عامة؛ فكلما انتقل الفرد من بلد إلى آخر شعر بأن هذا أثر إسلامي؛ بينما عند النظرة الفاحصة يلاحظ أن لهذا الأثر صبغة خاصة به نابعة من بيئته التي وجد بها؛ ولكن مع التوجه الإسلامي للمعمار والفن بصياغة حضارية. هذا لكون الإسلام موجه للفنون، والعمارة؛ وليست الفنون، والعمارة موضحة للدين كالفنون الدينية السابقة على الحضارة الإسلامية؛ مثل الفنون البيزنطية، والساسانية، و الفرعونية، والعراقية القديمة قبل الشريعة الإسلامية الخاتمة، والفنون الأوروبية الحديثة بعد الإسلام.

¹⁴محمود شاكر المصري، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، مكتبة الخانجي، القاهرة، 2006م، ص115-139.

¹⁵الصلابي، الدولة العثمانية، ص254.

¹⁶محمد بن حسن بن عقيل موسى، استجابات إسلامية لصراخات أنطلسية، دار الأندلس الخضراء للنشر والتوزيع، جدة، 1415هـ، ص45-48.

¹⁷ من المعلوم في الوقت الحاضر أن الدولة الإسلامية الوحيدة التي مازالت مستمرة في تخطيطاتها الهندسية على العمارة الإسلامية بأسلوب معاصر جمع بين القديم والحديث هي ماليزيا؛ وهذا يعد دليلاً على قدرة العمارة الإسلامية أن تواكب الحياة المعاصرة؛ إذا توافرت لها الأسباب البيئية المهيبة. خاصة وأن مخطوطات الفقه العمراني الإسلامي مازالت للآن حبيسة دور الكتب، والمتاحف. فأمر إحياء العمارة والعمران الإسلامي من جديد يحتاج إلى الجمع بين الآثار، والمهندس من أجل الجمع، والتطوير، والإبتكار؛ وما نموذج ماليزيا والعناصر الإسلامية بها منا ببعيد؛ وهذا يدل على إختلاف العمارة الإسلامية عن عناصر الأمم الغابرة؛ لأن من يحيي هذه العناصر في الوقت المعاصر يحافظ على السمات الإسلامي فقط ولا يجمع بين الشكل والوظيفة كالعمران والمعمار الإسلامي الغاير؛ الباحث.

ومن هنا فإن الفرد إذا ذهب إلى أى مسجد إسلامي في أوروبا أو أمريكا يجده المرء يتشابه مع مساجد الشرق في الأغلب؛ ولكن لم ينبع هذا التصميم من المزج بين المدنية الأوروبية الغربية المعاصرة مع الحضارة الإسلامية؛ فتكون نموذج جديد يعبر عن دمج هذه المدنات في الحضارة الإسلامية؛ بحكم التوجيه؛ فتنبع من ميراث الشعوب الأوروبية مع مراعاة قواعد الفن والمعمار الإسلامي، لذا وجدت هذه الهوة الحضارية في الفكر بين الشرق والغرب منذ عام 1343هـ/1924م وحتى الآن، وما مشكلة مآذن سويسرا في عام 2009م منا ببعيد.

ومما سبق يظهر لنا خطورة دراسة التاريخ العثماني في ضوء المدارس الإستشراقية، وذلك لأنها غيرت مفهوم الدولة العثمانية؛ فعندما نقول الدولة العثمانية؛ لا نقصد تركيا فقط؛ بل نقصد العالم العربي مع تركيا، والقوقاز، والبلقان، والقرم، وجزر البحر المتوسط؛ وشرق أفريقيا؛ لكون المجتمع والمؤثرات، والدولة واحدة؛ خاصة في ظل رنقة الدين الواحد، والجغرافية الواحدة.

4. مدارس التاريخ العثماني الحديثة والمعاصرة

لاحظت الدول الأوروبية أن التدمير المباشر للدولة العثمانية لا يجدي لأنها متحدة الكيان؛ فصارت في ثلاث خطوات رئيسية:

- (1) تفجير الداخل العثماني؛ عبر الأقليات، والنعرات القومية.
- (2) إعادة صياغة مناهج التعليم على أسس بعيدة عن فكر الدولة العثمانية الإسلامي القائم على عقيدة الوحدة الإسلامية الولاء والبراء؛ لكي يناحر المجتمع العثماني بعضه بعضاً؛ خاصة في ظل عصر السلطان عبد الحميد الثاني (1876-1909م).
- (3) الحروب المتتالية من قبل الدول الأوروبية على الدولة العثمانية؛ بأسلوب الأدوار، والتوزيع فيما بينهم؛ كي لا تستطيع الدولة العثمانية أن تتقدم في مضمار الحضارة الإسلامية خاصة، والإنسانية عامة.

لذا قام المستشرقون في هذا المضمار بدراسة المحاولات الانفصالية عن جسم الخلافة العثمانية في مصر والشام زمن على بك الكبير النصارى الأرثوذكسي الجورجي الأصل، وداهر العمر النصيري الباطني بالشام. وفي لبنان زمني الباطنيان بشير المعيني الدرزي الأول والثاني، ثم في تحالفات الأقليات المذهبية المختلفة المشتركة مع الدول الأوروبية برابط الإعتقاد والمصالح¹⁸، على أنها حركات تحررية قومية ضد التركي المحتل. لذا اتجهت الدول الأوروبية في هذه المرحلة إلى تشجيع التربية الشعبية، والانفصالية، لأجيال الولايات العثمانية التي احتلت من قبل القوى الغربية. فبدأ ذلك في مصر منذ عهد محمد علي باشا 1805-1848م عبر البعثات للدول الأوروبية النصرانية فعاد رفاة الطهطاوي ينادى بالدستور بدل الشريعة، وبالوطنية بدل الوحدة الإسلامية (عقيدة الولاء والبراء) في كتابه تلخيص "الإبريز في زيارة باريس"، ثم بدأت الفكرة تظهر في الشام على يد النصارى العرب أمثال جورجي زيدان وأديباته، وبطرس البستاني بلبنان، وعبد الرحمن الكواكبي حفيد إسماعيل الصفوي الإيراني الشيعي، والذي استخدم لأول مرة في تاريخ المصادر العربية الإسلامية كلمة "استبداد" بالمفهوم اللغوي العثماني في اللغة العربية بمعنى "دكتاتور" على الرغم من كون هذه الكلمة تعني في المصادر العربية التاريخية "المسيطر الحازم؛ القائم بتنظيم أمور البلاد"، وليس الحكم المطلق في السلطة؛ دون الرجوع لأهل الحل والعقد. وألف في ذلك كتابه الشهير "طبائع الاستبداد"، ثم تعجب لأنه لم يقيم في الشام تحت ضغط السلطان الخليفة عبد الحميد الثاني؛ وذلك لكون السلطان كان ينادي بالجامعة الإسلامية لتوحيد كلمة الأمة في وجه الأطماع

¹⁸ نشرت جريدة الأهرام المصرية على لسان الأديب الصحفي أحمد بهجت في مقاله الخاص صندوق الدنيا ثاني يوم من إلقاء شارون خطاب تسلمه رئاسة الوزراء في الكيان الصهيوني بالكنيست في فبراير 2001م، ترجمة لجزء من هذا الخطاب جاء فيها "إن مهمتنا في المرحلة القادمة تحقيق تولى الأقليات الدينية المذهبية للبلدان العربية، وإزاحة الحكام العرب لأنهم سنة؛ حتى وإن كانوا عالمانيين. فإن الشيعة سنتكفل بالسنة؛ ونحن سنتكفل بالشيعة"؛ وهذا ما حدث؛ ويحدث الآن لقد أفرغ الشيعة الرافضة مع الأوروبيون سوريا؛ مما يقارب من 14 مليون مسلم سني. وهياوا سوريا للغزو الصهيوني؛ لولا تدخل تركيا لتمدد الكيان. لذا استعان الكيان بخليفة النيوزيلنديين وعدو المسلمين الأتراك الدب الروسي عبر عميلهم الخائن الباطني بسوريا؛ وعلى الطرف الآخر في لبنان والعراق تكفلت الحركات الباطنية الشيعية بالمسلمين السنة وفي مصر يدعون الأحزاب الشيوعية دعم مطلق وفي اليمن خربوها مع بعض الأنظمة العربية الحاكمة في الخليج، الباحث.

الأوروبية تحت راية الخلافة العثمانية¹⁹؛ فبدلاً من الإصلاح مع السلطان؛ نادي الكواكبي بالخلافة لغير العثمانيين، وبالقومى العربية فى وقت زحف الإحتلال الغربى على المشرق الإسلامى؛ وبذلك تخفف الضغط عن المنادين بالقومى العربية من الطوائف غير الإسلامىة.

وزاد فى نمو حركة القومى العربية وساعدها على الظهور؛ حركة التنريك التى ظهرت فى الدولة العثمانىة بعد خلع السلطان عبدالحمىد الثانى على يد الإتحاد والترقى المخرقن والمسررن من قبل يهود الدونمه منذ عام 1909م ضد العرب. وفى خلال هذه الفتره ظهرت فكره فصل الدين عن الدولة؛ و التى ظهرت على البارات "السكته" العثمانىة فى آخر هذا العصر. وكتبت عليها شعارات الثورة الفرنسىة (حرىة، مساوات، عدالت)؛ فكان من آثار ذلك إعطاء الفرصه للإنجلز لعمل الثورة العربىة للمناداه بالشرف "حسرن بن على" خلىفه للمسلمن بدلاً من السلطان العثمانى؛ مقابل وعد شفوى من الإنجلز وبتخطىط من الجاسوس الإنجلزى لورانس الملقب لدى الأوروبىين "مملك العرب الغبر متوج". فالناظر إلى الغلبه الغالبه من مؤرخى العرب خلال هذه الفتره يجدهم يتعاملون على الدولة العثمانىة؛ التى لم يكن لها من الأمر شئ فى ظل قىاده يهود الدونمه لها؛ وعلى الطرف الآخر نحد أتباع يهود الدونمه من المؤرخن اللادىنن يصفون الدولة العثمانىة بالتخلف، والرجعىة. أضف إلى هؤلاء كل المتأثرن بالفكر القومى الغربى، والتبعىة الفكرىة للمدنىة المادىة الأوروبىة؛ لذلك نخدم فى كتابتهم يسندون كل ما هو ماضى ماضى فى تاریخ بلادهم إلى حقبة الإحتلال الغربى؛ وكل ما هو مسى إلى فتره الخلافة العثمانىة؛ فنخدم مثلاً بقولن "الحمله الفرنسىة على مصر؛ والاحتلال العثمانى"²⁰.

ثم ظهرت مدرسه التارىخ الماركسىة ذات الصراع الطبقى والتى نادى بتفسىر التارىخ الإسلامى على أساس مادى وفق نظرىة الصراع والبقاء للأقوى.²¹ وذلك رداً على مدرسه التارىخ الأوروبىة الرأسمالىة البرجوازىة الطبقىة فى تفسىر التارىخ الإسلامى. فاستخدموا مصطلحات لها مدلولات، ومعانى مخرلفة فى المصادر، والعصور الإسلامىة على أنها ذات معنى واحد؛ مثل كلمه "إقطاع" كمرادف للكلمه الإنجلزىة "Feudalism" وهذه الكلمه لها معنى مخرلف فى مصادر الحضاره الإسلامىة عن الأوروبىة؛ فهى تعنى تحدىد الأرض للبناء عليها، وتعنى فى العصر الأوبى 567-647هـ، والمملوكى البحرى 648 - 784هـ أن كل أمىر مسؤل أمام الدولة عن إصلاح مخرافظه ما؛ فى انتاج معىن؛ يعىن الناس، والجىش؛ وقت السلم، والحرب. وتعنى فى العصر العثمانى المتأخر الملكىات الزراعىة الكبرى؛ وما ىترتب عليها من فكره العزب، والوصایا؛ والتى كان من نرىجة إلغائها أن تحولت مصر من دولة مصدره للقطن، والقمح إلى دولة مستورده لها مثلاً؛ بىنما الإقطاع الأوروبى يعنى أن الأمىر الأوروبى ىملك الأرض، ومن عليها من الناس، ولا يعطى لهم غير الكفاف فهم عبىد له. ثم ىضاف إلى كل ما سبقت بعض المؤرخن السلفىن أو المتأثرن بالمدرسه السلفىة فى التارىخ الذىن ىهاجمون الدولة العثمانىة لحرىها للدعوة السلفىة نىابة عن إنجلترا، وفرنسا بىد محمد على باشا؛ وبالتعاون مع الخبزاء الفرنسىن العسكرىن، إضافة إلى سىطره البدع، والمخرافات على الكثیر من القوى الإسلامىة فى الدولة العثمانىة أواخر عهدھا؛ مما دفع الكثیرن لمهاجمتها.²²

¹⁹ إمام عبد الفتاح إمام، الطاغىة دراسة فلسفىة لصور الإستبداد السىاسى، عالم المعرفه-المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1994م، ص.72؛ محمد عابد الجابرى، "المستبد العادل بديلاً عن اليمقراطىة"، جرىة الإتحاد الإمارتنىة، عدد 4 يونيو 2020م، ص.10؛ عبدالله بن على العلىان، "مقارننه نقدىة لمصطلح الإستبداد فى التراث العربى الإسلامى"، مجله الفلق الإلكترونية؛ 25.10.2020

محمد زعروى، نور بىهود الدونمه، ص.68؛ <https://www.alfalq.com/?p=303>، ص.68

²⁰ مزال كتاب المرمله الثانوىة فى التعلیم الأساسى بمصر ىدرس هذه العبارة إلى الآن، لذا یرجى من أهل التخصص والعلم المناداه بإعادة تصحیح المعلومات التاریخیة فى الكتاب لأن أغلبها مغلوطة؛ الباحث.

²¹ الصلاىى، الدولة العثمانىة، ص 8، 160، 161.

²² الصلاىى، الدولة العثمانىة، ص 19؛ محمود شاكر السورى، العهد العثمانى، ج8، ص160، 161.

الخاتمة

ومما سبق يتبين لنا أن الاختيار المنهجي الأمثل لدراسة التاريخ العثماني؛ هو دراسته وفق المدرسة الموضوعية للتاريخ. مثبتين إيجابيات الدولة العثمانية؛ وسلباتها دون التحيز إلا للحقيقة التاريخية العلمية فقط؛ وفق معطيات البحث التاريخي المعتمد، وتفسير العصر حسب فترته الزمنية؛ دون المقارنة بالفترة المعاصرة إلا في ضوء الاستفادة، والتجربة؛ وذلك لكون التاريخ حلقة وصل بين الأجداد، والآباء، والأبناء، والأحفاد.

المصادر والمراجع

المصادر العربية المخطوطة

- محمد بن أبي السرور البكري الصديقي، ت. 1071هـ/1661م، عيون الأخبار ونزهة الأبصار، مخطوط برلين MS9473,WE351.
 -، نصره أهل الإيمان بدولة آل عثمان، نسخه مخطوطة في معهد المخطوطات العربية المصورة في القاهرة نسخة مصورة منه تحت الرقم (2131 تاريخ).
- المصادر العربية المطبوعة
- محمد بن أحمد بن إياس الحنفي، ت. 928هـ/1522م، بدائع الزهور في وقائع الدهور، ت. محمد مصطفى زيادة، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، 1984م، 6 مج.
 - إسماعيل بن سعد الخشاب، ت. 1230هـ/1816م، خلاصة ما يراد من أخبار الأمير مراد، ت. حمزة عبد العزيز بدر ودانيال كريسييلوس، العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، 1992م.
 - محمد بن أبي السرور البكري الصديقي، ت. 1071هـ/1661م، المنح الرحمانية في الدولة العثمانية، وذيله اللطائف الربانية على المنح الرحمانية، ت. ليلى الصباغ، دار البشائر، سوريا، دمشق، 1995م.
 - إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية دراسة فلسفية لصور الإستبداد السياسي، عالم المعرفة-المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1994م.
 - شمس الدين محمد بن علي بن أحمد بن الطولوني الصالحي الحلبي، ت. 953هـ/1546م، مفاتيح الخلان في حوادث الزمان، ت. خليل منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م.
 - عبدالرحمن بن حسن الجبرتي الزيلعي الحنفي، ت. 1241هـ/1825م، عجائب الآثار في التراجم والأخبار، ت. شموئيل موريه وأيمن فؤاد السيد وآخرون، نشر برينتيف، القدس المحتلة، 2013م، 6 ج.
 - محمد أوليا جلبي بن درويش محمد ظلي، ت. 1094هـ/1682م، الرحلة إلى مصر والسودان وبلاد الحبش- سياحتنامه، ترجمة وتحقيق الصفصافي أحمد القطوري، نشر وزارة الثقافة المصرية- المركز القومي للترجمة، 2010م، مج 10، 3 ج.
 - محمد الصغير الإفرائي، ت. 1130هـ/1718م، نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي، ت. عبد اللطيف الشاذلي، دار أمان، المغرب، الرباط، 1998م، ص 139، 142.

- مصطفى صبري، الأسرار الخفية وراء إلغاء الخلافة العثمانية، ت. مصطفى حلمي، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، 2002م.

المراجع العربية

- أحمد الصاوي، التقود المتداولة في مصر العثمانية، مركز الحضارة العربية، القاهرة، 2001م.
- زبيح حامد خليفة، الفنون الإسلامية في العصر العثماني 923-1220هـ/ 1517-1805م، زهراء الشرق، القاهرة، 2004م، 2 ج.
- عبدالله بن حمد الشبانه، المسلمون وظاهرة الهزيمة النفسية، دار طيبة، السعودية، الرياض، 2002م.
- علي محمد محمد الصلابي، عوامل نخوض وأسباب سقوط الدولة العثمانية، مكتبة الصحابة، الإمارات، الشارقة، 2001م.
- محمد بن حسن بن عقيل موسى، استجابات إسلامية لصراخات أنانلسية، دار الأندلس الخضراء للنشر والتوزيع، جدة، 1415هـ.
- محمد محمد إبراهيم زغروت، دور يهود الدومنة في إسقاط الخلافة العثمانية، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، 1991م، ص 9-15.
- محمود شاكر السوري، موسوعة التاريخ الإسلامي، المكتب الإسلامي، لبنان، بيروت، 2000، 36 مج.
- محمود شاكر المصري، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، مكتبة الخانجي، القاهرة، 2006م.

المحاضرات العلمية

- محمد عفيفي، "التاريخ العثماني وجهة نظر جديدة"، محاضرة أقيمت بقاعة المؤتمرات العلمية، كلية الآداب، جامعة عين شمس، 2010م؛ الساعة 11 صباحاً.

المقالات العلمية

- محمد عابد الجابري، "المستبد العادل بديلاً عن الديمقراطية"، جريدة الاتحاد الإماراتية، عدد 4 يونيو 2020م.

عبدالله بن علي العليان، "مقارنة نقدية لمصطلح الإستبداد في التراث العربي الإسلامي"، مجلة الفلق الإلكترونية؛ 25.10.2020،
<https://www.alfalq.com/?p=303>

Kalemname

e-ISSN: 2651-3595

Temmuz-Aralık /June-December 2020, 5 (10): 333-362.

Silifke ve Mut'ta Tespit Edilen Bazı Geleneksel Dokumaların Tasarım Özellikleri *

Derya Konuk

Dr.

derya_atsatan@hotmail.com

ORCID orcid.org/000-0002-4566-2222

Necla DURSUN

Dr.Öğr.Üyesi Selçuk Üniversitesi

Mimarlık ve Tasarım Fakültesi

El Sanatları Bölümü

Selçuk University, Faculty of Architecture and Design

Department of Handicraft

Konya, Turkey

nakkaya@selcuk.edu.tr

ORCID orcid.org/0000-0002-4048-0569

* Bu makale Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tasarım Anabilim Dalında, yapılan "Silifke ve Mut'ta tespit edilen bazı geleneksel dokumaların tasarım özellikleri" adlı doktora tezinden geliştirilerek hazırlanmıştır.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 03.12.2020

Kabul Tarihi / Accepted: 19.12.2020

Yayın Tarihi / Published: 23.12.2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/ June

Cilt / Volume: 5 Sayı /Issue: 10; **Sayfa / Pages:** 333–362.

Atıf / Cite as: Konuk, Derya & Dursun, Necla." Silifke ve Mut'ta Tespit Edilen Bazı Geleneksel Dokumaların Tasarım Özellikleri*. Kalemname 5 / 10 (Temmuz-Aralık 2020): 333–362.

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

Copyright © Published by Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kalemname>

* Bu makale Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tasarım Anabilim Dalında, yapılan "Silifke ve Mut'ta tespit edilen bazı geleneksel dokumaların tasarım özellikleri" adlı doktora tezinden geliştirilerek hazırlanmıştır.

Öz:

Dokuma, ilk olarak insanın örtünme, ısınma gibi ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla ortaya çıkmış, zamanla ihtiyaçlar doğrultusunda şekillenerek günümüze kadar varlığını sürdürmüş geleneksel el sanatlarımızdan biridir. Bugüne kadar geleneksel Türk Dokumaları üzerine pek çok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalar daha çok dokumaların malzeme, teknik, tür, ebat ve kompozisyonu üzerine yoğunlaşmaktadır. Araştırma konumuz Mersin iline bağlı Mut ve Silifke ilçelerinde tespit edilen düz dokuma örneklerinin malzeme, teknik ve kompozisyon özelliklerinin ortaya konulmasının yanı sıra, estetik ve tasarımsal özelliklerinin değerlendirmelerini içermektedir. Mersin- Mut ve Silifke yörelerine ait geleneksel kirkitli düz dokumalarda ağırlıklı olarak geometrik süsleme motifleri kullanılmıştır. Bunlar bukağı, koçboynuzu, üçgen, zikzak, çengel, ala boncuk, yar yâre küstü, kazayağı, baklava dilimi, dama, eli belinde, kuş, çarkifelek, şerit, sekizgen, dikdörtgen, sandık, sekiz köşeli yıldız, bereket, iz, su yolu, pıtrak, saç bağı motifleridir. Bitkisel motiflerde ise penç ve yaprak motiflerine yer verilmiştir. Araştırmanın amacı bugüne kadar geleneksel dokuma çalışmalarından farklı olarak araştırma kapsamına alınan düz dokumaların bölgesel özellikler çerçevesinde estetik açıdan değerlendirilmelerinin yapılması kapsamında tasarımsal özelliklerinin ortaya konulmasıdır. Mut ve Silifke ilçelerinde dokumasıyla tanınan ve halen dokuma yapılmakta olan, yöresel özellikleri bakımından farklılık gösteren 10 adet örnek araştırma kapsamında değerlendirilmiştir. Seçilen örnekler yüzey şemalarına göre farklı olan ve bölgesel üslubu yansıtan, orijinal hali korunarak günümüze kadar gelebilenlerdir. Günümüzde yok olmaya yüz tutan bu halk kültürü ürünlerinin bölgesel olarak tespit edilip literatüre kazandırılması ve gelecek nesillere aktarılması konunun önemini ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mersin İli Geleneksel Dokumaları, Silifke Dokumaları, Mut Dokumaları, Dokuma Tasarımları, Geleneksel Türk Dokumaları

Design Feature of Some Traditional Fabrics Detected in Silifke and Mut

Abstract:

Weaving is one of our traditional handicrafts, which was first started to meet the needs of human beings such as covering and warming, and which has been shaped in line with the needs over time and has survived to the present day. There are many studies on Turkish tissue. These studies focus mainly on the materials, techniques, types, sizes and composition of weaving. Our research includes the evaluation of the aesthetic and design characteristics as well as the material, technical and compositional characteristics of the plain weaving samples found in Mut and Silifke districts of Mersin province. In traditional kirkit plain weaving of Mut and Silifke regions, mainly geometric ornamental motifs are used. These are bukagi, ram horn, triangle, zigzag, hook, scarlet bead, yar yare kustu, crowfoot, diamond, checkerboard, eli belinde, bird, passionflower, ribbon, octagon, rectangle, chest, eight-pointed star, abundance, trail , watercourse, thorn, hair tie motifs. In plant motifs, paw and leaf motifs. The aim of the research is to present the design features of plain weaving, which have been included in the research, in the context of aesthetic evaluations within the framework of regional features. 10 samples were evaluated within the scope of the research, which differed in regional characteristics from the weaving found in the Mut and Silifke districts where weaving is still being made. The selected examples are the ones that are different according to surface schemes and reflect the regional style, preserved in their original form and have survived to the present day. The aim of this study is to identify these folk culture products which are about to disappear today are determined locally and brought to the literature and transferred to future generations

Keywords: Mersin Province Traditional weaving, Silifke weaving, Mut weaving, weaving Designs, Traditional Turkish weavings.

GİRİŞ

Geçmişe ışık tutan geleneksel el sanatları, zamanla insanların ihtiyaçlarına göre şekillenmiş olup günümüzde Türk kültürünün önemli bir parçası haline gelmiştir. İnsanların rahat bir ortamda sıcak bir zemin arayışı sonucunda ortaya çıkmış olan düz dokumalar bu fonksiyonlarının yanı sıra ev içi döşeme dekorasyonunda da önemli bir yere sahiptir. İlk

zamanlarda hayvan postlarından esinlenerek gelişmiş olan düz dokumaların tarihi, insanlık tarihi kadar eskidir (Öz, 2019, 928). Üretim aşamasında kullanılan kirkiti aracı sayesinde bu dokumalar kirkitli düz dokuma ismiyle de anılmaktadır. Kirkitli dokuma, yaşantımız içinde ekonomik, sosyal ve kültürel olarak önemli bir yere sahiptir. Türk yaşam kültüründe ev dekorasyonundaki başlıca eleman kirkitli düz dokumalardır (Yetkin, 1991, 5).

Bu çalışmanın konusu, araştırma kapsamına alınan Mersin-Mut ve Silifke yörelerine ait düz dokumaların bölgesel özellikler çerçevesinde estetik açıdan değerlendirilmelerinin yapılması ve tasarımsal özelliklerinin ortaya konulmasıdır.

Çalışmanın amacı, bugüne kadar yapılmış olan geleneksel dokuma desenlerinin anlatımında uygulanmayan tasarım öge ve ilkelerini, desen analizlerine aktararak farklı tasarım analizleri için yeni bir bakış açısı getirmektir. Dokuma desenleri analiz edilirken bu tasarım ilkelerini kompozisyon kurgularına dâhil etmenin gerekliliğini geleneksel el sanatları alanında çalışan bireylere ve günümüz tasarımcılarına aktarabilmek ve kabullendirebilmektir.

Tasarım öge ve ilkeleri, diğer sanat dallarından resim, çini, grafik ve mimarinin nasıl olmazsa olmazı olarak görülüyorsa bunun dokuma sanatında da uygulanabilir olduğu aşikârdır. Günümüzde yok olmaya yüz tutan bu dokuma ürünlerinin bölgesel olarak tespit edilip literatüre kazandırılması ve gelecek nesillere aktarılması konunun önemini ortaya koymaktadır.

Mersin'in Mut ve Silifke ilçelerinin dokumasıyla tanınmış ve halen dokuma yapılmakta olan 66 mahallesinde alan araştırması yapılmıştır. Yörede bulunan dokuma ustalarıyla mülakatlar yapılmıştır. İncelenen örnekler yapım malzemesi, teknik, renk, tür ve yüzey şemalarına göre tasnif edilmiştir. Düz dokumaların yüzey şemaları ve motiflerin yerleştirilme şekilleri tasarım öge ve ilkeleri açısından incelenmiştir. Düz dokumaların içerisinde yer alan yörenin orijinalliğini taşıyan ve yüzey şemaları ile öne çıkan dokumalar belirlenerek teknik çizimleri yapılmış ve yorumlanmıştır. Örneklerden elde edilen bulgular değerlendirilmiş ve sonuca ulaşılmıştır. İncelenen örneklerin motif isimlendirmelerinde yerel üslup kullanılmıştır.

Geçmişten günümüze kadar özellikle kırsal kesimde geçim kaynağı olarak süregelen geleneksel Türk el sanatlarından olan düz dokuma yaygıdır, bugün Anadolu'nun hemen

hemen her bölgesinde dokutulmakta olup Türk kültürünü, gelenek ve göreneklerini nesiller aracılığıyla günümüze kadar zenginleşerek taşıyan tarihi belgeler niteliğindedir. Aynı zamanda Anadolu insanının becerisini, zevkini ustalıklı kaynaştırarak sunduğu düz dokuma yaygılar zengin motifleri ve bunların birbiri ile uyum içinde olduğu kompozisyonları ile sanat eseri olma özelliğini de taşımaktadır.

Düz dokumalar geçmişten günümüze Türklerin göçlerini taşımasında, eşya olarak evlerinde, genç kızların çeyizlerinde yıllarca kullanım alanı bulmuştur. Özellikle Yörük halklar tarafından oldukça geniş bir kullanım alanı bulan düz dokumalar evlerde katlanmış bir şekilde dolaplarda, sandıklarda muhafaza edilerek günümüze kadar ulaşmıştır.

İki veya daha fazla ipliğin (atkı) dikey iplikler (çözgü) arasından çeşitli şekillerde alttan üstten birbiri arasından geçirilerek oluşturulan yüzeye dokuma denir (Barışta 1988, 106). Atkı yüzü dokumalarda deseni meydana getiren atkı ipliği dışında renkli desen iplikleri de kullanılmaktadır.

Düz dokumalar teknik özelliklerine göre kendi aralarında 4'e ayrılmaktadır.

Kilim; İki iplik sistemine kullanılarak yapılan, tersi ve düzü bulunmayan yer sergisi (yaygı), duvar örtüsü, perde yük örtüsü, yastık vb. işler için kullanılan havsız (tüysüz) bir dokumadır (Acar, 1982, 45), (Deniz,2000, 78) (Fotoğraf 5-6).

Cicim, Dokunduğunda yüzü ve tersi farklı görüntü veren, atkı ve çözgü ipliği dışında yüzeyde süsleme yapmak amacıyla ya bir ya da birden fazla sayıda desen ipliği kullanarak dikey tezgâhlarda yapılan dokumalardır. Yüzeyde motiflerin işleme gibi kabarık görünüş arz ettiği tersten dokunan cicimlerde, çözgü üzerinden belli sayıyla atlamalarla geçirilerek yüzeye yerleştirilen iplik gruplarıyla süslemeler yapılmaktadır (Onuk-Akpınarlı,1988, 242) (Fotoğraf 1-4-7).

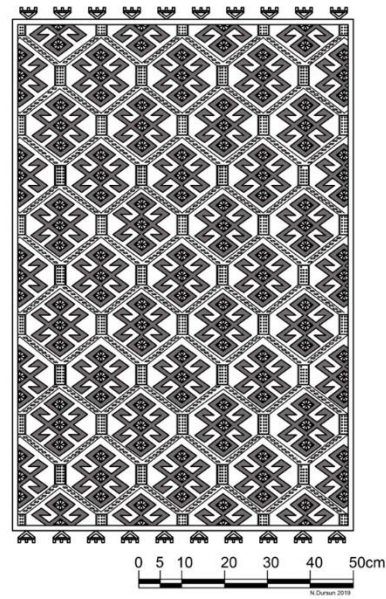
Atkı yüzü seyrek motifli cicim, bez ayağı ve düz dokuma veya atkı yüzü dokuma zeminler üzerine ince çizgiler halinde sarma işlemlerini andıran bir görünüşte olduğu için çoğunlukla halk arasında, düz zeminli dokuma üzerine sonradan iğne ile işlenen bir yaygı türü diye bilinir (Acar, 1982, 55) (Fotoğraf 3- 9).

Zili, Üç veya daha fazla iplik sistemine dayanılarak yapılan bir düz dokuma yaygı türüdür. Zili, görünüş açısından cicime benzemektedir. Ancak teknik açıdan ondan daha farklıdır. Desenlerin içi 2-1, 3-1, 5-1 atlamalarla doldurulurken başta kalan tek çözgüler ve

atlamalar ile yaygının yüzünde dikey çizgili fitilli bir görünüm meydana gelmektedir (Deniz, 2000, 81) (Fotoğraf 4-7).

Çözümleri üzerine renkli desen iplerinin çeşitli şekillerde sıralanmasıyla elde edilen bir yaygı türü olan sumak dokuma tekniğinde ise desenler sarılarak verildiği ve tekrar döndürülüp, aynı desen üzerinde ikinci bir renkli ip geçirildiği için kat kat işlenmiş gibi görülmektedir (Acar, 1982, 69) (Fotoğraf 8).

1. Silifke ve Mut'ta Tespit Edilen Bazı Geleneksel Dokumalar



Fotoğraf 1- Cicim Dokumalarının Genel Görünümü

Çizim 1- Cicim Dokumalarının Çizimi

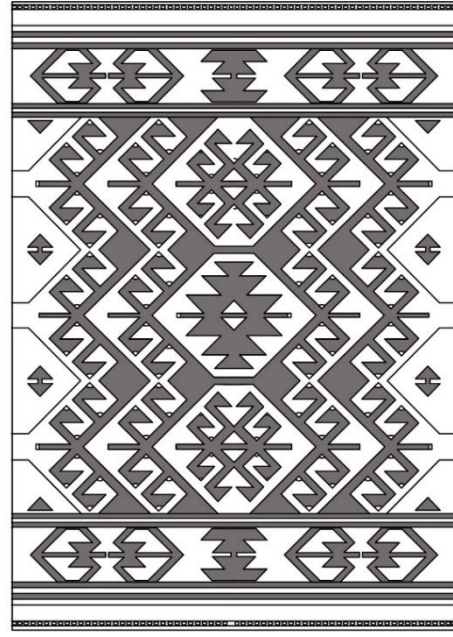
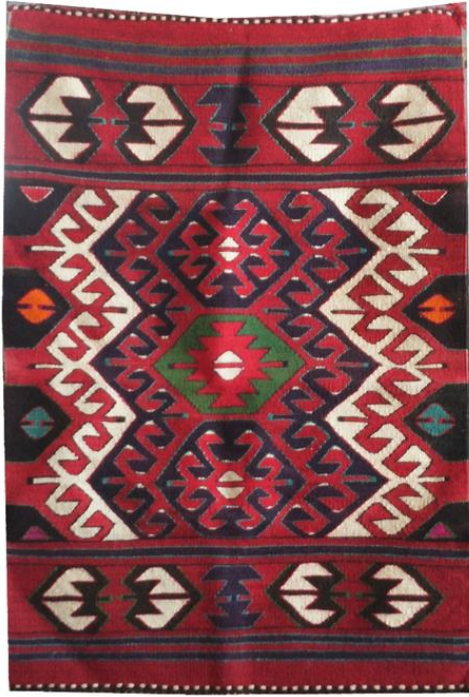
Katalog No	: 1
Fotoğraf No	: 1
Çizim No	: 1
Bulunduğu Yer	: Ayşe Perçemli / Mut ve Silifke/Alaçam Mahallesi
İnceleme Tarihi	: 08 Mayıs 2018
Boyutları	:En x Boy- 93x119 cm
Malzemesi	: Atkı: Yün Çözgü: Yün Desen İpliği: Yün
Teknik	: Cicim

Renkler : Atkı: Kahverengi Çözgü: Krem Desen İpliği: Kırmızı, mavi, turuncu, yeşil, pembe, beyaz, lacivert. Sarı, açık yeşil, kahverengi.

Kullanılan Motifler : Altıgen, bereket, iz (ala boncuk).

Ayrıntılı Tanım : Dikdörtgen formlu cicim üzerindeki motifler 45 derecelik bir açıyla yatay şeritler halinde yerleştirilerek, tüm yüzeyi doldurmaktadır. Süsleme kompozisyonu sürekli tekrar edilmiş olmakla birlikte farklı renk kullanımından dolayı farklı motif görünümü oluşturulmuştur. Dokumaya düz bir zeminden sonra iki ince çizgi ile sedef oluşturulmuştur. Sedeflerin içerisine ala boncuk motifleri yerleştirilmiştir. İç zemin de ise altıgenler ile yüzey bölümlere ayrılmıştır. Altıgenler içerisine bereket motifi olarak adlandırılan, üst üste köşelerinden birbirine bağlanan üç adet dikdörtgen ve yanlarından içbükey çıkarılan çengel motifleri yerleştirilmiştir. Altıgenler arasında kalan boşluklar ala boncuk motifleri ile doldurulmuştur. Cicimin üst ve alt kısımlarında beyaz renkli saçak bulunmaktadır.

Kompozisyon: Dikey dikdörtgen içerisine yerleştirilmiş altıgen bölme ve içerisindeki motifler kompozisyonun ana unsurlarını oluşturmaktadır. Altıgen bölmelerin yatay, dikey ve diyagonal yerleştirilmesi hareketli bir kompozisyon hale getirmektedir. Tasarım kapalı kompozisyon gibi gözükürken yanlarda yer alan yarım basık altıgenler tasarıma devamlılık sağlayarak açık kompozisyona taşımaktadır. Açık kompozisyon dış hatlardaki sedef çizgileriyle kapalı kompozisyon etkisi verilmektedir. Desenin başında ve sonunda yer alan bordür kısımlarında görülen motiflerin ebadı ve aralarındaki boşluk ölçüsü eşittir. Desendeki biçimsel elemanlar ve formlar genellikle bir örüntü içerisinde tasarlanmıştır. Aralarındaki mesafenin yakınlığı veya uzaklığı bir plan dâhilinde değerlendirilmiştir. Desende tekrar etmekte olan motiflerin arasında eşit aralıklar bırakılmıştır. Bu aralıklar motif içerisinde ve dış kısmında yerleşim düzeni tekrar etmektedir. Desende hareket kavramıyla ilişkilendirilen yön ögesi bütün tasarımı etkilemektedir. Birimden bütüne tüm dokumayı oluşturan elemanların ilişkisi yönü belirlemiştir. Basık altıgen motifler diyagonal düzlemde yatay bir dizilimle tasarlanırken, aynı zamanda dikey ve düşey bir algı da oluşturmaktadır. Bu ikilem dokumaya yatay veya dikey kullanma olanağı sunmaktadır.



Fotoğraf 2- Sarma Konturlu Kilimin Genel Görünüşü

Çizim 2- Sarma Konturlu Kilimin

Çizimi

Katalog No : 2

Fotoğraf No : 2

Çizim No : 2

Bulunduğu Yer : Kemal EFECAN/ Mut ve Silifke / Hacıahmetli

Mahallesi

İnceleme Tarihi : 29 Temmuz 2017

Boyutları : En x Boy -73x109 cm

Malzemesi : Atkı:Yün Çözü: Yün Desen İpliği: Yün

Teknik : Sarma konturlu kilim (Farda)

Renkler : Atkı : Siyah Çözü: Kahverengi Desen İpliği: Bordo

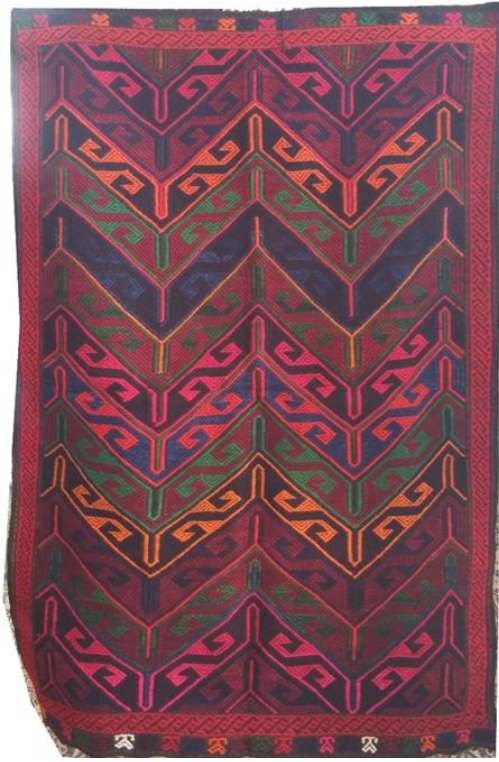
(al), mavi, turuncu, yeşil, siyah, mor, pembe, siyah, beyaz, lacivert, koyu kırmızı .

Kullanılan Motifler : Bukağı, Eli belinde(eli böğünde), Koçboynuzu (Kartal başı, kuşbaşı).

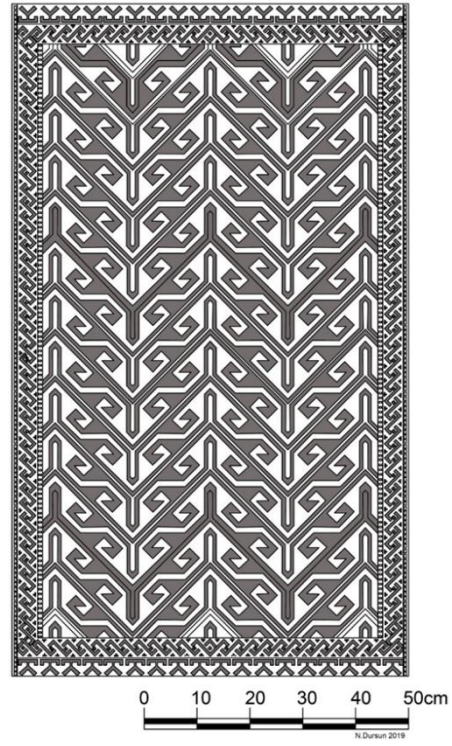
Tanım : Dokumaya düz bir zeminden sonra iki ince çizgi ile sedef oluşturulmuştur. Bordürün içerisine koçboynuzu ve bukağı motifi yerleştirilmiştir. İç zemin ise koçboynuzu

motifleri ile bölümlere ayrılmıştır. Kenarlardan ise ok çıkarılmış ve bu okların içerisine bukağı motifleri yerleştirilmiştir.

Kompozisyon: Kompozisyon dikdörtgen formludur. Başlangıç ve bitiş kısımlarında bordür bulunmaktadır. Bordür içerisine birbirine bakan koçboynuzu motifleri yerleştirilmiştir. Sırt sırta bakan koçboynuzlarının arasına bukağı motifi yerleştirilmiştir. Bordürlerde bulunan sadelik iç zeminde ise kendini zengin bir motif seçimine ve sıklığına bırakmıştır. İç zeminlerde sağ ve sol kenarlara aynı renkte oklar yerleştirilmiş bu oklar içerisine farklı renklerde bukağı motifleri yerleştirilmiştir. Koçboynuzu motifleri desenin dikeyin doğru zikzak oluşturacak şekilde farklı zemin üzerine farklı renkte iki sıra halinde yerleştirilmiştir. Kompozisyonun orta merkezinde altıgenin içerisinde hayat ağacı bulunmaktadır. Üst ve altına yerleştirilen altıgenler içerisine ise koçboynuzu motifleri yerleştirilmiştir. Desende kenarlarda yarım bırakılan motifler kompozisyonu açık uçlu kompozisyona taşımaktadır.



Fotoğraf 3- Sık Motifli Cicim Dokumanın Genel Görünüşü



Çizim 3- Sık Motifli Cicim

Dokumanın Çizimi

Katalog No : 3

Fotoğraf No : 3

Çizim No	: 3
Bulunduğu Yer	: Ayşe Perçemli / Mut ve Silifke / Alaçam Mahallesi
İnceleme Tarihi	: 08 Mayıs 2018
Boyutları	: En x Boy 75x106cm
Malzemesi	: Atkı: Yün Çözü: Yün Desen İpliği: Yün
Teknik	: Sık Motifli Cicim
Renkler	: Atkı: Siyah Çözü: Siyah Desen İpliği: Kırmızı, mavi, fuşya turuncu, yeşil, bordo, beyaz, siyah.

Kullanılan Motifler : Üçgen (muska), zikzak, çengel, ala boncuk, yar yâre küstü, kaz ayağı.

Tanım: Dokumanın başlangıç ve bitiş kısımlarındaki sedeflere farklı renklerde kazayağı motifleri yerleştirilmiştir. Yine başlangıç ve bitiş kısımlarındaki bordürlerin içerisine ise farklı renklerde yar yâre küstü motifleri sıralanmıştır. Sağ ve sol kenarlarında yörede ala boncuk adı verilen motiflerin sıralanması ile bordür çizgileri oluşturulmuş bordürlerin içerisine zikzaklar içerisinde üçgen (muska) motifleri yerleştirilmiştir. İç zemine ise farklı renklerde çengel motifleri yan yana ve alt alta sıralanarak tek mihraplı yüzey şeması oluşturulmuştur.

Kompozisyon: Dikey dikdörtgen içerisine yerleştirilmiş zikzak bölmelerin arasına farklı yönlere bakan çengel motifleri yerleştirilmiştir. Kompozisyonun ana unsurlarını bu geometrik biçimler oluşturmaktadır. Zikzak bölmelerin farklı renklerde alt alta sıralı olarak yerleştirilmesi hareketli-ritmik bir kompozisyon algısı yaratmaktadır. Tasarım açık kompozisyona sahiptir. Açık kompozisyon dış hatlardaki bordür çizgilerden oluşan çerçeveye kesilerek sınırlandırılmıştır. Bordür içerisindeki motifler ve desenin başında ve sonunda yer alan bordür kısımlarında görülen motiflerin ebadı ve aralarındaki boşluk ölçüsü eşittir. Desendeki biçimsel elemanlar ve formlar genellikle bir örüntü içerisinde tasarlanmıştır. Aralarındaki mesafenin yakınlığı veya uzaklığı bir plan dâhilinde değerlendirilmiştir. Desende tekrar etmekte olan motiflerin arasında eşit aralıklar bırakılmıştır. Bu aralıklar motif içerisinde ve dış kısmında yerleşim düzenlerine tekrar etmektedir. Desende hareket kavramıyla ilişkilendirilen yön ögesi bütün tasarımı etkilemektedir. Birimden bütüne tüm dokumayı oluşturan elemanların ilişkisi yönü

belirlemiştir. Zikzak motifler yatay düzlemde üst üste bir dizilimle tasarlanırken, aynı zamanda dikey ve düşey bir algı da oluşturmaktadır. Bu ikilem dokumaya yatay veya dikey kullanma olanağı sunmaktadır.



Fotoğraf 4- Zili/Cicim Dokumanın Genel Görünüşü Çizim 4- Zili/Cicim Motifli Cicim

Dokumanın Çizimi

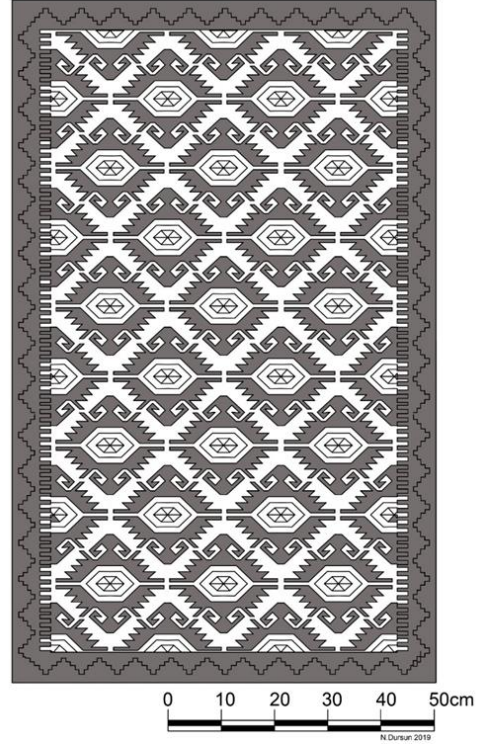
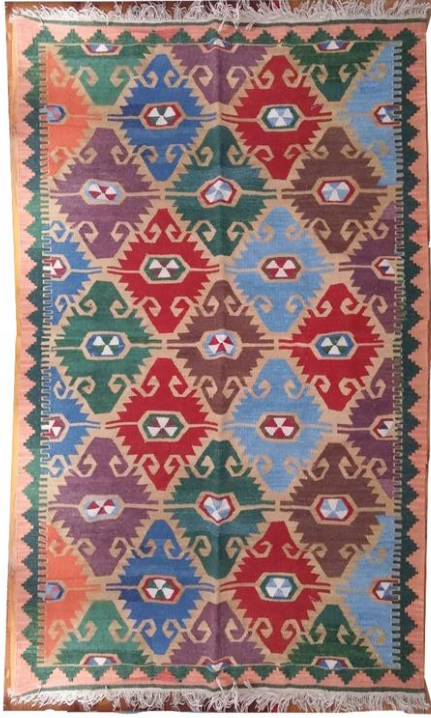
Katalog No	: 4
Fotoğraf No	: 4
Çizim No	: 4
Bulunduğu Yer	: Kemal EFECAN/ Mut ve Silifke / Hacıahmetli Mahallesi
İnceleme Tarihi	: 29 Temmuz 2017
Boyutları	: En x Boy 70x128 cm
Malzemesi	: : Atkı : Yün Çözü: Yün Desen İpliği:
Yün	
Teknik	: Zili-Cicim

Renkler : Atkı: Siyah Çözgü: Siyah Desen İpliği: Kırmızı (nar çiçeği kırmızısı), pembe, siyah, kahverengi, koyu yeşil (kara yeşil), sarı, turuncu (boz sarı), beyaz, mavi, bordo (al).

Kullanılan Motifler : Penç, baklava dilimi (mor kulak), çengel (kıvrım), dama (ala boncuk), eli belinde(eli böğründe), göz(armut)

Tanım: Yörede akıtmalı model olarak bilinen bu dokumaya iki ince kenar suyu bir sedefle ayrılan dokumada başlangıç ve bitiş kısmında ince bordür (ayak) bulunmaktadır. Kenar suları ala boncuk motifiyle donatılmıştır. Sedef içerisi çengel ve muska motifleri ile bezenmiştir. Bordürlerde eli belinde motifleri bulunmaktadır. İç zemine ise dikey yönünde iki sıra halinde on altı tane mor kulak motifi yerleştirilmiştir.

Kompozisyon: Dikey dikdörtgen içerisine yerleştirilmiş zikzak motifler kompozisyonun ana unsurlarını oluşturmaktadır. Zikzak motiflerin içerisine paralel kenar dörtgenlerin aynı renklerde yan yana sıralı olarak yerleştirilmesi ve kenarlarında bulunan çengel motiflerinin farklı yönlere bakması hareketli-ritmik bir kompozisyon algısı yaratmaktadır. Tasarım açık kompozisyona sahiptir. Açık kompozisyon dış hatlardaki sedef çizgilerden oluşan çerçeveye kesilerek sınırlandırılmıştır. İki çizgi ile sınırlandırılan sedef içerisine aynı renkte çengel motifleri eşit aralıklar ile sıralanmıştır. Desenin başında ve sonunda yer alan bordür kısımlarında görülen farklı renklerde sıralanmış olan motiflerin ebadı ve aralarındaki boşluk ölçüsü eşittir. Desendeki biçimsel elemanlar ve formlar genellikle bir örüntü içerisinde tasarlanmıştır. Aralarındaki mesafenin yakınlığı veya uzaklığı bir plan dâhilinde değerlendirilmiştir. Desende tekrar etmekte olan motiflerin arasında eşit aralıklar bırakılmıştır. Bu aralıklar motif içerisinde ve dış kısmında yerleşim düzenlerine tekrar etmektedir. Desende hareket kavramıyla ilişkilendirilen yön ögesi bütün tasarımı etkilemektedir. Birimden bütüne tüm dokumayı oluşturan elemanların ilişkisi yönü belirlemiştir. Zikzak motifleri diyagonal düzlemde yatay bir dizilimle tasarlanırken, zikzakların köşelerinden uzun okların çıkması sağ ve sol kenarlarında dikey, orta kısımda ise düşey bir algı da oluşturmaktadır. Bu ikilem dokumaya yatay veya dikey kullanma olanağı sunmaktadır.



Fotoğraf 5- Kilim Dokumanın Genel Görünüşü Çizim 5- Baklava Dilimli Kilim

Dokuma Yaygının Çizimi

Katalog No	: 5
Fotoğraf No	: 5
Çizim No	: 5
Bulunduğu Yer	: Ayşe Perçemli / Mut ve Silifke / Alaçam Mahallesi
İnceleme Tarihi	: 08 Mayıs 2018
Boyutları	: En x Boy - 89x156cm
Malzemesi	: Atkı: Yün Çözü: Yün Desen İpliği: Yün
Teknik	: Kilim
Renkler	: Atkı: Sütü kahverengi Çözü: Krem Desen İpliği:

Kırmızı, açık mavi, yeşil, beyaz, turuncu, kahverengi, mor.

Kullanılan Motifler : Üçgen, altıgen, kuş, koçboynuzu, çarkıfelek.

Tanım: Dokumada ince bir bordür içerisinde iki farklı renkte üçgenlerin birbiri içerisinde girmesiyle oluşturulmuş bir bordür bulunmaktadır. Orta zemin ise birbirine simetrik olarak farklı renklerde yerleştirilmiş eli belinde (çengel) motifleri ile doldurulmuştur. Eli belinde motiflerinin ortalarına çarkıfelek motifleri yerleştirilmiştir.

Kompozisyon: Dikey dikdörtgen içerisinde yerleştirilmiş baklava dilimi şekline sahip motifler kompozisyonun ana unsurlarını oluşturmaktadır. Motiflerin farklı renklerde yan yana ve diyagonal olarak yerleştirilmesi hareketli-ritmik bir kompozisyon algısı yaratmaktadır. Tasarım kenarında yarım kalan motiflerden dolayı açık kompozisyona sahiptir. Açık kompozisyon dış hatlardaki kompozisyonun dört tarafını dolanan, farklı renklerde, iç içe girmiş üçgen motiflerinin sıralanması ile oluşan çerçeveye kesilerek sınırlandırılmıştır. Desendeki biçimsel elemanlar ve formlar genellikle bir örüntü içerisinde tasarlanmıştır. Aralarındaki mesafenin yakınlığı veya uzaklığı bir plan dâhilinde değerlendirilmiştir. Desende tekrar etmekte olan motiflerin arasında eşit aralıklar bırakılmıştır. Desende hareket kavramıyla ilişkilendirilen yön ögesi bütün tasarımı etkilemektedir. Birimden bütüne tüm dokumayı oluşturan elemanların ilişkisi yönü belirlemiştir. Baklava dilimindeki motifler diyagonal düzlemde yatay bir dizilimle tasarlanırken, aynı zamanda dikey ve düşey bir algı da oluşturmaktadır. Bu ikilem dokumaya yatay veya dikey kullanma olanağı sunmaktadır,



Fotoğraf 6- Enine Bantlı Kilim Dokumanın Genel Görünüşü Çizim 6- Enine Bantlı Kilim

Dokuma Yaygının

Çizimi

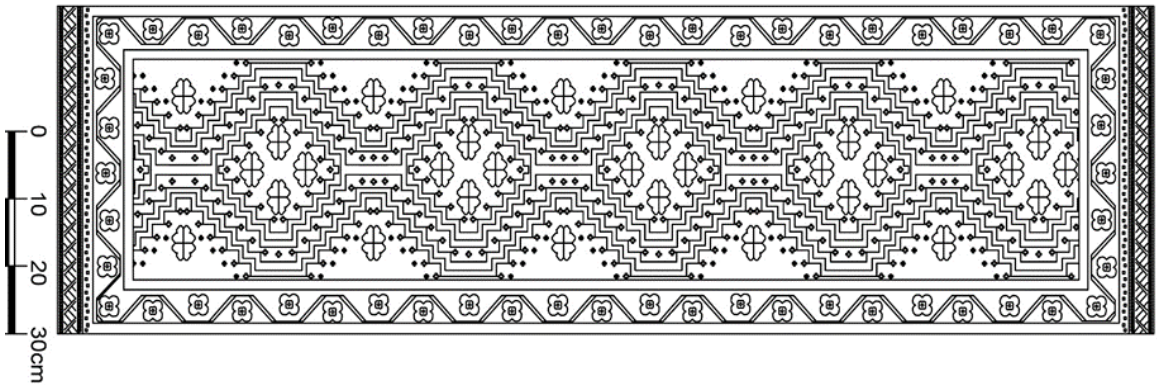
Katalog No	: 6
Fotoğraf No	: 6
Çizim No	: 6
Bulunduğu Yer	: Kemal EFECAN/ Mut ve Silifke / Hacıahmetli Mahallesi
İnceleme Tarihi	: 29 Temmuz 2017
Boyutları	: En x Boy -53x101 cm
Malzemesi	: Atkı : Yün Çözü: Pamuk Desen İpliği: Yün
Teknik	: Kilim
Renkler	: Atkı : Beyaz Çözü: Beyaz Desen İpliği: nar çiçeği kırmızısı, eflatun.
Kullanılan Motifler	: Şerit (tahta)

Tanım: Yöredeki adı battaniye olarak bilinen bu dokumada farklı renklerden oluşan ince ve kalın şeritlerle bir kompozisyon oluşturulmuştur. Dokumanın başlangıç ve bitiş kısımlarında beyaz renkte saçak bulunmaktadır.

Kompozisyon: Dikey dikdörtgen içerisine yerleştirilmiş yatay enine çizgiler kompozisyonun ana unsurlarını oluşturmaktadır. Enine çizgiler farklı kalınlıklarda alt alta sıralanarak yerleştirilmesi desene durağanlık kazandırsa da renklerin farklılığı hareketli-ritmik bir kompozisyon algısı yaratmaktadır. Tasarım açık kompozisyona sahiptir. Desendeki enine çizgiler genellikle bir örüntü içerisinde tasarlanmıştır. Aralarındaki mesafenin yakınlığı veya uzaklığı bir plan dâhilinde değerlendirilmiştir. Kompozisyonun ana unsuru olan enine bantlar dokumaya yatay veya dikey kullanma olanağı sunmaktadır.



Fotoğraf 7- Zili/Cicim Dokumanın Genel Görünüü



Çizim 7- Zili/Cicim Dokuma Yayıgının Çizimi

Katalog No : 7

Fotoğraf No : 7

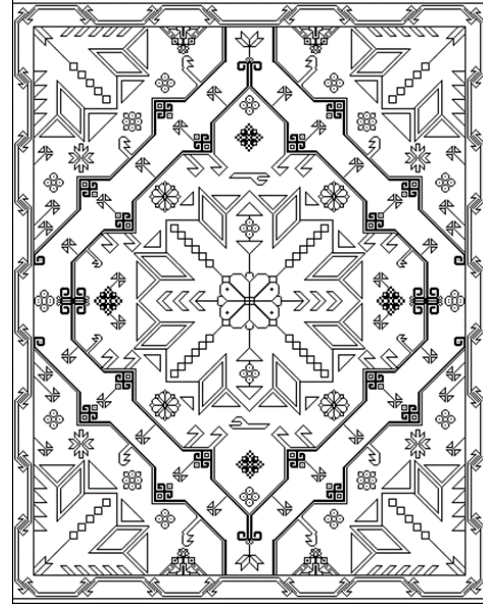
Çizim No	: 7
Bulunduğu Yer	: Adile Kaya / Mut ve Silifke / Şıhlar Mahallesi
İnceleme Tarihi	: 16 Eylül 2018
Boyutları	: En x Boy 300 cm x 180 cm
Malzemesi	: Atkı: Kıl Çözüğü: Kıl Desen İpliği: Yün
Teknik	: Zili /cicim
Renkler	: Atkı: Siyah Çözüğü: Siyah Desen İpliği: Bordo, siyah, mavi, turuncu, krem, sarı, yeşil, kırmızı.

Kullanılan Motifler : Sekizgen, dikdörtgen, dörtgen, penç, yar yâre küstü, sandık.

Tanım: Yörede kertikli olarak bilinen bu modelde başlangıç ve bitiş kısımlarına yar yâre küstü motifleri yerleştirilmiştir. Daha sonra oluşturulan ince sedeflerin içerisine diyagonal bir şekilde küçük dikdörtgenler bezenmiştir. Sedeflerin arasında bulunan bordürde ise zikzakların arasına penç motifleri sıralanmıştır. İç zeminde ise sekizgen motifleri birbiri içinde küçülerek üst üste dizilerek birbirine ince şeritlerle bağlanmıştır. Sekizgenlerin içerisine penç ve küçük dörtgen motifler serpiştirilmiştir.

Kompozisyon: Kompozisyon dikdörtgen formlu olup geometrik ve bitkisel motiflerden oluşmaktadır. Geometrik motifler kompozisyonun ana unsurlarını oluşturmaktadır. Bitkisel motifler ise geometrik motiflerden kalan boşlukları doldurmak amacıyla kullanılmıştır. Açık kompozisyon dış hatlardaki sedef çizgilerden oluşan çerçeveye kesilerek sınırlandırılmıştır. Desendeki biçimsel elemanlar ve formlar genellikle bir örüntü içerisinde tasarlanmıştır. Tekrar etmekte olan motiflerin arasında eşit aralıklar bırakılmış olup, başlangıç ve bitiş kısımlarında koyu zemin üzerine farklı renklerde kısa diyagonal çizgilerin iç içe geçirilmesi oluşturulan küçük geometrik motifler bulunmaktadır. Çizgilerin arasına sadece konturlarla belirginleştirilmiş penç motifleri sıralanmıştır. Bordür çizgilerinin içerisine küçük dikdörtgenler yerleştirilmiştir. İç zemin ise farklı renklerde iç içe çizgilerle meydana getirilen basamaklı sekizgen beş göbek birbirine ince kısa çizgiler ile bağlantılı olarak yerleştirilmiştir. Sekizgenleri oluşturan dış ile iç çizgilerdeki basamakların köşelerinde küçük dörtgenler bulunmaktadır. Sekizgenlerin içerisinde kalan boşluklara penç, dışta kalan boşluklara ise penç ve dörtgen motifleri sıralanmıştır. Desenin başında ve sonunda yer alan bordür

kisimlarında görülen motiflerin ebadı ve aralarındaki boşluk ölçüsü eşittir. Desende hareket kavramıyla ilişkilendirilen yön ögesi bütün tasarımı etkilemektedir. Desende tekrar eden geometrik motifler herhangi bir yön oluşturmadığı için dokuma yatay veya dikey kullanılabilir.



Fotoğraf 8- Göbekli Sumak Dokumanın Genel Görünüşü Çizim 8- Göbekli Sumak

Dokuma Yayığının Çizimi

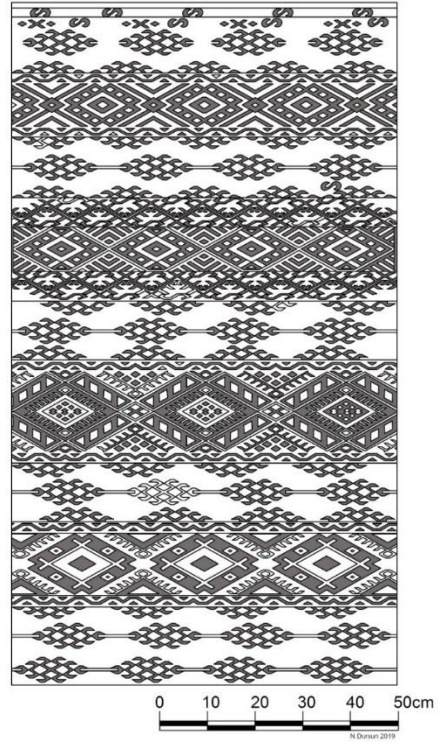
Katalog No	: 8
Fotoğraf No	: 8
Çizim No	: 8
Bulunduğu Yer	: Kemal EFECAN / Mut ve Silifke / Hacıahmetli Mahallesi
İnceleme Tarihi	: 29 Temmuz 2017
Boyutları	: En x Boy -111x132 cm
Malzemesi	: Atkı : Yün Çözüğü: Yün Desen İpliği: Yün
Teknik	: Sumak (Kirtin)
Renkler	: Atkı :Krem Çözüğü: Krem Desen İpliği: Koyu

kahverengi, kırmızı (nar çiçeği kırmızısı), turuncu (boz sarı), açık kahverengi, açık yeşil (cevizi yeşil), beyaz, lacivert, krem, koyu yeşil (kara yeşil), sarı, açık mavi (gök).

Kullanılan Motifler : Penç, 8 köşeli yıldız (kelebek), üçgen, çengel (kıvrım), kazayağı (keklik izi)

Tanım: Bir sedefle çevrenmiş içerisinde çengel (çapraz) motif ile bezenmiş göbekli bir dokumadır. Göbek içerisinde sekiz köşeli yıldız (kelebek) ve çevresinde serpm motifler ile zenginleştirilmiş bir kompozisyona sahiptir. Göbekte hâkim olan motif bereket motifidir. Dokumanın her iki tarafında da saçaklar ponpon (toka) ile süslenmiştir.

Kompozisyon: Kompozisyon dikdörtgen formlu olup ince çizgilerden oluşan sedef çizgilerinin içerisine eli beli belinde motiflerinin birbirine ters simetri olacak şekilde yerleştirilmesi ile oluşmaktadır. Desenin dört tarafında bulunan sedef çizgileri deseni kapalı kompozisyona taşımaktadır. Geometrik motifler kompozisyonun ana unsurlarını oluşturmaktadır. Desendeki biçimsel elemanlar ve formlar genellikle bir örüntü içerisinde tasarlanmıştır. İç zeminde desenin farklılaşması kompozisyona hareket kazandırmıştır. Orta kısmında geometrik formlarla oluşturulmuş büyük bir penç motifi bulunmaktadır. Penç motifinin etrafına da küçük penç motifleri serptirilmiştir. Bu alan altıgen formlu çizgilerle çevrenmiştir. Altıgen çerçevenin köşelerinde küçük eli belinde motifleri bulunmaktadır. Dış tarafa doğru ise yarım penç motifleri farklı renklerde sıralanmıştır. Bu alanın dışı ise sekizgen formda çevrenmiştir. Sekizgenlerden dışa doğru sivrilen üçgenler içerisine eli belinde motifleri yerleştirilmiştir. Dışta kalan kısımda ise yıldız ve penç motifleri serpiştirilmiştir. Kompozisyonun dört köşesine ise yine geometrik formlardan oluşan büyük penç motifinin dörtte biri yerleştirilmiştir.



Fotoğraf 9- Atkı Yüzlü Seyrek Motifli Cicim Dokumanın

Çizim 9- Atkı Yüzlü Seyrek

Motifli Cicim Çuval

Genel Görünüşü

Dokumanın Çizimi

Katalog No : 9

Fotoğraf No : 9

Çizim No : 9

Bulunduğu Yer : Ayşe Perçemli/ Mut ve Silifke / Alaçam Mahallesi

İnceleme Tarihi : 08 Mayıs 2018

Boyutları : En x Boy 83x149 cm

Malzemesi : Atkı: Kıl Çözü: Kıl Desen İpliği: Yün

Teknik : Atkı Yüzlü Seyrek Motifli Cicim

Renkler : Atkı: Kahverengi Çözü: Krem Desen İpliği:

Sarı, beyaz, turuncu, kırmızı, pembe, siyah, lacivert, bordo, yeşil, kahverengi.

Kullanılan Motifler : Bereket, iz (ala boncuk), su yolu, çengel, göz, pıtrak, dörtgen

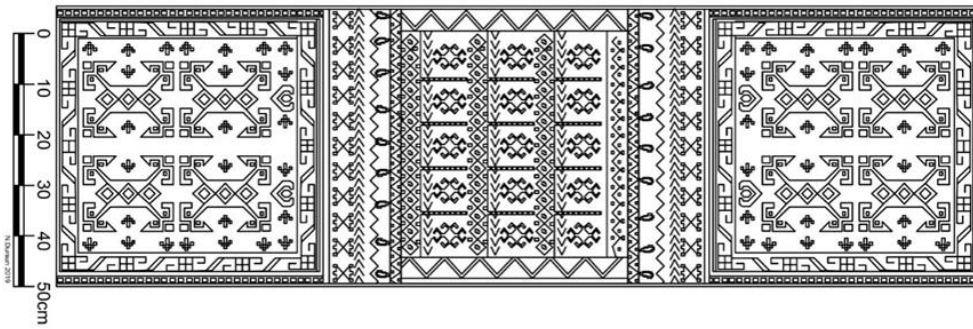
Tanımı: Dokumanın ön kısmı 10 bölmeden oluşmaktadır. İlk kısım düz zeminden oluşmaktadır. 2-4-6-8-10. Bölmeler beyaz zemin üzerine pıtrak motiflerinin diyagonal olarak

sıralanmasından oluşmaktadır. 3. bölmede iki çizgi arasına sandık motifleri sıralanmıştır. 5. Bölmede ise çaprazlar arasına küçüklü büyüklü dörtgen motifleri, dörtgenlerin ortalarına ise göz motifleri yerleştirilmiştir. 7. Bölmede ise iki sıra zikzakların arasına dörtgen ve çengel motifleri sıralanmıştır. 9. Bölmede ise iki çizgi arasına dörtgenler yerleştirilmiştir. Desenin en uç kısmında ise 2 sıra çengel motifleri sıralanmıştır.

Kompozisyon: Dikey dikdörtgen içerisine yerleştirilmiş farklı ölçülerde ayrılan bölmeler kompozisyonun ana unsurlarını oluşturmaktadır. Desende kenarlarda yarım bırakılan motifler kompozisyonu açık uçlu kompozisyona taşımaktadır. Kompozisyon eşit olmayan 10 bölmeden oluşmaktadır. İlk kısım düz zemindir. 2-4-6-8-10. bölmeler beyaz zemin üzerine pıtrak motiflerinin diyagonal olarak sıralanmasından oluşmaktadır. Bu bölmeler ve kullanılan geometrik biçimler arasındaki ölçüler de eşit değildir. 3. bölmede iki çizgi arasına sandık motifleri sıralanmıştır. Burada kullanılan geometrik motifler birbirine eşit büyüklükte ve aralıklarla yerleştirilmiştir. 5. Bölmede ise çaprazlar arasına küçüklü büyüklü dörtgen ve birbirinin zıt yönlerine bakan üçgen motifleri yerleştirilmiştir. Bölmeye yerleştirilen dörtgenler alt ve üst tarafta olduğu gibi sağ ve sol kısımlarda da yarım olarak bırakılarak sonsuzluk hissi uyandırmaktadır. Bu bölmede de kullanılan geometrik motifler ve birbirlerinin aralarında bulunan ölçüler eşittir. 7. Bölmede ise iki sıra tınaklı zikzakların arasına dörtgen ve çengel motifleri sıralanmaktadır. Geometrik motiflerin ölçüleri eşittir. 9. Bölmede ise iki çizgi arasına dörtgenler yerleştirilmiştir. Desenin en uç kısmında ise 2 sıra çengel motifleri sıralanmıştır. Desendeki bölmeler içerisinde kullanılan biçimsel elemanlar ve formlar genellikle bir örüntü içerisinde tasarlanmıştır. Aralarındaki mesafenin yakınlığı veya uzaklığı bir plan dâhilinde değerlendirilmiştir. Desende tekrar etmekte olan motiflerin arasında eşit aralıklar bırakılmıştır. Bu aralıklar motif içerisinde ve dış kısmında yerleşim düzenlerine tekrar etmektedir. Desende hareket kavramıyla ilişkilendirilen yön ögesi bütün tasarımı etkilemektedir. Birimden bütüne tüm dokumayı oluşturan elemanların ilişkisi yönü belirlemiştir.



Fotoğraf 10- Sumak / Cicim dokuma heybenin genel görünüşü



Çizim 10- Sumak / Cicim Dokuma Heybenin Çizimi

Katalog No	: 10
Fotoğraf No	: 10
Çizim No	: 10
Bulunduğu Yer	: Ayşe Kara / Mut ve Silifke / Sarıaydın Mahallesi

İnceleme Tarihi	: 27 Ekim 2018
Boyutları	: En x Boy - 52x184 cm
Malzemesi	: Atkı: Kıl Çözü: Kıl Desen İpliği: Yün
Teknik	: Sumak / Cicim
Renkler	: Atkı : Siyah Çözü: Siyah Desen İpliği: siyah, bordo, turuncu, krem, kırmızı, pembe, yavru ağı, gri, mavi.
Kullanılan Motifler	: Su yolu, penç, yaprak, eli belinde, saç bağı, dörtgen, üçgen, zikzak, bereket.

Tanım: Dokuma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci ve üçüncü bölümler birbirinin aynısıdır. Birinci ve üçüncü bölmelerin üzerinde dörtkenarında dolanan bordürlerde penç ve yaprak motifleri sıralanmıştır. Ortada ise eli belinde motifleri birleşerek bereket motifini oluşturmaktadır. 4 tane bereket motifi orta zemini kaplamıştır. Birinci ve üçüncü bölmelerin bitiş kısımlarında ise siyah zemin üzerine farklı renklerde sıralanmış saç bağı motifi bulunmaktadır. Orta bölümün sağ ve sol kısımlarında farklı renklerde üçgenler sıralanarak suyolu oluşturulmuştur. Orta bölümde zikzaklarla ve dörtgenlerle oluşturulan suyollarının arasına ise farklı renklerde pıtrak motifleri yerleştirilmiştir. Heybede bulunan gözlerin ağızlarını kapatabilmek için orta bölümün kenarlarına ilmekler bırakılmış, birinci ve üçüncü bölmelere ise düğmeler dikilmiştir.

Kompozisyon: Kompozisyon dikdörtgen formu olup üç bölümden oluşmaktadır. Geometrik motifler kompozisyonun ana unsurlarını oluşturmaktadır. Desendeki biçimsel elemanlar ve formlar genellikle bir örüntü içerisinde tasarlanmıştır. Birinci ve üçüncü bölümlerde desen tekrar etmektedir. Orta bölümde ise desenin farklılaşması kompozisyona hareket kazandırmıştır. Birinci ve üçüncü bölmelerin iki tarafında küçük kareler yan yana sıralanarak ince birer çizgi oluşturulmuştur. Dört kenarında dolanan bordürlerde ise penç ve yaprak motifleri sıralanmıştır ve bu bordür deseni kapalı kompozisyona taşımıştır. Ortada ise eli belinde motifleri birleşerek bereket motifini oluşturmaktadır. 4 tane bereket motifi orta zemini yan yana ve alt alta sıralanarak kaplamıştır. Birinci ve üçüncü bölmelerin bitiş kısımlarında ise siyah zemin üzerine farklı renklerde sıralanmış saç bağı motifi bulunmaktadır. Orta bölümün sağ ve sol kısımlarında farklı renklerde üçgenler

tekrarlanarak bordür oluşturulmuştur. İç zemininde ise zikzaklarla ve dörtgenlerle oluşturulan suyollarının arasına ise farklı renklerde pıtrak motifleri yerleştirilmiştir.

2. Tasarım Analizi

Çalışmamıza aldığımız düz dokumalar tasarım öge ve ilkeleri ile analiz edilmiştir. Bunlar tasarım analizi başlığı altında toplanmıştır.

Tasarımda yer alan her bir desen belirli sayıda noktaların birleşmesinden oluşmaktadır. Desende kısa dikey, diyagonal ve yatay çizgiler kompozisyonun dış çerçevesini oluşturmaktadır (Fotoğraf 1-2-3-4-5-6-7-8-9-10).

İncelediğimiz desenlerde dikey, yatay ve diyagonal çizgiler kullanılmaktadır. Çizgilerin, düzenlemelerde bazen yatay bazen de dikey şekilde kullanılmaları, görsel algıda farklı etkiler bırakmaktadır (Bayraktar vd., 2012, 65). Desen de sürekliliğin devam ettiğini, hareketliliği ve sonsuzluk hissiyatını sağlamakta diyagonal çizgiler kullanılmıştır (Becer,1997, 56-57). (Fotoğraf 1-2-7-8-9) Çapraz çizgilerin birleşmesinden oluşturulmuş zikzak çizgiler ise desene hareket kazandırmaktadır (Fotoğraf 3-4-5-10). Kompozisyonda farklı çizgi kalınlıkları ile çizgi çeşitleri de bulunmaktadır. Bu çizgi çeşitlikleri büyük ölçü farklılıkları ortaya çıkarmaktadır (Atalayer, 1994, 146-147) Desende çizgilerin arasındaki mesafelerin azalması ve çoğaltılması ile de desen hareketlendirilebilmektedir (Fotoğraf 6).

Dokumalar, yapım aşamasında kullanılan cicim tekniğinden dolayı diğer dokumalara oranla sert bir dokuya sahiptir. Bu etki desende boyutsal bir doku oluştururken renklendirmelerdeki farklılıklar ise görsel dokuyu oluşturmaktadır. (Fotoğraf 1-3). Yapım aşamasında kullanılan bir diğer teknik olan sarma konturlu kilim tekniği ise motiflerin dış hatlarında elimizde hafif bir kabartı hissi bırakmaktadır (Fotoğraf 2). Dokuma yapım aşamasında kullanılan cicim, sumak ve zili tekniklerinden ve kullanılan malzemenin (kıl) sertliğinden dolayı diğer dokumalara oranlara sert bir dokuya sahiptir. Bu durum dokuma yüzeyinde elimizi gezdirdiğimizde pütürlü bir doku his uyandırmaktadır. (Fotoğraf 4-7-8-9-10). Dokuma yapım aşamasında kullanılan kilim tekniğinden ve kullanılan malzemenin (pamuk/yün) yumuşaklığından dolayı diğer dokumalara oranlara yumuşak bir dokuya sahiptir. Dokumanın tüm yüzeyi düz dokuma olduğu için yüzeyde herhangi bir kabartı bulunmamaktadır (Fotoğraf 5-6).

Şekil-zemin ilişkisi bağlamında tasarımı oluşturan bölmeler arasındaki tüm biçimlerin boşluk ve doluluğu eşitlenerek yapıldığı görülmektedir. Ayrıca basit birimlerden daha karmaşık biçimlerin yapılandığı dikkat çekiyor. Bu özelliklere göre bu desenler eşit olmayan farklı bölmelere ayrılarak her bölmede farklı biçimlerde tekrar eden geometrik motifler kullanılmıştır. Bu motifler arasındaki boşluk ve doluluklar eşit değildir. Bu da desenin düzgün bir biçime sahip olmadığını göstermektedir. Desende kullanılan her motifin karşı tarafa bir mesaj verme sorumluluğu vardır (Yalın, 2003, 114) Desenin geneline bakıldığında bölmeler arasındaki ölçülerin eşit olmaması deseni hareketli bir biçime dönüştürmektedir (Fotoğraf 1-2-3-4-5-6-7-8-9-10).

Sıcak ve soğuk renkler birlikte kullanılarak desene hareket kazandırmaktadır. Dokumaların geneline bakıldığında sıcak ve soğuk renklerin bir arada kullanıldığı ve böylelikle desene zıtlık ve derinlik etkisi verildiği görülmektedir (Fotoğraf 1-2-3-4-5-6-7-8-9-10). Fotoğraf 9 da ise aynı motifler farklı renklerde kullanılarak tasarımda renklerle kontrast oluşturulmuş ve gözde farklı görsel etkiler bırakılmıştır (Fotoğraf 9).

Desendeki görsel bütünlüğü sağlayan öğelerin (geometrik biçim, motif ve renk) belli bir düzen dâhilinde tekrarlanması kompozisyonda ritmi sağlamaktadır. Ritim olmayan bir desende, denge ve hareketten söz edilememektedir. “Ritim, kendi kendini tekrar eden karakteristik ve düzgün vurgular halinde yukarı-aşağı sağa-sola, , uzun-kısa kuvvetli-zayıf, , devamlı devamsız olabilir” (Artut, 2004, 131). Her bir yatay, dikey ve diyagonal örüntü ritm etkisini arttırmaktadır. Benzer biçimlerin tekrarı her sıralamada farklı renklerle ele alınmaktadır. Bu bağlamda tek düzelik ve sıradanlık yok edilerek kompozisyonda yer alan hareket olgusu tüm elemanlarla sağlanmaktadır (Fotoğraf 1-2-3-4-5-6-7-8). Geometrik motifler aynı boşlukla yer değiştirerek tekrar ederken düzenli vurgular doğurmaktadır. Güngör’e göre (1972: 75) “ Tekrar genel olarak birleştirici olarak etki yapar. Kullanıldığı alan içinde bütünlük meydana getirir. Fakat cisimlerin çok sayıda ya da benzer olarak kullanılışları bıkkınlık doğurabilir. Bu nedenle, ortaya çıkan bıkkınlığı düzenlemedeki diğer öğelerin vereceği canlılık ve ilgi çekicilikle gidermek lazımdır”. Bu tekdüzeliği renk zıtlıkları ve açık koyu vurguları hareketlendirmektedir (Fotoğraf 9-10).

İncelediğimiz örnekler biçim açısından baktığımız zaman ise simetrik bir dengeye sahip olan desenler (Fotoğraf 1-2-3-4-5-6-7) ancak renk simetrisine sahip olan desenler ve (Fotoğraf 1-2-3-4-5-6-7-9) hem asimetrik hem de simetrik dengeye sahip olanlar (Fotoğraf 8) diyerek üç gruba ayırabiliriz. Fotoğraf 9' daki örnekte ise desende kullanılan motiflerin aralarındaki mesafeler ve ölçüleri eşit olmadığı için simetrik ve asimetrik denge bulunmadığı görülmektedir (Fotoğraf 9). Motif ve renklerin birbiriyle olan zıtlıkları, birbirlerine olan farklı etkileri ile denge sağlandığında göz ve beyin rahatlamaktadır. "Dengenin sağlanması için simetriden yararlanılmıştır" (Deliduman ve Orhon, 2006: 35). Üç farklı bölümde oluşmakta olan bu desende birinci ve üçüncü bölmedeki desende simetrik denge bulunurken, orta bölmede simetrik denge bulunmamaktadır (Fotoğraf 10).

Tasarımda göze çarpan en önemli özellikler, renk, yön ve açık-koyu zıtlıklarıdır. (Fotoğraf 1-2). Desenin oluşturulmasında mümkün olduğunca farklı yönler kullanmak desene canlılık, hareket ve ilgi çekicilik kazandırmaktadır (Güngör, 1983, 10). Renkler hem sıcak-soğuk hem de mat ve parlak zıtlıkları üzerine kurulmuştur. Diğer yandan kompozisyonda çok iyi dengelenmiş açık ve koyu kontrastı dikkat çekmektedir. Desende oluşturulan kontrastlar da duyu organları üzerinde etki yaratmakta ve ilgi uyandırmaktadır (Erhan, 1978, 17). Desenlerin hem sağa hem sola doğru zikzaklar oluşturması da yön zıtlığını ortaya koymaktadır (Fotoğraf 3-4-5-6-7-8-9). Kompozisyonda dengelenmiş bir açık ve koyu kontrastı bulunmamaktadır. Birinci ve üçüncü bölmelerde iç zeminde yer alan bereket motiflerinin hem sağa hem sola doğru bakıyor olması da yön zıtlığını ortaya koymaktadır (Fotoğraf 10).

Birliğin meydana gelebilmesi için önce denge lazımdır (Deliduman- Orhon, 2003, 37). Dengenin simetrik ya da asimetrik oluşu birliğin oluşumuna destek verir. Bu tasarımlarda gördüğümüz birlik; geometrik birimler ve bunların farklı birleşimleri ile meydana gelen birlik türüdür. Tasarımı oluşturan bütün parçaların, birlik anlayışına uygun olarak düzenlenmesiyle uyum meydana çıkmıştır (Fotoğraf 1-2-3-4-5-6-7-8-9-10).

Etki olarak diğer birim ve kümelere etkin olan, üstünlük kuran egemen olur. Bu açıdan bakıldığı zaman incelediğimiz kompozisyonlarda egemen olan motifler; basık altıgen (Fotoğraf 1),koç boynuzu (Fotoğraf 2), zikzak (fotoğraf 3-4), baklava dilimi (Fotoğraf 5-6), göbek (Fotoğraf 7) penç (Fotoğraf 8), pıtrak (Fotoğraf 9), bereket'tir.(Fotoğraf 10).

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Geçmişte yaşayan insanlar genel ihtiyaçlarını karşılamak için çözümler üretmiş daha sonra buldukları araç gereçleri geliştirerek tasarım yapmayı öğrenmişlerdir. Her insanın farklı bir bakış açısı ve yaratıcılığı olduğu düşünülünce özgün tasarımların ortaya çıkması doğaldır. Anadolu insanı, yaşadığı her yörenin kendine ait kültür ve geleneklerini kendi gelenek ve görenekleriyle harmanlayarak, kendilerine özgü bir sanat ortaya çıkarmıştır. Bu sanat anlayışıyla yaptıkları tüm sanat eserlerinde zirveye ulaşmışlardır.

Mersin- Mut ve Silifke yörelerinde yaptığımız alan araştırmamızda görülmüştür ki eskiden dokuması ile tanınan birçok mahallede artık dokuma yapılmamakta, bunun yerine makine halıları kullanılmaktadır.

Çalışma kapsamında on adet örnek incelenmiştir. Bu örnekler Kemal Efecan, Ayşe Perçem, Adile Kaya, Ayşe Kara'ya ait özel koleksiyon parçalarıdır. Örneklerden sekiz adet yaygı (Katalog no.1-2-3-4-5-6-7-8), bir adet çuval (Katalog no.9) ve bir adet heybe (Katalog no.10) yörede tespit edilmiştir.

İncelenen örneklerde yün/yün/yün (Fotoğraf 1-2-3-4-5-8), yün/pamuk/yün (Fotoğraf 6), kıl/kıl/yün (Fotoğraf 7-9-10) malzemeler kullanılmıştır. Teknik olarak ise cicim (Fotoğraf 1), sarma konturlu kilim (Fotoğraf 2), sık motifli cicim (Fotoğraf 3), zili/cicim (Fotoğraf 4-7), Kilim (Fotoğraf 5-6), sumak (Fotoğraf 8), atkı yüzü seyrek motifli cicim (Fotoğraf 9) sumak/cicim (Fotoğraf 10) kullanılmıştır.

Mersin- Mut ve Silifke yörelerine ait geleneksel kirkitli düz dokumalarda ağırlıklı olarak geometrik süsleme motifleri kullanılmıştır. Bunlar bukağı, koç boynuzu, üçgen, zikzak, çengel, ala boncuk, yar yâre küstü, kaz ayağı, baklava dilimi, dama, eli belinde, kuş, çarkifelek, şerit, sekizgen, dikdörtgeni dörtgen, sandık, sekiz köşeli yıldız, bereket, iz, su yolu, pıtrak, saç bağı motifleridir.

Bitkisel motiflerde ise penç ve yaprak motiflerine yer verilmiştir.

Dokumaya farklı bir bakış açısı getirmek için, "Mersin- Mut ve Silifke İlçelerindeki Geleneksel Düz Dokumalarının analizleri, tasarım ilke ve öğelerinin (kompozisyon, tekrar, ritim, denge (simetrik denge/asimetrik denge), zıtlık (renk zıtlık/ölçüde zıtlık/yön zıtlık), birlik, egemenlik, çizgi, nokta, renk, yön, doku, aralık, biçim, ölçü) dahil edilerek yapılmıştır.

Sonuç olarak Anadolu Kültürünün bir parçasını oluşturan dokuma geleneğini gelecek nesillere aktarabilmek için dokuma kültürünü sürdürmüş ve sürdürmekte olan yörelerde bulunan mahallelerde kalan geleneksel kirkitli dokumaların tamamen yok olmadan tespit edilmesi ve literatüre girmesi sağlanmalıdır. Resim, çini, mimari gibi sanatların olmazsa olmazı tasarım öge ve ilkeleri dokuma desen tasarım analizlerine de dahil edilmelive güncel tasarımlarda kullanımının önemi anlatılmalıdır.

KAYNAKÇA

Acar, Belkıs. *Kilim, Cicim, Zili. Sumak Türk Düz Dokuma Yaygıları*. İstanbul: Eren Yayınları, 1982.

Atalayer, Faruk. *Temel Sanat Öğeleri*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 1994.

Artut, Kazım. *Sanat Eğitimi Kuramları ve Yöntemleri*, Ankara: Anı Yayıncılık, 2004.

Bayraktar, Nuray vd. *Görsel Eğitimde Yaratıcılık ve Temel Tasarım*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2012.

Barışta, Hatice Örcün. *Türk El Sanatları*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.

Becer, Emre. *İletişim ve Grafik Tasarımı*, İstanbul: Dost Kitapevi, 1997.

Deliduman Gence, Canan-İstifoğlu Orhon, Berna. *Temel Sanat Eğitimi*, Ankara: Gerhun Yayıncılık, 2006.

Deniz, Bekir. *Türk Dünyasında Halı ve Düz Dokuma Yaygıları*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 2000.

Erhan, İlhan. *Endüstri Tasarımında Kullanıcı Araç İlişkileri Açısından Görsel Bilişim*, İstanbul: Devlet Güzel Sanatlar Yayınları, 1978.

Güngör, Hulusi. *Temel Tasarı*, İstanbul: Çeltüt Matbaası, 1983.

Onuk, Taciser- Akpınarlı, Feriha. "Güneydoğu Anadolu Karakeçili Türkmen Kilimleri", *Türk Soylu Halkları Halı, Kilim ve Cicim Sanatı Uluslararası Bilgi Şöleni Bildirileri* (27-31 Mayıs 1996). ed. Azize Aktaş Yasa. 1/239-248. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1988.

ÖZ, Naime Didem. (2019), "Tülü Dokumaların Genel Özellikleri ve Bir Koleksiyon Örneği". *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 7 (2019), 925-945.

Yalın, Halil İbrahim. *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme.*, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2006.

Yetkin, Şerare. *Türk Halı Sanatı*, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları. 1991.

Kalemname

e-ISSN: 2651–3595

Temmuz-Aralık /June-December 2020, 5 (10): 363–386.

Gazzâlî’de Akıl ve Nakil İlişkisi Kuramı

Bayram ÇINAR

Dr., Gazi Mesleki Eğitim Merkezi

Ankara, Turkey

kocacinarby@gmail.com

orcid.org/0000-0002-4886-7610

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 13.10.2020

Kabul Tarihi / Accepted: 14.11.2020

Yayın Tarihi / Published: 23.12.2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz-Aralık /June-December

Cilt / Volume: 5 Sayı /Issue: 10; **Sayfa / Pages:** 363–386.

Atıf / Cite as: Çınar, Bayram “Gazzâlî’de Akıl ve Nakil İlişkisi Kuramı”. Kalemname 5 / 10 (Temmuz-Aralık 2020): 363–386.

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

Copyright © Published by Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kalemname>

Gazzâlî’de Akıl ve Nakil İlişkisi Kuramı

Öz:

Bu çalışma Ebu Hamid el- Gazzâlî ’nin (505/1111) *akıl-nakil* ilişkisine dair görüşlerini içeren bir değerlendirme yapmayı amaçlar. İslam ekollerinin *akıl-nakil* temelli çatışması, İslam âkaid mezheplerinin çift kutuplu bir görünüm almasındaki en önemli sebeplerden biri olduğu varsayılır. Gazzâlî, İslami ilimlerin hemen her alanında eser veren oldukça üretken bir XII. Yüzyıl âlimi olarak, akıl-nakil konusunda bir tutum takınmış ve bu tavrı sebebiyle de sonraki kuşaklara tesir etmiştir. O, konuya ilişkin bu tutumu sebebiyle sonraki dönemler üzerinde önemli etkilerde bulunmuş bir bilim insanı olmuştur. Bu yüzden onun konuya ilişkin yaklaşımını ve bu yaklaşımın gerekçelerini ortaya koymak gerekmiştir. Çünkü Gazzâlî, bir yönüyle kendinden önceki geleneğin bir temsilcisidir, diğer yönüyle ise yenilenmeyi temsil eden bir âlimdir. Bu yüzden onun konuya ilişkin yaklaşımı geleneğin şekillenmesi anlamında daha fazla önemlidir. Bu çalışmada kısmen karşılaştırmalı bir dil kullanılacak; yeri geldikçe başka İslam ekol ve âlimlerinin akıl-nakil ilişkisine ilişkin görüşleri de metne yansıtılacaktır. Karşılaştırmadaki amacımız onun alana getirdiği yeniliklerin daha belirgin biçimde ortaya çıkmasını sağlamaya dönük olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Gazzâlî, Akıl, Nakil, Tanrı-Âlem.

Theory of Gazzâlî on The Reason (al-Aql) and Religious Texts (al-Nakl)

Abstract:

This study aims to make an assessment of Abu Hamid al-Ghazâlî's views on the subject of "reason" - "religious text". Because the conflict of "reason" - "religious text" is assumed to be one of the most important reasons for the Islamic theological sects to have a bipolar appearance. Al-Ghazâlî is a very productive scholar who writes in almost all fields of Islamic sciences and is therefore a popular as a scholar of the century XII., he took an attitude and took an approach in this regard. His attitude influenced subsequent generations. Due to his attitude and approach to the subject, he is a scholar who has had important effects on later periods. Therefore, it was necessary to reveal his approach to the subject and the rationale for

this approach Because al-Ghazali is, on the one hand, a representative of the tradition before him, on the other hand he is a scholar who represents renewal. Therefore, his approach to the issue is more important in shaping tradition. Partially comparative language will be used in this study; The opinions of other schools and scholars of Islam on the relationship between *mind* and *transmission* will be reflected in the text as appropriate. Our purpose in comparison will be to ensure that the innovations it brings to the field are more prominent.

Keywords: Theology, al-Ghazâlî, al-Akl (Reason), al-Nakl (Religious Text), God-Univers.

Giriş

Gazzâlî İslam kültür tarihinin toplum katmanları arasında en çok bilinen âlimlerinden biridir. Eser şemasına bakıldığında, onun hemen her alana ilişkin eserler yazdığı görülür. Bu üretkenliğine bağlı olarak o, yaygın bir bilinirlik kazanmış, haklı bir şöhrete ulaşmıştır. Öte yandan Gazzâlî yerli ve yabancı akademik çevrelerin de hakkında en çok yayın yaptıkları âlimlerden de biridir. İslam kültür tarihinde bir mihenk taşı olarak Gazzâlî, kendisinden önceki *mütekaddimîn* Kelam geleneği ile *müteahirîn* geleneğin buluşma noktası da Gazzaâlî'dir.

O, felsefi geleneği Kelam'a yakınlaştırmak ve felsefi kelam geleneğini başlatmak ile eleştirildiği gibi felsefenin İslam kültür geleneğinde dini çevrelerden dışlanması ile de eleştirilmiştir (Bozyiğit, 2019, 132-146) (Eşit, 2019, 59-76). Mantık ilmini, Kelam'da bilginin doğruluk değerinde bir ölçek olarak öneren Gazzâlî, bu alanda kendisinden sonraki Kelam geleneğinde köklü değişikliklere yol açmıştır (Watt, 1989, 1-4). Tasavvufun diğer İslami ilimlere eklenmesi ve meşrulaştırılmasında (Gazzâlî, 1960, 57-73) onun önemli bir yeri olduğu ifade edilmiş ve bu yüzden de eleştirilmiştir (Bozyiğit, 2019, 132-146). (Eşit, 2019, 59-76).

Eser verdiği tüm alanlarında belirleyici bir önemi olan Gazzâlî'nin, Kelam ilminde ise özel bir yeri vardır. Kelam ilminin tarihinde kendisinden sonraki dönemi hem *metot* hem de *muhteva* olarak etkilemiştir.

1. Gazzâlî 'nin Konuya Yaklaşımındaki Yöntemi

İslam geleneği içinde hakkında lehte ve aleyhte en çok eser verilen âlimlerden biri olan Gazzâlî'nin, akademik camiada bilinmeyen, bilinse bile çoğu zaman eserlere yansımayan bir özelliği onun *avam-havas* ayrımını dikkate alarak yazmasıdır. O, eserini muhatabının

varsayılan kategorisini hesaba katarak yazar. Bu yüzden avam için yazılan *İhya-i Ulumu'd-Din*'in, havas için kaleme alınan *Miškâtu'l-Envâr*'dan farklı bir söylem alanı vardır. *İlcâmu'l-avâm an ilmi'l-kelam* adlı çalışmasında, eserin muhatap kitlesi *full time* hayat meşgalesi içinde, dini konulara ilgisi sınırlı olan bireylere yaptığı önerilerden oluşur. Onun bu yazım tekniği çoğu zaman farkında olunmadığı için bazı çevrelerce söz konusu eseri gerekçe gösterilerek Gazzâlî, Kalam düşmanı bile ilan edilebilmiştir.

Öte yandan *Tehafütü'l-felâsife'de* felsefecileri üç yerde küfürle, birçok yerde ise bid'at ve dalâlete itham eder (Gazzâlî, 2014, 444). Bu konu Gazzâlî'nin yorum metodolojisini bilmeyen biri için bu bir felsefe düşmanlığıdır ve Gazzâlî, sübjektif bir değerlendirmede bulunmuştur (Eşit, 2019, 59-76). Fakat Gazzâlî bilinenin aksine metodolojik bir kıstas çerçevesinde bu sonuca ulaşır (Gazzâlî, 2014, 444). O, nasların *te'vil* ve yorumuna ilişkin olarak; "bir kişinin Allah'a ilişkin inancı sebebiyle, peygamberlere imana ilişkin bir konuda ve ahirete ilişkin bir konuda ancak tekfir edilebileceğini" söyler (Gazzâlî, 1993, 62). "İnancın asıllarına ilişkin olmayan fer'î alanlarda *te'villerde* bulunduğu varsayımıyla; kişinin tekfir edilemeyeceğini" söyler (Gazzâlî, 1993, 62). Bu yüzden o felsefecileri Allah'a ilişkin iki tasavvurları ve ahirete ilişkin bir tasavvurları yüzünden *küfür* ile dinin aslına ilişkin olmayan bazı sebeplerden dolayı ise muhataplarını *bid'at* ve dalalet ile suçlamıştır (Gazzâlî, 2014, 444). O, hangi *te'vilin* küfür hangi *te'vilin* bid'at ve delaleti gerektirdiği konusundaki ayrıma *Faysalu't-tefrîka beyne'l-islâm ve'z-zendeka adlı eserinde* felsefeciler ile bağlantılı olarak yer verir (Gazzâlî, 1993, 56-61). Fakat onun bu yöntem kaygılarının farkına varılmadığı durumlarda, onun bu yaklaşımı bir çelişki olarak yorumlanmıştır. Onlar Gazzâlî'nin bazı durumlarda felsefe lehine sözler sarf etmesini bazen de onu eleştirmesini, 'bir şeye ya toptan taraftarsındır ya da toptan karşısındır' anlayışıyla eleştirmişlerdir (Bozyiğit, 2019, 132-146).

Gazzâlî, Kalam'ın *akıl-nakil* ilişkisi gibi temel sorunsalına dair çözüm önerileri vardır. Fakat onun bu çözüm önerileri dini yaklaşımından ve içinde yaşadığı çağın sorunlarından bağımsız değildir. Yaşamın zorlukları, insanların yaşam şartlarından kaynaklanan yorgunlukları ve dinin onlar için ifade ettiği anlam-önem... vb. sebepler bir bütün olarak onun kanaatinin şekillenmesinde belirleyici olmuş görünüyor. *Akıl-nakil* ilişkisi çalışmalarında; kültürel imkânlardan dolayı aklın sunduğu potansiyeli sınırlı kullanabilen; dolayısıyla metinlere ilişkin sınırlı anlama imkânlarına sahip toplulukların din ile olan

ilişkilerini sürdürmelerini mümkün kılma çabası Gazzâlî’de önemli bir yere sahiptir. Bu yüzden de Gazzâlî konuyu önemli oranda bu kitleler ile ilişkili boyutu ile ele almıştır.

2. Tartışmanın Metodolojik Tarihi Arka Planı ve Doğurduğu Yeni Sorun Alanları

İslâm düşünce geleneğinin en temel sorunlarından biri de aklın dindeki fonksiyonunun tespitidir. Akıl, insan sorumluluğunun olmazsa olmazı olduğu için dinî teklifin de ilk unsurdur. Dolayısıyla aklın dindeki bu merkezi yerini tespit etmek, gelenek açısından önemli kabul edilmiştir (Mâverdî, 1994, 16/54). Zira onun varlığı durumunda ancak diğer şartlara bakılır ve insanın sorumlu olup olmadığı tespit edilir. Buna göre; “aklı olmayanın dini yoktur” ilkesi İslam, akâidinin en temel prensiplerinden biridir. Aklın bu önemi sebebiyle de insan sorumluluğuyla bağlantılı olarak; erken dönemlerden itibaren gündeme alınmış ve sıkça tartışmalara konu edilmiştir (Sem’ânî, 2010, 91-103).

Konuya ilişkin olarak tartışılacak bir diğer konu ise bu ilk tartışma ile bağlantılı olup; aklî istidlâl dinde ne ifade ettiği, aklın dinde nasıl kullanılacağıdır. Bu tartışmanın Kelam içerisindeki dışı vurum alanlarının ilki; *mukallidin imanının sıhhati* ile ilgilidir. Buna göre ulemanın taklide onay veren bölümü, *akli istidlal konusunda daha esnek tavır takınan rivayetçi kanadın temsilcileri* olmuştur. Hatta bu akımın temsilcilerinden, “dinin taklit olduğu” yönlü aktarımlar yapılmıştır. Bu anlayışı destekleyen bir metinde:

“Sana düşen ehl-i eserin aktardıklarını taklit etmemdir. Çünkü din taklittir. Resulullahı, ashabını ve bizi şaşkınlığa düşürmeyen (geleneği temsil eden ve gelenekten ayrılmayan) selefi taklit et. Müsterih ol ve kendini rivayetlerde söylenenler ile sınırla, haddi aşma. Kur’an ve hadisin müteşabihlerini tefsire çalışma, öylece kal” (İbn Ebî Yâ’lâ, ts., 2/39).

“Öylece kal!” Vurgusu, muhtemelen *tavakkuf et, rivayette söylenene muhalif davranma* anlamına gelen bir telkindir.

İslam Kelam geleneğinde *akıl-nakil* ilişkisi açısından İslam geleneğinde iki yaklaşım öne çıkmıştır. Bunlardan ilki dini anlayışlarına değinilen nakilci gelenek, diğeri ise aklın, dini sorumluluk açısından bir zorunluluk olduğu kanaatindeki akılcı gelenektir. Dolayısıyla söz konusu sorun alanına ilişkin İslam geleneğinde iki kutuplu bir gelenek inşasından söz edilebilir. Gazzâlî bu iki kutuplu yapının hem akli hem de nakli dinin olmazsa olmaz iki unsuru olarak gören, kısmen merkezi temsil eden kalabalığın, kanaat önderlerinden biridir.

Dini taklit olarak gören anlayışa karşı, aklın dindeki önemine vurgu yapan âlimler ise *taklidi, bir iman olarak değerlendirmemişlerdir*. Onlar, bireysel şahadetin dinde esas olduğu düşüncesindedirler. Bu kanadın en katı tavrını ise Mu'tezile temsil etmiştir. Kâdî Abdulcebâr (ö. 415/1024) taklidi, *delilsiz olarak başkasının görüşünü onaylamak ve onu takip etmek* şeklinde tarif eder (Kâdî Abdulcebâr, 1965, 61). Taklidi, kesin bir biçimde reddeden Mu'tezile, dinde asıl olanın nazar ve istidlâl olduğu vurgusu yapar (Kâdî Abdulcebâr, 1962, 12/7, 8).

Bu konunun diğer bir izdüşümü ise *iman-akıl* ilişkisinde ortaya çıkar. Zira amel için uzuv ne anlam ifade ediyor ise *iman* için *akıl* odur. İmanı ister sadece *tasdik* olarak görelim, ister *tasdik* ve *ikrar* olarak görelim; isterse de *ikrar*, *tasdik* ve *amel* olarak görelim- ki İslam ekolleri içerisinde dördüncü bir yaklaşımdan söz edilmemiştir-¹ *onaylama* anlamı ifade eden *tasdik*; “nasta bildirilen konuyu bireyin sahip olduğu imkânlar çerçevesinde doğrulamasıdır.” Buna göre; İslam inancı içerisindeki ekollerin tümünün iman tanımındaki ‘*tasdik*’ ortak paydası sebebiyle, aklın imandaki zorunlu gerekliliğini onaylamayan hiçbir ekolden söz edilemez (Cüveynî, 2012, 321-323). Yaptığımız çıkarım, *tasdik*in tanımı ile farklı ekollerin tasdike konu ettiği *iman* üzerinden yaptığımız bir çıkarımdır. Buna göre ulaştığımız sonuç bir tümevarımın zorunlu *tümel* bir sonucudur.

Öte yandan imanı *asli* ve *feri* unsurları itibarıyla da değerlendirmeye tabi tutmuş olan İslam âlimleri; *tasdiki* asli unsur olarak değerlendirmişlerdir (Gazzâlî, tsb, 351). Buna göre *ikrar* ferî unsur, *amel* ise tamamlayıcı unsur olarak *itaat* ile eş anlamlı görülmüştür (Gazzâlî, tsb, 351). Bu değerlendirmeye göre de *tasdik* yine ekollerin ortak bir kanaati olarak, aklın dindeki sorumluluk alanı olarak onaylanmıştır. Dolayısıyla; *İslam öğretisine göre akılsız imana imkân yoktur* demek mümkündür.

Gazzâlî, dönemine gelindiğinde İslam âlimleri mezhep çatışmalarının verdiği bir yorgunluk sebebiyle daha kucaklayıcıdır. Gazzâlî ise bir yönüyle devlet misyonunun bir parçasıdır. Zira o, politik alanda İslam dünyasında iktidarı hedefleyen Selçuklu yerel iktidarına entegre bir alimdir. Buna ek olarak o bir üniversitede belirli misyonu olan ve

¹ İman'ı ikrardan ibaret gördükleri söylenen Kerramiye ekolü günümüzde temsilcisi olmadığı için, bu değerlendirmeye onlar dâhil edilmemişlerdir. Şayet onlar dâhil edilmiş olsa idi, durum tikel bir doğruluk değerine sahip olmuş olacaktı. Konuyu istatistiksel olarak analiz etmiş olsak tüm ekollerin oluşturduğu bir yüzdelik dilimde bir tek parçası bu söylemi paylaşmaz diyecaktik. Oluşan manzaraya göre durum bu denli aklın lehine bir seyir takip eder deme imkânımız var.

belirli sorumlulukları olan bir entelektüel ve kanaat önderidir. Öte yandan Sünnî İslam'ı temsil eden Abbasî hilafetinin doğal bir üyesidir. O, *Fâdâihu'l- Batiniye* adlı eserini yazma görevini, Abbasi halifesinden alır (Gazzâlî, 1964, 4).

Tüm bunların dışında ayrıca bölgede alternatif bir iktidar arayışında olan Fatimî ve batınî davetçi gruplar, yoğun faaliyet içerisindeyler. Böyle bir ortamda sorumluluk sahibi bir âlim olarak Gazzâlî'nin fildişi kulesinden idealleri yazmasını beklemek ona haksızlık olur. Zira o, kendi çağındaki sorunları farkında ve bu sorunlara ilişkin realist çözüm önerileri olan bir âlimdir (Gazzâlî, 1964, 169). *Muhataba görelilik* ilkesi çerçevesinde konjonktürel davranarak çözüm önerilerini zenginleştirmiş, yaşadığı zaman diliminde ve coğrafyada o, bir ekol dairesinde kalmayı değil, İslam dairesinde kalmayı önclemiştir. Bu bağlamda; dinin tolare ettiği alanlarda bütün imkânları, birey lehine kullanmış bu yüzden o, *ideal çözümü değil, muhatabı tarafından uygulanabilirliği olan çözümü önclemiştir* (Gazzâlî, 1964, 169, 170). Çünkü hemen yanı başında Fatimî ideolojisinin davetçileri kendi din anlayışlarına halkı davet etmektedirler. Gazzâlî sorunlara ilişkin çözüm önerileri sunduğu orandan bir âlim fakat halkın batınî davetten yana tavır almalarını önlemek galesi güttüğü oranda ise bir ideolog ve politik bir figür gibi hareket etmiş görünür (Gazzâlî, 2016, 46-182).

Sözünü ettiğimiz yazım biçimi sebebiyle aynı soruya farklı cevapların verildiğine Gazzâlî 'nin eserinde rastlamak da bu yüzden olasıdır (Bozyiğit, 2019, 132-146). Zira o, ele aldığı konularda havâssı ve avâmı ayrı ayrı muhatap almış; sorunları da muhatapları bağlamında çözüme yoluna gitmiştir. Bu yönüyle Gazzâlî ele alındığında; *onun hem bir geleneğin devamı olduğu, hem de yeni açılımlara kaynaklık eden bir âlim olduğu* hesap dışı tutulmamalıdır. Onun çözüm üretme kapasitesi ise mezhepler üstü dini yaklaşımı ile yakından ilişkilidir. Bu konuda *İmamu'l-Harameyn el-Cuveynî'nin* (ö. 478/1085) Gazzâlî'ye öncülük ettiği söylenebilir. O, *insanların büyük çoğunluğu olan avâmın, objektif bilgi veya istidlâlden sorumlu tutulmalarının "teklif-i mâ lâ yutâk" olacağı, görüşünü savunur. Zira onların ise buna güç yetiremeyeceklerini* söyler. Çünkü ona göre *halk, zan ve şüpheden uzak, doğru bir inançla mükellef tutulmuştur*. Dolayısıyla *zan ve şüpheden arındırılmış doğru inancın onlar için yeterli olduğunu* söyler (Frank, 1989, 37-62). O, bu yaklaşımı ile Gazzâlî 'nin *İlcâmu'l-avâm an ilmi'l-kelâm* adlı eserine, ilham kaynağı olacak bir perspektif, sunar. Gazzâlî, Cuveynî'nin temelini attığı anlayışı bir proje olarak selef akâidi çerçevesinde aynen hayata geçirmiştir.

Ona göre “*avama verilecek delillerde Kur’an’dan deliller ya da onlar kadar açık deliller ile yetinilmesi gerekir*” (Gazzâlî, tsb, 353). Bu bağlamda *delili*, ise O, “kendisinin bilinmesi ile başka bir şeyin bilinmesini sağlayan şey” olarak tanımlar. Buna göre delil lafzi ve lafız dışı olabilir (Semerkandî, 2014, 84).

Bir çözüm önerisi kendine dini çevrelerde bir kaynak buluyor ise delilin hangi ekol tarafından kullanıldığının da Gazzâlî açısından önemi yoktur (Gazzâlî, 2014, 34). Sıhhati açısından bir delil sorunlu değilse ve delil niteliği taşıyor ise Gazzâlî bu öneriyi alır ve kendi sistemi açısından savunur (Gazzâlî, 2014, 34). Son eserinde bir kurtuluş limanı olarak sunduğu tasavvufun bazı uygulamalarını felsefi etkileşimin izlerini taşıdığı için dinen sıhhatli olmayan uygulamalarını söze konu etmesi bu yüzden Gazzâlî okurları açısından şaşırtıcı değildir (Gazzâlî, 1960, 57-66). Zira o, bir ekolün holigan bir taraftarı olmadığı gibi, toptancı bir takipçisi de değildir. Geleneğe *şehlerimiz dedi ki*, ifadeleri ile bir çok alim, ait oldukları ekolü adres gösterirlerken; Gazzâlî, Eş’ariler.... demiş, Mu’tezile de ... demiştir; şeklindeki metinlerine onun eserlerinde bu yüzden sıkça rastlanır (Gazzâlî, tsc, 117). Onun bu yazım biçimi mezhepler üstü bir bakış açısının habercisidir. Gazzâlî okurları bu yüzden onun hangi ekole mensup olduğu konusunda çoğu zaman kararsızdırlar. Watt ise onun mezheplere sığmayan bu yönünü aydınının uzlaştırıcı ve birleştiriciliği ile yorumlar (Watt, 1989, 2-4).

Gazzâlî’nin, sahip olduğu iman tanımını sebebiyle taklide sıcak bakma ihtimali olmamasına rağmen, içinde yaşadığı çağın şartları, onu mukallidin, imanın gerekli şartlarını yerine getirmiş olduğu gerekçesi ile mü’min olarak kabul edilmesi gerektiği sonucuna ulaştırmıştır (Arpaguş, 2005, 117-140). O da pratik yaşamın bu dayatmasına boyun eğerek, taklidi iman olarak, onaylamıştır (Gazzâlî, tsb, 351-353).

Gazzâlî, taklidi iman olarak yorumlarken de avam lehine metodolojik bir tutum sergiler. Burada ilginç bir açılım yapar, bu açılım aslında *avam- havas* insan algısının izleri de alana yansımıştır (Gazzâlî, tsb, 351-353). O, *muhataba görelilik* ilkesine göre tasdiki öğelerine ayırarak hayata geçirir. Mukallidi, iman dairesinde tutan, çözümleme de bu yolla ancak mümkün olabilmiştir. Buna göre tasdikin altı basamağı vardır. Bunlar;

1. Bûrhanî delillere dayalı olan tasdiktir ki “her bir öncülün sıhhatinden emin olunmuş, her bir kelimesinin sıhhati test edilmiştir. Bu mükemmel ve ideal olan tastiktir.

Sürecin zorluğu sebebiyle bu her yüzyılda bir iki kişinin gerçekleştirebileceği bir tasdik çeşididir” (Gazzâlî, tsb, 351). En kuvvetli tasdik, delili bûrhan ile olan tasdiktir (Fârâbî, 1990, 79, 80).

2. Kalamî delillerden kabul edilerek doğru varsayılmış, müsellemlâta dayalı tasdiktir.² Âlimlerin büyüklerinin kullandığı bu argümanları kabul etmemek hoş karşılanmaz. Çünkü *müsellemlât* tartışma sırasında daha önce öne sürülmüş ve hasım tarafından doğruluğu kabul edilmiştir. Bu önerme bir otorite tarafından delil sayılmakla, geçerlilik ve yaygınlık kazanmıştır. Bu dillendirme kimileri tarafından kesin delil anlamı taşıyorken diğer bazıları için taşımayabilir (Gazzâlî, tsb, 351).

3. Hatabî deliller ile bir şeyi tasdik etmektir. Bu delil çeşidi insanların geneli tarafından onaylanmış ve doğru kabul edilmiş öncüllerdir. Bunun delil olması, kişinin daha önce edinmiş olduğu kanaatlere uygun düştüğü içindir. Fakat ortaya konan argümana muhalefet eden biri için bunun delil oluşundan söz edilemez. Gazzâlî Kur’an delillerinin genelinin bu gruptan olduğunu söyler. Konuya ilişkin Kur’an’dan verdiği iki örnekten biri; Enbiyâ suresi 22. Ayet diğeri ise Yasin suresi 79. Ayettir. Enbiyâ suresindeki ilgili ayetle bağlantılı olarak; fitratı bozulmamış kişide bu ayetin uyandıracığı kanaat bir tasdik ve onaylama iken, *ihtilaf etmeyen, uyum içinde olan iki ilah neden olmasın* şeklindeki bir soru karşısında ise bir kafa karışıklığının baş göstereceğini ifade eder (Gazzâlî, tsb, 351, 352). Dolayısıyla bunun gerçek bir delil olmadığını ima edercesine; oysa [gerçek] delil olsaydı, *başlangıçtaki tüm sorular cevabını bulduktan sonra oluşan tasdiktir. Bu durumda bütün sorular cevaplarını bulmuş, tasdikten önceki sorular ise anlamını yitirmiş olurdu* şeklindedir (Gazzâlî, tsb, 352). Fârâbî bu tastike; *et-tastiku iknaiye* adı verir (Fârâbî, 1990, 80).

4. Nakli delillerin kullanıldığı delillendirmelerdir. Bu nakil, kendisine itibar edilen kanat önderinin, faziletine ikna olunmuş otorite ve şahısların kullandığı argümanların, dinleyici tarafından onaylanması ve tasdik edilmesi şeklinde oluşur. Gazzâlî, kişinin baba ve hocasına karşı tutumunu, konuyu anlaşılır kılmak için bir argüman olarak kullanır. Zira kişi onlardan duyduklarına ilişkin geçmişte edindiği kanaat sebebiyle başka bir delile ihtiyaç duymaksızın onaylamaktadır. Gazzâlî burada nakli aktaran kişiye ilişkin güvenilirliğin,

² Mantığın öncüller bölümüne ilişkin kavramlardandır. Öncül olarak kullanılan şeyin katiyeti üzerinden yapılan bir tasnife göre öncüllerin kesinlik ifadesine göre deliller; 1. Yakîniyyât, 2. Meşhûrât, 3. Müsellemlât, 4. Makbûlât, 5. Zannîyyât, 6. Muhayyelât, 7. Vehmiyyât, şeklinde tasnif edilmiştir.

fazilet ve takvanın muhatapta kesin bir kanaate ya da tereddütlere kaynaklık edeceğini de ifade eder (Gazzâlî, tsb, 352). Peygamberlerin davetleri karşısında avam halkın kanaatini de Gazzâlî bu çerçevede değerlendirir (Gazzâlî, tsb, 352).

5. Karîneye dayanan tasdiktir. Bu tasdik muhakkikte kesinlik oluşturmadığı halde, avâmda kesin bir inanca kaynaklık edebilir. Gazzâlî, karineyi zihinsel ya da rasyonel bir karine olarak sunmaz, onun ifade ettiği biçimi ile karine, kişide oluşan psişik bir durumun neticesi olarak muhatabın *iddia, davet ve önerilerinin* tasdik edilmesidir (Gazzâlî, tsb, 352). Gazzâlî; hasta birinin evinden feryatlar yükseldiğini duyan avam halk, bunu kişinin öldüğü şeklinde tasdike hazırdır. En küçük bir ima bile onların bu kanaati kesin bir tasdike taşımalarına vesile olabilir; fakat sorgulayan zihinler(muhakkik) için durum böyle değildir. Gazzâlî bedevi Arapların Hz. Peygamberin yüzünden aldıkları güven duygusu sebebiyle, başka hiçbir delile gerek duymadan onu tasdik etmelerini bu tasdik çeşidi içerisinde ele alır (Gazzâlî, tsb, 352).

6. Kişinin tabiat, yaratılışına ve ahlaki normlarına uygun düşen şeyi onaylamasıdır. Bunda söz sahibine ilişkin ne iyi bir intibah ne de onun doğruluğuna ilişkin bir karinesi vardır. Bu onaylama sadece kişinin tabiatı gereğidir. Gazzâlî birine karşı duyduğumuz öfke ona ilişkin asılsız bile olsa söylentileri onaylamak yönünde bir tavır, sevdiğimiz birine ilişkin olarak doğru olsa bile onaylamamak (inkar) yönünde bir tavır geliştirme eğiliminde olduğumuzu ifade eder (Gazzâlî, tsb, 352, 353).

Gazzâlî tüm bu onaylama biçimlerini, delillerinin gücü dolayısıyla katiyet dereceleri farklı olsa bile; bir *kabulü* sonuç verdiği için, *tasdik* olarak değerlendirir. Fakat o altıncı tasdikin, bu tasdik çeşitlerinin en zayıf halkası olduğunu, ifade etmeyi de ihmal etmez. İmanın ise ancak bu tasdik biçimlerinden biri içerisinde yer bulduğunu dile getirir (Gazzâlî, tsb, 353). Bu tasdik çeşitlerinden her hangi biri ile iman etmiş olan avamdan birinin ise kesin tasdik etmiş olduğu, onun bu yönetsel bakışıyla varsayılır. Buna göre; birine beslenen *hüsün-ü zan* ve taklidin bir ürünü olan onaylama, kişide bir itminan ve tasdik sağlıyor ise daha fazlasını da avamdan istememek gerektiğini söyler. Zira bundan fazlasının onun gücünü aşacağı görüşündedir (Gazzâlî, tsb, 353). Fakat bu son onaylama, bir tasdik ifade etse bile içerisinde ma'rifet (bilgi) taşımaz. Oysa insanlar doğruyu bilmek ile sorumlu tutuldular; avamın söz konusu bu tasdiki doğru ile yanlış ayırmaz. Bu durum, bilgisizliğe dayalı bir

tasdiktir şeklindeki bir itiraza ise Gazzâlî; tasdikte istenen şey, kişinin *bir şeyi olduğu hal üzere kesin onaydır*, bunu ne tür bir delille sağladığının ise avam açısından hiçbir önemi yoktur. Ona göre bu delilin Kelamcılarının kullandığı delillerden olması da gerekmez (Gazzâlî, tsb, 353, 354). Gazzâlî sonuca önemli oranda İslam ilk kuşağında yaşanmış ve aktarılmış örneklerden yaptığı çıkarımlar sebebiyle ulaşmıştır.

Gelenekte konuya ilişkin bir başka sorun alanı olarak görülmüş olan ve *akıl-nakil* ilişkisi ile bağlantılı bir diğer konu ise dini hükümlerin *tevkifi* mi yoksa *kıyasi* mi olduğu yönündeki tartışmadır. Gazzâlî'nin, bu soruna ilişkin çözüm önerisi, kıyasa ilişkin algı sorunlarına müdahale etmek ve anlamını tashih etmek şeklindedir (Gazzâlî, 2019, 33, 34). Dilin, dine kıyası üzerinden yapılmış izlenimi veren bu çıkarımda temel iddia, dil kurallarının kıyasa dayalı olarak oluştuğudur. Buna göre dinin kuralları da dil kuralları gibi kıyasa dayalı olarak oluşmuş olabilir mi şeklindeki bir varsayım; böyle bir tartışmaya kaynaklık etmiş görünüyor. Gazzâlî'nin tartışmayı bu dil kurallarının kıyasa dayalı olarak oluştuğu önermesi ile başlatmış olması, bizde böyle bir izlenim uyandırmıştır (Gazzâlî, 2019, 37). Konuya ilişkin Gazzâlî'nin kanaati şeriatin kıyasi değil, tevkifi olduğu yönündedir. O, bu yöndeki kanaatini; “biz, şeriatin kıyasî olduğunu, aklın ve reyin bunu belirlediğini söylersek, hangi gök bizi gölgelendirir, hangi yer bizi taşır” ifadeleri ile dile getirir (Gazzâlî, 2019, 76). Onun bu ifadelerinden; böylesi bir kabulün kendisi açısından affedilir olmadığıdır.

Konuyla bağlantılı bir diğer sorun alanı ise ehl-i kibleyi tekfir ile ilgili olarak ortaya çıkar. Gazzâlî siyasi sorumluluğunun bir gereği olarak tekfir sorununa bir çözüm üretme çabası içinde olmuştur. Bu amaçla tekfir problemini teşhis etmekle işe koyulmuştur. Ona göre; insanların bir birini tekfir etmesinin arka planında mezhep taassubu, cehalet... vb. bulunmakla birlikte, farklı mezheplerin birbirlerini tekfir ederken en çok kullandıkları gerekçelerden biri de *te'vil* konusu olduğunu tespit eder (Gazzâlî, 1993, 41-46). Bu nedenle Gazzâlî, *te'vil* konusunda bir yöntem geliştirmeye çalışmış ve *te'vili* gerekçe gösterilerek tekfirin yaygınlaştırılmasının önüne geçmek istemiştir. Zira *te'vile* dini yaklaşımları sebebiyle mesafeli bulunan ekollere karşılık, *te'vili* gerekli gören ekoller de vardır. Bu durumda da tarafların sübjektif değerlendirmeleri sebebi ile tekfir kaçınılmaz olmuştur (Gazzâlî, 1993, 41-46). *Te'vilin* nasıl yapılacağı, hangi durumlarda *te'vilin* mümkün olduğu, hangi durumlarda mümkün olmadığını net biçimde belirlemek, bu kaostan kurtulmak için gerekli olmuştur.

Tarafların *te'vile* dini yaklaşımlarında yer verip vermemesi ise temelde *akıl-nakil* ilişkisinin parametrelerinin, taraflarca farklı belirlenmiş olmasıdır (Gazzâlî, 1993, 47-51). Zira her durumda metnin literal anlamlarını tercih etmek, insan biçimci bir tanrı tasavvurunu (*müşebbihe-mücessime*) sonuç vermiştir. Kuralları net belirlenmemiş durumlarda yapılan *te'viller* ise *batnî* yorumları sonuç vermiştir (Gazzâlî, 2016, 46-182). Bu yönüyle onun *te'vile* ilişkin geliştirdiği kuram, alanı bu başıbozuk durumundan kurtarıp, bir düzene kavuşturma gayretidir (Gazzâlî, 1993, 47-51). *İlcâmu'l-avâm'an'ilmî'l-kelâm, Faysalu't-tefrîka beyne'l-islâm ve'z-zendeka, Kânûnu't-te'vil...* gibi eserleri, bu problemin doğurduğu sorun alanlarını tartıştığı eserleridir. Fakat özellikle *Faysalu't-tefrîka beyne'l-islâm ve'z-zendeka* adlı eserinde; *te'vilin ne olduğu, neden gerekli olduğu, kimlerin te'vil yapabileceği...* vb. sorulara cevaplar aranmıştır.

Gazzâlî, dini literatürün sağladığı imkânlar ile dini metinlerde müteşâbih ifadelerin bulunduğunu onaylar. Fakat bunlara karşı nasıl bir tavır takınılacağına ilişkin onun iki önerisi var. Bu önerilerin ilki, bu konuda sorulan soruları cevapsız bırakmak ve avamı bu konuda uzak tutmaktır (Gazzâlî, 1993, 49). Gazzâlî yorum imkânı olmadığı ya da yorumlardan birini tercih edecek bir delil olmadığı; durumlarda da tavrın bu olması gerektiğini söyler (Gazzâlî, tsd, 628). İkinci tutum ise mananın lafzın zahirine hamletme imkânı olduğu ve buna ilişkin kesin delillerin bulunduğu durumlarda, yoruma gidilemez ve bu durumda mana lafzın zahirine göre verilir (Gazzâlî, 1993, 49, 50). Fakat, mananın lafzın zahirine hamedilmesine ilişkin her hangi bir delilin olmadığı durumlarda ve hamleme durumunda, dinin ruhuna uygun olmayan bir anlamın ortaya çıkması durumunda *te'vil* yapılır. Daha sonra da bu *te'vilin* yapılmasında uygulanacak kıstasları ortaya koyar (Gazzâlî, 1993, 49-51).

Akıl-nakil alanı ile ilişkili ortaya çıkan ve çıkması muhtemel temel sorun alanları, genel itibarıyla yukarıda verilenler ile sınırlıdır. Gazzâlî'nin bu sorun alanlarına ilişkin metodolojik yaklaşımları da yukarıdaki gibidir.

3. Gazzâlî 'de Akıl ve Nakil Tartışması

Gazzâlî'nin, *akıl-nakil* ilişkisine ilişkin hareket noktası onun evren ve din algısında aranmalıdır. Zira ona göre dinî ve dinî olmayan (dünyevi) şeklindeki ilim ayrımı, onun bu konuya ilişkin yaklaşımında belirleyicidir (Gazzâlî, tsa, 9). O, öncelikle ilimleri 1. *Akli ilimler*

2. *Dini ilimler* şeklinde bir ayrıma gider (Gazzâlî, tsa, 7). Daha sonra ise dini ilimleri 1.*Aklî ilimler* 2. *Nakli ilimler* 3. *Hem aklî hem de nakli ilimler* şeklinde bir tasnife gitmiştir. Çünkü ona göre aklî ilimler nakli kullanmayacaklardır. Hadis gibi ilimler ise sadece naklidir, dolayısıyla akli kullanmaya ihtiyaç duymayacaklardır. Fakat Kelam gibi ilimler hem akli hem de naklidir. Dolayısıyla Gazzâlî, *akıl-nakil* algısına, ilimleri tasnifinden hareketle ulaşır denilebilir. Onun bu algısı; konuya yaklaşımındaki yöntemi de ima etmektedir. Zira ona göre yalnız başına aklın etkin olduğu bir alan olduğu gibi; naklin yalnız başına etkin olduğu bir alan da vardır. Bunun dışında bir de hem aklın hem de naklin birlikte kullanılması ile ancak sonuca ulaşılacak bir alan vardır (Gazzâlî, tsa, 7-11). Onun bu algısının metodolojik bir yaklaşım olduğu ve onun konuya ilişkin bütün söylemlerinde, bu metodolojik izleri takip etmek mümkün görünüyor (Gazzâlî, tsa, 7-11).

Gazzâlî, bu değerlendirmesinde insanın evrende bir amaç için bulunduğunu ve bu amacını gerçekleştirmek için araçlar aradığı ön kabulü ile değerlendirmeler yapar. Onun bu algısı; metnini de şekillendirmiştir. Ona göre dini alan içerisinde akli yeterli görerek nakli dışlamanın imkânı yoktur. Öte yandan, akli dışlayıp sadece nakli aktarımlarla yetinenleri de Gazzâlî aynı üslupla eleştirir (Gazzâlî, 2012, 15). *O, akıl ve nakil* ilişkisini gelenekte kullanılan bir metafor olan *nurun âlâ nur*' ile ilişkilendirir (Gazzâlî, 2012, 15).

Öte yandan ona göre "bir şey aklen mümkün değilse şer'i olarak onu talep etmenin imkânı da yoktur" (Gazzâlî, 2012, 65). Öyle görünüyor ki o, konuyu *teklif-i mâ lâ yutâk* çerçevesinde değerlendirmiştir. Buna göre şer', aklın imkânı zemininde hüküm vaaz eder ve insandan talepte bulunur. Zira insanın idrak edemediği bir şeyin şeriat tarafından istenmesi, kulun bu talebe olumlu yanıt vermesini ve ona itaat etmesini imkânsız kılar. Muhtemelen akılcı-dirayetçi gelenekte yer alan *akıl* ile *nakil* çelişir ise akıl tercih edilir; nakil ise *te'vil* edilir anlayışının temeli, bu yaklaşımdan beslenir.

Konuyla bağlantılı olarak; Ruyetullah'a ilişkin yorumunda dikkat çekici bir biçimde Gazzâlî; önce meselenin akli imkânını irdeler; mümkün olduğu kanaatine ulaştıktan sonra ancak konunun nakilde geçtiği şeklini ele alır. Konuya ilişkin nakilleri de akli yorum sürecine tabi tutarak değerlendirir (Gazzâlî, 2012, 64-71). Bu durum, Gazzâlî'nin *akıl-nakil* ilişkisindeki yaklaşımını ortaya koyan net bir tutum olarak görülebilir.

Öte yandan onun anlayışında genel bir kural olarak; *akıl* ve *naklin* çelişmediği ve çelişemeyeceği bir *postülat* olarak yer alır. Çelişki gibi duran bir durum var ise *ya aklın kullanımında sorun vardır ya da naklin yorumundan* kaynaklanan sorunlar vardır (Gazzâlî, 2012, 64-71).

Gazzâlî belirli alanlarda aklın yalnız başına bir delil olarak yeterli olduğunu, bu konularda başka delile ihtiyaç duymadığını da ifade eder. Bu bağlamda yaratıcının Kudret sıfatına sahip olduğunu, evrendeki muntazam ve birbiri ile ilişkili evren algısından çıkardığını ifade eder (Gazzâlî, 2012, 80). Öte yandan Semi ve Basar sıfatına ilişkin olarak tavrını belirlerken; Allah için işitme ve görmeden söz edilebiliyor ise diğer hislerin de onda bulunabileceğini akli çerçevede muhtemel görür. Aklın mümkün gördüğü bu ihtimali, şer'in kaynaklarında çek ettiğinde, Şeriat'ın; *Semi* ve *Basarı* Allah için ispat ettiğini, ötekiler için ise böyle bir şeyin olmadığını ifade ederek, tavrını belirlerken; şer'in konumunun ne olduğuna ilişkin de bir tavır ortaya koyar (Gazzâlî, 2012, 102). Oysa akli olarak diğer hisleri Allah için ispat etmenin önünde akıl açısından bir engelin olmadığını, dolayısıyla bunların da Allah için mümkün olabileceğini ifade etmiş olduğu halde, diğer hisleri Allah'a nispet etmekten kaçınır (Gazzâlî, 2012, 103). Çünkü Allah'a ilişkin konularda nassın söylediği ile yetinmek ve Allah'ın kendisi hakkında ispat etmediği bir şeyi ona nispet etmeye yeltenmemek şeklindeki yaklaşım, onun konuya ilişkin temel yaklaşımdır (Gazzâlî, 2018, 32-34).

Sıfatlar konusuna ilişkin bir başka örnek ise; başka şekilde de isimlendirilme ihtimali olan irade sıfatını, şeriatın bu ismi tercih etmesi sebebi ile *irade* olarak muhafaza ettiğini söyler (Gazzâlî, 2014, 64-66). Bu durum, farklı aklî imkânlar bulunsa bile onun tercihini şer'i kullanımdan yana yaptığını ortaya koyar. Fakat bu onun akli dışladığı anlamına gelmez.

Gazzâlî algısında *akıl* ve *şeriat* dolayısıyla *nakil* biri birinin alternatifi değil, bir birinin destekçisi ve tamamlayıcısıdır. O *akıl* ve *naklin* sadece birini kendi dünyasında düşleyenin eksik veri ile çalıştığına, dolayısıyla eksik bir dindarlık öngördüğüne kanidir (Gazzâlî, 2012, 15). Öte yandan o, aklın belirli alanlar açısından bilgi edinmek konusunda sınırlı olduğunu bu durumlarda sadece akli kullanmanın da insanı bir yönüyle eksik bırakacağını dile getirir (Gazzâlî, 2012, 15). Gazzâlî'nin sözünü ettiği alan, teolojide *semyat* olarak ifade edilen ahiret inancına ilişkin alan olmalıdır.

Kadim-hâdis ayrımı üzerinden, evrenin içerisinde araz bulundurmasından hareketle tanrı-âlem ilişkisini ele alan Gazzâlî, tanrı açısından bu ilişkinin zorunlu bir ilişki değil muhtemel (mümkün) olan bir ilişki olduğunu söyler (Gazzâlî, tsa, 8). Konuya evren açısından bakıldığından ise var olmak için âlem bir yaratıcıyı gerektirir. Dolayısıyla bu ilişki zorunluluk ilişkisidir. Konuya ilişkin tartışmasında Gazzâlî; Allah'ın peygamber göndermesi ve onun doğruluğunun kanıtı olarak mucize ile donatmasına kadar, nakle müracaat etmeksizin doğal teoloji yapar (Gazzâlî, tsa, 8). Zira ona göre bu, aklın alanıdır bu konularda akıl yürütme ve istidlalde bulunmak gerekir (Gazzâlî, tsa, 8). Konunun vahyi ilgilendiren alana evrilmesi ile Kelamcının bu noktada susması gerektiğini söyler. Onun bu ifadesinde ima ettiği şey; bu noktadan sonra konu artık vahyin yani *naklin* alanıdır. Zira ona göre akıl, peygamberi doğruladıktan sonra artık ona düşen peygamberin Allah'a ve ahiret gününe ilişkin söylediklerine teslim olmaktır (Gazzâlî, tsa, 8). O burada ilginç bir tespitte bulunarak; fakat aklın kendi başına müstakil olmadığı konularda bile; aklın idrak edemediği ve akıl için imkânsız olan bir hükmün şeriatte olamayacağıdır. İslam kültür geleneğinde sıkça rastlamadığımız bir tarzda Gazzâlî, *şeriatî akıl açısından sınırlandırır* (Gazzâlî, tsa, 8). Buna göre *şeriat akıl üstü olabilir, fakat akıl dışı olmaz*.

Gelenekte şeriatin aklı sınırladığı birçok ifadeye rastlanabilir, fakat onun cüret ettiği şey hem ifade edilmesi hem de hazz edilmesi oldukça zordur. "Şeriatte aklın anlamadığı ve aklın ilkeleri açısından imkânsız olan bir şeye hüküm verilemez" ifadesi, *akıl-nakil* ilişkisi açısından gelenekçi çiziminin temsilcisi bir âlim açısından akla vurgu yapan en güçlü ifade kalıplarından biri gibi görünüyor. Aklın idrak edemediği bir konuda, şeriatin hüküm koyamayacağı vurgusu ile Gazzâlî, *din insan içindir ve insanın anlamadığı bir şeyi onaylayıp, ona itaat etmesinin istenmesi teklif-i mâ lâ yutâk* çerçevesinde değerlendirdiği ise metnin kendi bütünlüğü içerisinde sezilenir. Fakat o bununla da yetinmeyerek, *Şer' in akıl ile çeliştiği vârid olmamıştır, fakat onu sınırlandırdığı vakidir* diye sürdürür *akıl-nakil* ilişkisine dair analizini (Gazzâlî, tsa, 8).

Gazzâlî, İslam kültür geleneğinin bir temsilcisidir; dolayısıyla onun düşünce çizgisinin temelleri, ondan hemen önceki gelenekte de görülür. Bu konuda Mâverdî'nin de önemli açılımlar sağladığı söylenebilir. O, akıl yürütmenin şeriatî öğrenmek ve ona uymak için gerekli olduğunu tespit eder. Mâverdî aklın hüccet (delil) lerinin dini anlamak ve ona uymak

için temel teşkil ettiğini, dolayısıyla dinin sıhhatinin ancak akıl ile anlaşılabilirliğini söyler (Mâverdî, 1994, 16/54). Şeriatın, aklın gerekli(vacip) ve mümkün (caiz) gördüklerinin sınırını aşamayacağını ifade eden Mâverdî, aklın imkânsız gördüğü bir konuda ise şeri bir kuralın varid olup aklı iptal etmediğini ifade ederek, Gazzâlî'nin söylemine öncülük eden bir isim olur (Mâverdî, 1994, 16/54). Tek farkla ki Mâverdî, konuya ilişkin olarak aklın kaçındığı (*bima hazara hu akl*) ifadesini kullanırken, Gazzâlî ise akıl açısından imkân dışı (*mustahil*) şeklinde mantık ilmine ilişkin bir terim kullanarak, bizim için daha anlaşılır bir ifade tercih etmiştir.

Mâverdî, akla ilişkin bu çıkarımlarını; Ankebut 43. âyet ve Taha 54. âyetteki akıl vurgusuna dayandırır (Mâverdî, 1994, 16/54). O, aklî deliller, semî deliller üzerinde belirleyici ve onlardan (naklî delillerden) çıkarımda bulunmaya ise kaynaktır, şeklinde kritik bir tespit de yapar. Bundan dolayı da birçok âlim aklı; *ummu'l-usul* (asılların anası) olarak isimlendirmiştir (Mâverdî, 1994, 16/54; Sem'ânî, 2010, 100). Mâverdî, akıl ve şer' arasındaki ilişkiyi tesbit etmek adına *asl* ve *fer'* i de tanımlar. Zira o buradan bir sonuca ulaşmak istemektedir. Buna göre; *asl*, başkasına delalet eden şeydir, *furu* ise; *başkasının kendisine delalet ettiği*dir. Bu tanıma dayalı olarak Kitab (Kur'an) yani Şer', akla göre *fer'*dir. Çünkü akıl, ona delalet etmektedir (Mâverdî, 1994, 16/54). Konuya ilişkin bir başka görüşlerin de olduğunu, dolayısıyla sözü edilen yorumun yegâne yorum olmadığını da kaydeder(Mâverdî, 1994, 16/54). Bu görüşe göre de *asl*, kendisi ferlerine ayrılan, ferlere kaynaklık edendir. *Fer'* ise başkasına kaynaklık etmeyen, dallarına ayrılmayıdır. Bu yoruma göre ise kitap asıldır ve akıl da ona delalet etmektedir (Mâverdî, 1994, 16/54). Fakat bu yorumda bile aklın *fer'* olduğu iddia edilmemiştir. Akıl mı yoksa kitap mı ikileminde onun tercihinin aklın kitaba göre asıl olduğu şeklindeki anlayışı; *kitap asıldır ve akıl da ona delalet etmektedir*" şeklindeki vurgusunda akıldan yana olduğunu, ortaya koyar.

Bu bağlamda Gazzâlî sonrası âlimlerden Taftazânî, Râd suresi 16. Ayette geçen "Allahu Haliku Kulli şeyin" i tefsir sadedinde, *ancak aklın delalet ettiği mümkünlerin bu küllün içleminde yer aldığı ifade eder* (Taftazanî, 2014, 82). Muhtemelen Taftazanî, bu yoruma giderken yaratmanın belirli kurallar çerçevesinde ve belli bir ölçüde olduğu yönündeki nasları hesaba katmış, *sünnetullahın* ise akıl tarafından kavranabileceğini varsayarak bu yoruma gitmiştir. Zira onun algısında naklin, aklın ışığında yorumlandığı görülür.

Gazzâlî akıl nakil ilişkisine dair bir başka analizinde ise “akıl idrakinde bağımsız olmasaydı, itaat ahirette saadet sebebi, itaatsizlik ise azap sebebi olamazdı” şeklinde bir yorumda bulunur (Gazzâlî, tsa, 8). Zira insanın ahiretteki durumu insanın teklife karşı tutumuyla ilgilidir ve tasdik ancak itaati gerektirir (Sem’ânî, 2010, 101). Dolayısıyla Gazzâlî’ye göre akıl hem tasdikte hem itaatte etkindir. Buna göre mucizenin kendisine delalet ettiği şahsı doğrulamak ve ona itaat etmek de aklın görevi ve alanıdır. Peygamberin haber verdiği şeyi doğrulamak ve gereğini yapmak da Gazzâlî’ye göre aklın görevi ve alanıdır (Gazzâlî, tsa, 8).

Gazzâlî açısından daha erken bir zamana ait bir başka Şafiî âlim olan Sem’anî ise; akla vurgu yapan bazı âlimlerin Şerî’atin kaynaklarından beşincisinin ise *akıl* olduğunu söylediklerini kaydeder (Sem’anî, 2010, 93). Fakat kendisi bu görüşe katılmadığını metnin sonraki bölümlerinde ifade eder (Sem’anî, 2010, 93, 103). Aklın bir şeyi vacip kıldığına ya da yasakladığına ilişkin bir delil olmadığını, fakat onun ilahi emirlerin anlaşılmasını sağlayan ve onları bilmeye imkân veren bir araç olduğunu söyler (Sem’anî, 2010, 93). Kesbi bilginin *ma’kul* ve *mesmu’* olarak ikiye ayrıldığını ifade eden Sem’anî, ilim bahsi çerçevesinde aklın ele alınmasının gerekliliğini ifade ettikten sonra, *teklifin ancak akıl ile sahih olduğu* yönündeki ulema kanaatini de aktarır (Sem’anî, 2010, 101). Gazzâlî öncesi Şafii-Eş’arî ulemanın akıl nakil ilişkisine dair yorumlarının onun fikri tekâmülünde motive edici bir etkiye sahip olduğu söylenebilir. Fakat O, söz konusu âlimlerin söylemlerini daha ileri bir noktaya taşımış görünüyor.

Bütün bunlardan sonra; denilebilir ki Gazzâlî anlayışında aklın sınırsız bir salahiyet alanı olduğu söylenemez. Gazzâlî yaklaşımında o, şer’in çizdiği hudutlar çerçevesinde bir sorumluluk alanına sahiptir. İmkân ve potansiyeli, çok daha geniş bir çerçeve çizmeye müsait olduğu halde, yaratıcının evrene bir amaç ve gaye çizmiş olması sebebiyle Allah’ın iradî bir tercihi olarak, insana bir kurallar çerçevesi belirlemiştir. Bu insanın sınırlı potansiyeli ile ilişkili olan din ve şeriattır. Akıl ise bu nizamı ve kuralları idrak eder. Zira bu aklın idrak alanıdır bu konuda sınırları bilmek ve gereğini yapmak için akıl insana verilmiş bir anlama aracıdır.

Öte yandan, metin bütünlüğü içerisinde aklın bu gayeleri kavrayarak, büyük resmi görmesi, varsayılan bu büyük gayenin bir parçası olarak evrene katılması beklenir (Mâturîdî,

2001, 65-76). Söz konusu bu büyük resmi oluşturan parçaları anlama konusundaki sorunları gidererek doğru perspektifi görmesi ve göstermesi konusunda ise akıl, şeriat üzerinde hâkim ve hakem rolü üstlenir. Buna göre akıl, nakil ile olan sorunların çözümünde hakem olduğu gibi, çelişir görünen iki nakil arasında daha doğru ve sıhhatli olanın tespitinde de hakemdir. Öte yandan, Gazzâlî, akıl ve naklin çatışamayacağına kanidir (Gazzâlî, 2012, 15). O, bu konuda ölçülü ve uçlara gidilmemesi gerektiğini telkin ederken; filozofların ve Mu'tezile'nin akli öne çıkarmak konusunda aşırıya gittiklerini de ifade eder (Gazzâlî, 2012, 15).

Gazzâlî 'ye göre şer', *olguya şahitliği tadil edilmiş bir delil*, akıl ise *şer'in şهادetini onaylayan bir yargıdır*. Zira akıl sayesinde şer'î bilginin kaynağı olan Allah'ın ulûhiyetini, peygamberlerin nübüvvetini ispatlamaktayız. Bu yönüyle akıl şeriate mukaddemdir. Zira şer'in delil olması, kişinin tasdik ve onayından sonradır. Dolayısıyla Gazzâlî'nin düşüncesinde akıl ile naklin farklı işlevleri vardır ve biri ötekini yerini alamaz aksine biri ötekini gerektirir. Fakat şeriat olmadan aklın hakikati bulması muhtemel ve mümkün iken, şeriatın akılsız anlaşılma ihtimali ise yoktur (Gazzâlî, 2014, 112). Öte yandan aklın yargıda bulunmaktan kaçınması gereken durumların da olduğunu farklı vesilelerle kendi külliyatı içerisinde dile getirmiştir. Bunlardan biri de evrenin ebediliğinin son bulması gerektiği ile ilgili tartışmada evrenin son bulacağına akıl hükmedebilir, fakat bunun ne zaman olacağına ilişkin, son sözü söylemek Gazzâlî'ye göre aklın değil şer'in alanıdır (Gazzâlî, 2014, 112).

Akıl-nakil ilişkisine dair müstakil eseri *Kanûnu't-Te'vil*'inde akıl ile nakil ilişkisinde üç yaklaşım olduğunu söyler.

1. Ma'kûlu dışlayarak sadece menkûlü tercih edenler.
2. Menkulu dışlayarak sadece ma'kulü tercih edenler.
3. Orta yolu tercih edip bu ikisi arasında bir yol tutanlar.

Bu üçüncü grubun hem menkulü hem de makulü kullandıkları varsayılabilir. Buna göre, bunlardan bir grup; *aklı asıl kabul edip nakle gereken ihtimamı göstermemiştir*. Yine bunlar içinde bir başka grup ise *nakli asıl kabul edip akla gereken değeri göstermemiştir*. Bunlardan üçüncü bir grup ise *hem akli hem nakli asıl sayıp ikisi arasını uzlaştırmış, akıl ve naklin uyumunu ortaya koymuştur* (Gazzâlî, tsd, 625).

Sadece menkulatı (nakli) kullanıp, makulata itibar etmeyenler; nakil ile gelen haberin zâhirinden akla ilk gelen anlamla yetinip, bunu uygulayanlardır. Bu anlayışın temsilcileri

nassın zâhirleri arasında bir çelişki ile karşı karşıya kaldıklarında ise yorumdan imtina ederek; bu çelişkiyi “Allah dilediğini yapmaya kâdirdir”³ anlayışı ile çöz(me)me yoluna gitmişlerdir (Gazzâlî, tsd, 625). Daha doğrusu çözümünü Allah’a bırakarak meseleyi çözümsüzlüğe terk ederler demek de olası görünüyor.

Gazzâlî bu anlayış sahiplerine ilişkin olarak aktardığı ifadeleri ile sadece *akıl-nakil* arasında bir çelişmenin olmadığını, bunun dışında *iki nakil arasında da görünüşte olsa bile çelişmenin mümkün olabileceğine* de dikkatlerimizi çeker. Bu durumda bu akım temsilcilerinin sorunu Allah dilediğini yapandır şeklindeki “*keyfe ma yaşa keyfe ma yürü*” bir Allah tasavvuru çerçevesinde meseleyi çözdüklerini aktarır.

“*Keyfe ma yaşa keyfe ma yürü*” bir tanrı tasavvurunda belirli bir ölçü ve kural olmadığı için bir çelişmeden de söz edilemez. Böylesi bir durumda; “o zaman öyle istedi ve öyle yaptı”, “şimdi ise böyle istiyor ve böyle yapıyor” durumu ortaya çıkar. Bu durumda yarına ilişkin bir planlama imkânı da yoktur. Zira bu tanrı tasavvurunda güneşin yarın batıdan doğmasını beklemeye hiçbir engel yoktur. Bu dini anlayışı besleyen temel argümanlardan biri, Allah’a fiillerinde zorunluluk atfedilememesidir. Onun irade ve kudreti sınırlandırılmaz. Zira o dilediğini yapandır... şeklindeki bir tanrı tasavvuru olduğu söylenebilir. Gazzâlî de bu akıma *sünnetullah* ile bağlantılı ve varlığın özelliklerinden hareketle; *bir şey bir zamanda* iki farklı yerde ve iki farklı surette olamaz anlayışına gelememiş olmaları yönüyle eleştirir görünür (Gazzâlî, tsd, 625). Buradaki sorun; onların Allah’ın eşyaya koyduğu kuralları, Allah’ın sınırsız kudreti ve iradesi çerçevesinde yok saymalarını gibi görünür.

Sadece makulatı kullanıp, menkulata itibar etmeyenler; birinci gruptakilerin aksine akıl ile yetinip onu asıl kabul edenlerdir. Bunlar birinci gruptakilerden uzaklaşarak, onların tam tersi bir yerde mevzilenmişlerdir. Bu gruptakiler akıllarına uygun olan şer’î nakilleri kabul eder; akıllarına aykırı olanları ise *peygamberlerin avamın anlayabileceği anlatımları* (tasavvur) olduğunu *iddia ederler* diye savunduklarını da yine Gazzâlî aktarır (Gazzâlî, tsd, 625). Onlara

³ *İnallâhe ala kullu şeyin Kadir* ifadesi literal anlamı ile “Allah’ın her şeye gücü yeter” şeklindeki anlamını “Allah dilediğini yapmaya kâdirdir” şeklinde tercüme etmenin bağlam açısından daha makul olacağı düşünülmüştür. Zira bizim tercih ettiğimiz mana, literal metinde gizli olan iradeyi ortaya çıkarmış ve vurgulamıştır. Bağlam da bunu gerektirmektedir.

göre avamın anlayabilmesi için peygamberler bir şeyi olduğundan başka (hilafına) anlatmak durumunda kalmışlardır (Gazzâlî, tsd, 625).

Gazzâlî bu iki yaklaşımdan ilkinin tercih edenlerin, güvenlik endişesiyle yorumlama tehlikesini göze almadıklarını, dolayısıyla araştırma ve yorumdan kaçındıklarını ifade eder (Gazzâlî, tsd, 625). Gazzâlî'ye göre onlar bu tavırları sebebiyle cehalet ile yetinmişlerdir. Onlar; "Allah'ın acayip işlerini bilmem, bildiğim şey Allah'ın dilediğini yapmaya kadir olduğudur" diyerek kurtulabilecekleridir. İkinci grup ise "durum peygamberin ifade ettiği gibidir. Dolayısıyla benim maslahat olarak düşündüğüm şeylerin dışındadır" dese, iki akımın temsilcilerinin tehlike ve güvende birbirlerinden farkları kalmaz (Gazzâlî, tsd, 625). Zıt iki kutbu din dairesinde tutacak yorumlamalar ile köşeli anlayışları yumuşatma ve tarafları yaklaştırma çabası güden Gazzâlî, genel bir değerlendirme kıstası olarak, kitapta (Kur'an) zahirde olsa bile bir çelişki olabileceğini varsaymamış görünür. Onun nakildeki zahiri çelişki anlayışı, önemli oranda peygamberden aktarılan haberler ile sınırlıdır demek mümkün görünüyor. Fakat bu genel anlayışının bazı istisnaları da onun konuya ilişkin çalışmalarına yansımıştır (Gazzâlî, tsd, 625-628).

Aklı asıl kabul edip, nakle gerekli ihtimamı göstermeyen yaklaşım: "Bunlar ma'kûlü asıl sayıp onu araştırmış, fakat menkulden gerekli ihtimamı esirgemişlerdir. Bu yaklaşımlarının sonucu olarak ilk bakışta birbirleriyle ve akılla çelişen anlayışları zâhir anlamları çerçevesinde uzlaştıramamışlardır. Onlar, sorunu çözme sadedinde, akla aykırı görünen her menkulü reddetmişlerdir. Kur'an ve mütevâtir rivayetler ile *te'vili* lafzına yakın olan hadislerin dışında kalan nakilleri yalanlamış; bu tür nakilleri kabul etmemişlerdir. Buna ek olarak yorumu zor nakilleri ise uzak *te'vild*den sakınmak için kabul etmemişlerdir. Dolayısıyla bu gruptakiler *te'vilde* zorlanma ile haberin inkârı seçeneklerinden kolay olan inkârı seçmişlerdir. Böylece de onlar şeriatin kendisiyle bize ulaştığı, sikâ raviler tarafından aktarılan sahih menkulü bile inkâr etmişlerdir" (Gazzâlî, tsd, 625).

Nakli asıl kabul edip, akla gerekli özeni göstermeyen yaklaşım: Bu gruptakiler nakil üzerinde detaylı araştırma yaptıkları halde; makul konusunda araştırma yapmaktan ise kaçınan gruptur. Bu yüzden onlara göre *menkul* ile *makuller* arasında çatışma olduğu düşünülmüştür. Görünüşteki bu çelişme durumunu ise onların gidermeleri mümkün olmamıştır. Onlar akıldan kaçtıkları, ona dalmadıkları için bazen çok zorlu ve ince düşünmeyi gerektiren,

bazen uzun öncüller sonucu ortaya çıkan aklın imkânlarını düşünemediler. Bu konudaki bir başka sorun ise onlar akıl konusunda uzman olmadıklarından dolayı neyin aklen mümkün ve neyin aklen imkânsız olduğunu bilememişlerdir. Bu yüzden aklen imkânsız olan bir şeyi mümkün, aklen mümkün olan bir şeyi imkânsız olarak değerlendirebilmişlerdir. Onların bu konudaki eksiklikleri sebebiyle istivâ gibi yön içeren nakiller hakkında tevil yapma gereği de duymadılar (Gazzâlî, tsd, 626).

Nakli ve akli asıl kabul edip, her ikisine de gerekli ihtimamı gösteren yaklaşım: Gazzâlî 'ye göre "bu grup gerçeği yakalayan gruptur. Bu yaklaşımları ile zorlu bir yola talip olmuşlardır. Onlar hem akli hem de nakli birer asıl olarak kabul edip, akıl ve nakil arasında gerçek bir çatışmanın olmadığını anlamışlardır. Onlar akıl ve naklin çelişmeyeceğine, her ikisinin de hakikat olduğuna kanidirler. Akli kabul etmeyip onu inkâr edenin şer'i de inkâr ettiğine, inanırlar. Çünkü şeriatin doğruluğu ancak akılla bilinebilir. Bu yüzden şeriatin akli onaylamadığı nasıl söylenebilir ki! Zira ona göre şeriat ancak akıl ile tasdik olunur" (Gazzâlî, tsd, 626).

Bu yaklaşımın karşı karşıya bulunduğu tehlike, ihtilafa ilişkin ihtimaller içinde Allah'ın ve resulünün muradının ne olduğunu zanna dayalı olarak tespit etmektir. Söz konusu nakilde, sözü söyleyenin muradının ne olduğu açık ise sorun yoktur bunu bilir, fakat muradın ne olduğunun açık olmadığı durumlarda ise bu muradın ne olduğuna ilişkin yaptığı tercihte, bu sonuca nereden-nasıl ulaştığını, diğer ihtimallerin tümünü dışlayarak kesin bir sonuca ulaşır (Gazzâlî, tsd, 627). Şayet imkânlar bir sonuca ulaşmayı mümkün kılmıyor ise bu durumda ise yorum yapmaktan kaçınarak mutlak ve mücmel bir tasdik ile yetinmek gerekir (Gazzâlî, tsd, 628).

Gazzâlî bu tavrın gelenekte de temsilcileri olduğunu göstermek istercesine Malik b. Enes'in istiva konusundaki tutumunu bu konuda delil getirir. Buradan onun ulaştığı sonuç ise bu tarz sorulara cevap vermemenin dini bir özür olarak görülebileceğidir (Gazzâlî, tsd, 628).

Ayrıca Gazzâlî 'ye göre akıl, naklî bir delilin umûmîliğine ya da hususiliğine de delalet edebilir. Bu durumda çelişir gibi gözükken diğer nakillerin mukayesesi ile bu umûmîlik üzerine *te'vil* edilmesi de mümkün olur.

Buna göre Gazzâlî'nin anlayışında akıl, âmm lafızları tahsîs eden delillerden biri olarak değerlendiriliyor görünür. Bir nas umûmî anlamı üzere kaldığında, akla aykırı gibi görünen naklin, akılla çelişen kısmının akılla tahsisinin mümkün olduğu anlamına gelir (Gazzâlî, tsd, 625-627). Aklı nakil üzerinde tahsis edici olarak görmesi geleceğin teolojik kurgusu için yeni bir ufuk vaad eder.

Aklı itibarsızlaştırmak amacıyla dile getirilen inkarın akıl kökenli olduğu eleştirisine karşı Gazzâlî, şeriat kaynaklı inkarların da olduğuna ilişkin örnekler ortaya koyarak, bunun akli kötölemek için bir argüman olamayacağını ima eder (Gazzâlî, 1993, 91, 92). Ona göre akli bu yönden de kötölemeye imkân yoktur.

Aklın bilgi kaynağı (sebebi) olup olmadığının hükmüne ancak akılla varılabileceği gibi; haber yoluyla böyle bir hükme varılacak olsa, bu haberin doğru veya yalan oluşu da yine ancak akılla bilinebilir. Bu durum ise aklın vazgeçilmez oluşunu ortaya koyar. "Nazarı reddetmek yine nazarla, akli reddetmek de ancak akıl ile mümkündür ki bu da aklın dini gerekliliğinin en açık delilidir" (Mâturîdî, 2001, 65-76).

Nur suresi 35. Ayete ilişkin tefsirinde, *havasu'l-havas* için Nur, Allah'tır. Yaygın bir kanaat olarak gözden kinaye olarak da nur kullanılmış olduğunu aktaran Gazzâlî, bu kinayenin akıl için yapılmasının daha uygun olacağını ifade eder. Konuya ilişkin gerekçelerini de dile getirir (Gazzâlî, tsb, 286-290).

Gazzâlî'nin *el- İktisad fi'l-İtikad* adlı eserini de *Akılci* ve *nakilci* anlayışın aşırı uçlarına karşı orta yolcu, ılımlı bir önerisi olduğu ifade edilmiştir. Bu eserinde, o aklın vahyin yorumunda rehber rolü oynadığını söylediği ifade edilmiştir (La Sala, 2014, 4).

Sonuç

Gazzâlî'nin İslam kültüre geleneğinin temel sorunlarından biri olan *akıl-nakil* ilişkisine dair düşünce ve yaklaşımları kendinden önceki âlimlerinden bağımsız değildir. O, kendinden önceki kuşakların birikim ve tecrübelerini geliştirmiş ve alanda önemli açılımlar sağlamıştır. Onun yaklaşımı kendisinden önceki Şâfiî-Eş'ârî usulcülerin görüşlerinden izler taşır. Fakat onun bir ekol ile sınırlı bir yöntemin temsilcisi olduğu söylenemez. Onun konuya ilişkin temel yaklaşımının *orta yol* olduğu bu konuyla ilişkili olarak da söylenebilir. Akıl ile nakil konusunda Gazzâlî, orta yolu tutan bir anlayışı doğrulamakta ve bu yönelişi önermektedir. Bu anlayışa göre akıl ve nakil sahih bir dinî anlayış geliştirmek için ihtiyaç

duyulan delillerdendir. Bu deliller birbirinin alternatifi değil, biri birini destekleyen iki araçtır. Akıl, nakli ispat vasıtası olması hasebiyle öncü ve kurucu bir delildir. Çünkü Peygamber'in getirdiği nakiller, ancak kendisinin nübüvveti akıl ile ispatlandıktan ve peygamber onaylandıktan sonra anlam kazanır. Gazzâlî'nin düşüncesinde akıl, naklin meşruiyetinin kanıtı ve ispat aracıdır. Aklın hüküm ispatında etkisi olmasa da şer'î hükmün anlaşılmasında delil olabilmektedir. Dolayısıyla şer'î hüküm ancak nakille anlaşılmaktadır. Buna göre akıl nakle nispetle yargıç ve hakemdir. Öte yandan akıl, menkûlun yokluğuna karar verilebilir. Fakat aklın yokluğunda menkulün anlaşılmasına imkân yoktur. Bu yüzden ma'kul öncü ve kurucudur. Akıl ve naklin gerçekte çelişmesine imkân yoktur. Fakat görünüşteki çelişme ve ya çatışma durumunda nakil ya mütevâtir değildir, dolayısıyla sıhhati sorunludur, mütevâtir olsa bile ancak akla göre te'vil edilirse anlaşılabilmesi mümkün olur. Gazzâlî görünüşteki bu çelişmelerin dilden kaynaklan sorunlar sebebiyle olabileceği gibi, umum husus gibi teknik sorunlar sebebiyle de ortaya çıkabileceğini dile getirir. Şayet bu iki yapıyı uzlaştırmak mümkün ise uzlaştırılması gerektiğini, yorum yapılacak ise bu yorumun delil ve kaynaklara dayalı olması gerektiğini ifade eder. Yorum için bir kanıtın olmadığı durumlarda ise konuya ilişkin takınılacak tavır, yorumdan kaçınarak mücmel ve mutlak bir tasdik ile yetinilmesi gerektiğini telkin ve tavsiye eder.

Özetle dinin ilahi kaynağı olan naklin, insanın evreninde anlamlı olabilmesi için önce akla uygun anlaşılması ve akıl sayesinde uygulanabilir olması ile dini yaşamın mümkün olabileceği varsayılır.

Kaynakça

- Arpağuş, Hatice. "İman Bağlamında Kelamda Taklid ve Mukallid (Gazzâlî Örneği)". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2005), 117-140 .
- Bozyiğit, Ahmet. "Gazzâlî'nin Te'vil Anlayışının Neresindeyiz? (Eleştirel Bir Yaklaşım)". *Journal of Islamic Research* 30/1 (2019), 132-146.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik. *Kitâbü'l-İrşâd*. çev. A. Bülent Baloğlu vd.. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Eşit, Yusuf. "Kelamcı Usulcülerin Usûl Düşüncesinde Akıl-Nakil İlişkisi: Gazzâlî Örneği". *Usûl İslâm Araştırmaları* 31/31 (2019), 59-76.
- Fârâbî, Ebu Nasr. *İlimlerin Sayımı: İhsa'u'l-Ulum*. çev. Ahmet Ateş. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi, 1990.
- Frank, Richard M. "Knowledge and Taqlîd: The Foundations of Religious Belief in Classical Ash'arism". *Journal of the American Oriental Society* 109/1 (1989), 37-62.

- Gazzalî, Ebu Hamid. *el-Munkiz mine'd-Dalal*. çev. Hilmi Güngör. Ankara: Mearif Basınevi, 1960.
- Gazzalî, Ebu Hamid. *el-Mustasfa min İlmi'l-Usul*. thk. Ahmed Zeki Hammmad. Riyad: Daru' Miman-Sidretu'l Munteha, tsa.
- Gazzalî, Ebu Hamid. "Mişkâtu'l- Envar". *Mecmuatu Resail*. thk. İbrahim Emin Muhammed içinde, yazan Ebu Hamid Gazzalî. Kahire: Mektebetu't -Tevfikiyye, tsb.
- Gazzalî, Ebu Hamid. "Ravdatu't-Tâlibîn ve Umdetü's-Sâlikîn". *Mecmuatu Resail*. thk. İbrahim Emin Muhammed içinde, yazan Ebu Hamid Gazzalî. Kahire: Mektebetu't-Tevfikiyye, tsc.
- Gazzalî, Ebu Hamid. "Kanûnu't-Te'vil". *Mecmuatu Resail*. thk. İbrahim Emin Muhammed içinde, yazan Ebu Hamid Gazzalî. Kahire: Mektebetu't -Tevfikiyye, tsd.
- Gazzalî, Ebu Hamid. *Esâsu'l-kıyâs*. çev. Bayram Pehlivan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Gazzalî, Ebu Hamid. *Faysalu't Tefrikâ*. nşr. Mahmud Bîcû. Dimeşk, 1993.
- Gazzalî, Ebu Hamid. *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm:Selefi Salihinin Mezhebi*. çev. Ahmet Mak. İstanbul: Hak Yayınları, 2018.
- Gazzalî, Ebu Hamid Muhammed. *el-İktisad fi'l-İtikad: İtikadda Orta Yol*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Gazzalî, Ebu Hamid Muhammed. *El-Kıstasu'l - Mustakîm*. çev. İbrahim Çapak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Gazzalî, Ebu Hamid. *Fadaihu'l-Batiniye*, thk. Abdurrahman Bedevi. Kahire: Daru'l-Kavmiye li Taba'ati ve'n-Neşr, 1964.
- Gazzalî, Ebu Hamid. *Tehâfütü'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- İbn Ebî Yâ'lâ, el-Ferra'. *Tabakâtu'l-Hanâbile*. thk. Muhammed Hâmid el-Fakî. 2 Cilt. Kahire: Matbaatu's-Sünneti'l-Muhammediyye, ts.
- Kâdî Abdulcebbar, el Hâmedânî. *Şerh'ul-Usuli'l-Hamse*. thk. Abdulkerîm Osmân. Kahire: Mektebetü Vahbe, 1965.
- Kâdî Abdulcebbar, el Hâmedânî. *el-Muğnî*. thk. Mustafa Hilmî - Ebu'l-Vefâ el-Gânimî. 20 Cilt. Kahire: Mektebetü'n-Nahdâ, 1962.
- La Sala, Beate Ulrike. *Al-Ghazali and Jehuda Halevi: Speaking of the Ineffable*. Berlin: Freien Universitit Berlin, 2014.
- Mâturîdî, Ebu Mansur. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Beyrut, İstanbul: Daru Sadr, Mektebetü'l-İrşad, 2001.
- Mâverdî, Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'el-kebîr*. thk. Muhammed Mu'avid - Âdil Ahmed. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer. *Kavâtiü'l-Edille fi'l-Usûl*. thk. Ali Hammude. Amman: Dâru'l- Fâruk, 2010.
- Semerkindî, Şemsuddin. *Kıstasu'l-Efkar*. çev. Necmettin Pehlivan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Taftazanî, Saduddin. *Şerhu'l -Akaîd*. thk. Ali Kemal. Beyrut: Dâru ihyai't-turasi'l- Arabiyye, 2014.
- Watt, W. Montgomery. *Müslüman Aydın (Gazâlî Hakkında Bir Araştırma)*. çev. Hanefi Özcan. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1989.

Kalemname

e-ISSN: 2651-3595

Temmuz-Aralık /June-December 2020, 5 (10): 387-443.

Hıristiyanlık'ta, İslamiyet'te Şifa ve Bu Dinlere İnananların

Sağlık Konusuna Bakışları¹

Rifai ERTEN

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Öğretmen

Kırıkkale, Türkiye

Dr., Ministry of National Education, Teacher

rifaierten@gmail.com

ORCID orcid.org/00000-0002-5531-9049

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 24.09.2020

Kabul Tarihi / Accepted: 17.11.2020

Yayın Tarihi / Published: 23.12.2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz-Aralık /June-December

Cilt / Volume: 5 Sayı /Issue: 10; **Sayfa / Pages:** 387-443.

Atıf / Cite as: Erten, Rifai "Hıristiyanlık'ta, İslamiyet'te Şifa ve Bu Dinlere İnananların Sağlık Konusuna Bakışları ". Kalemname 5 / 10 (Temmuz-Aralık 2020): 387-443

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

Copyright © Published by Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey. All rights reserved.

¹ Bu makale 2004 yılında Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde "Hıristiyanlık'ta ve İslamiyet'te Şifa" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

ÖZ:

Hıristiyanlık ve İslamiyet yeryüzünde var olan dinler içerisinde en fazla mensubu olan dinlerdir. Gerek Hıristiyanlar, gerek Müslümanlar gerekse tüm insanlar, sağlık ve şifaya kavuşma konusunu her zaman ön planda tutmuştur. Bu yüzden tarihin her döneminde bu konu üzerine çeşitli şekillerde değinilmiş ve onu elde etmeye yönelik farklı çalışmalar yapılmıştır. Konu hem maddi hem de fiziki hastalıklar açısından değerlendirilmiş olup hastalıkların ortaya çıkış sebeplerine yönelik tedavi yöntemleri geliştirilmiştir.

Sağlık ve şifa ile ilgili olarak İncillerde belli pasajlar, Kur'ân-ı Kerim'de de bazı ayetler bulunmaktadır. İncillerde İsa'nın mucizelerine yer verilmekte cüzzam hastalığını iyileştirmesinden, ölüyü diriltmesine kadar pek çok örnek verilmektedir. Kur'ân-ı Kerim'de şifa kelimesinin geçtiği ve sağlıkla ilgili ayetler bulunmaktadır. Bununla beraber her iki kutsal kitabın verdiği ortak örnekler de vardır. Hz. Muhammed'in hayatında da karantina uygulaması ve hastalıkların tedavi yöntemlerine dair pek çok emir, yasak ve tavsiyeler bulunmaktadır. Ayrıca şifa konusuna her dinin hassasiyetle eğilmesi din mensuplarının konu algılamaya biçimlerini etkilemiştir. Bu yüzden tıp bilimine her iki dinin mensuplarınca katkı sağlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslamiyet, Hıristiyanlık, İncil, Kur'ân-ı Kerim, Şifa.

Healing in Christian, Islam and This Religion Health Views

ABSTRACT:

Christianity and Islam are the most affiliated religions in the world. Mankind has always prioritized the issue of health and recovery. Therefore, in every period of history, this subject has been mentioned in various ways and different studies have been done to obtain it. The subject has been evaluated in terms of both material and physical diseases, and treatment methods have been developed for the causes of diseases.

There are certain parts of the Bibles about health and healing and verses in the Quran. In the Gospels, Jesus' miracles are included, and many examples are given, from healing leprosy to resurrecting the dead. There are verses about health and the word healing in the Quran. However, there are common examples given by both scriptures. Hz. In Muhammad's

life, there are many orders, prohibitions and recommendations regarding quarantine practice and treatment methods of diseases. In addition, the sensitivity of every religion to the issue of healing has affected the perceptions of the members of the religion. Therefore, members of both religions have contributed to medical science.

Keywords: Islam, Christianity, Bible, Quran, Healing.

GİRİŞ

İnsanoğlu tarih boyunca pek çok problemle karşılaşarak günümüze kadar gelmiştir. Bu sorunlara çeşitli çözüm yolları üretmiş daha sonra çözümler yeterli gelmeyince veya geçerliliğini yitirince problemleri ortadan kaldırmak için yeni yöntemlere başvurmuştur. İnsanlık bu sayede kültürel evrimini devam ettirmiş ve hızlı bir şekilde ettirmeye de devam etmektedir.

İnsanlığın karşılaştığı en temel sorun sağlıktır. İnsanlar, maddi/fiziki ve manevi/psikolojik insanlar bir takım sorunlar yaşayabilmektedir. İnsanların hayatını olumsuz yönde etkileyen hastalıklara tedavi yöntemleri geliştirilmiştir. Bu metotlar geliştirilirken ilk önce hastalığın kaynağının ne olduğu tartışma konusu olmuştur. Çünkü illeti bilinmeyen bir şeyin çözümünün üretilmesi de imkansızdır.

Şifa konusu sadece hastalıkların giderilmesi ile ilgili olmayıp aynı zamanda onun korunmasını da içerisine almaktadır. Sağlıklı yaşamak ve bunun devamlılığını sağlayıp bir sonraki nesle aktarmak da önemlidir. Sağlığı korumak için günümüzde de geçerliliğini koruyan temizlik, yeme ve içme kuralları, yaralılara müdahale ile insanların manevi yönden sağlam ve dirayetli olması gibi pek çok konu önem arz etmektedir. Çalışmamızda da her iki dinin ana kaynaklarının ve bu dinlere inananların konuyu ne şekilde anlayıp uyguladıklarına değinilecektir.

1. HİRİSTİYANLIK'TA VE HİRİSTİYAN KÜLTÜRÜNDE ŞİFA ANLAYIŞI

Dünyada kendisine yer bulmuş olan ilahi kökenli olsun ya da olmasın bütün dini gelenekler hakkında doğru bilgi edinebilmek için başvurulması gereken kaynaklar ilk olarak incelenen dinin kutsal kabul edilen metinleridir. İkinci olarak incelenmesi gereken kaynaklar ise o dine inanan insanların kabul ya da reddettiği görüşlerdir. Hıristiyanlıkta da ilk başta

incelenmesi gereken kaynağın Kanonik İnciller olması gerektiğini düşünüyoruz. Bu görüşe ulaşmamızın temel nedeni ise İsa figürünün ön plana çıkmış olmasıdır. Hıristiyan akidesinde İsa'ya bakış açısı temel nokta olarak kendisini göstermektedir. Bu yüzden bu bölümü işlerken Kanonik İnciller esas alınarak İsa'nın şifacı yönünün anlatılmasının daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Ayrıca İncillerdeki İsa'nın ayrıca anlatılmaması durumunda Hıristiyan geleneğindeki din anlayışının da tam olarak kavranamayacağını düşünmekteyiz. Bu bölümde İsa, her ne kadar Kanonik İnciller merkeze alınarak incelse de konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacağından Kur'ân-ı Kerim'deki konu ile ilgili ayetlere de yer verilecektir.

1.1. İncillerde İsa ve Şifacı Kimliği

Kanonik İncillere baktığımız zaman en başta söylenilmesi gereken İsa'nın doğumunun normalin dışında mucizevî bir doğum olmasıdır. Babası olmayan hatta annenin hiçbir erkekle herhangi bir bağlantısı bulunmamasına rağmen bir çocuğun dünyaya gelmesi oldukça sıra dışı bir durumdur. Meryem, Yusuf'la nişanlıyken İsa'ya hamile kalmıştı. Yusuf evlilikten vazgeçmeyi düşünürken gördüğü bir rüya üzerine bu kararından vazgeçmiş ve Meryem'i yanına almış çocuğa "rab kurtarır" anlamında İsa ismini vermiştir. *"İsa mesih'in doğumu şöyle oldu: Annesi Meryem Yusuf'la nişanlıydı. Ama birlikte olmalarından önce Meryem'in Kutsal Ruh'tan gebe olduğu anlaşıldı. Nişanlısı Yusuf, doğru bir adam olduğu ve onu herkesin içerisinde utandırmak istemediği için ondan sessizce ayrılmak niyetindeydi. Ama böyle düşünmesi üzerine Rabbin meleği rüyada ona görünerek şöyle dedi: "Davut oğlu Yusuf, Meryem'i kendine eş olarak almaktan korkma. Çünkü onun rahminde oluşan Kutsal Ruhtan'dır. Meryem bir oğul doğuracak adını İsa koyacaksın. Çünkü halkını günahlardan o koruyacak".² " Yusuf uyanınca Rab'bin meleğinin buyruğuna uydu ve Meryem'i eş olarak yanına aldı. Ama oğlunu doğuruncaya dek Yusuf ona dokunmadı. Doğan çocuğun adını İsa koydu".³ İncil'e göre Yusuf, İsrailoğullarına mensup bir kişidir. Rüyasında aldığı mesajı da hak olarak kabul etmiş bir Yahudi'dir. Zaten Matta ve Luka İncillerine bakıldığı zaman İsa'nın soyu soy şeceresi ile Davut'a kadar dayandırılmaktadır.⁴*

² Matta; 1/18-25.

³ Matta; 1/25.

⁴ Matta; 1/16; Luka; 3/23-38.

Kur'ân-ı Kerim'de Hz. İsa'nın Hz. Meryem'e haber verilmesi⁵, babasız doğumu⁶ ve Hz. Meryem'in ona hamileliği anlatılırken onun Yusuf'la olan nişanlılığından bahsedilmez. Hamile kalınması ve doğum süreci ile beraber Hz. Meryem'in yaşadığı psikolojik sıkıntılardan bahsedilir.⁷ Kur'ân-ı Kerim bunun yanı sıra İsa'nın daha beşikteyken konuştuğuna ve insanlara peygamber olduğunu söylediğine yer verir.⁸

Kanonik İncillere bakıldığı zaman İsa'nın şifacı yönünün ön plana çıktığı görülmektedir. Bu durumu hem peygamberliğinin bir ispatı olarak hem de toplum içerisinde ortaya çıkan sahte peygamberlere tavrı olarak da kullanmıştır. Çünkü her şifa gösterenin peygamber olamayacağını ifade etmiştir. *"Bana, 'Ya Rab, ya Rab!' diye seslenen herkes Göklerin Egemenliğine girmeyecek. Ancak Göklerdeki Babamın isteğini yerine getiren girecektir. O gün birçokları bana diyecek ki, 'Ya Rab, ya Rab' biz senin adınla peygamberlik etmedik mi? Senin adınla cinler kovmadık mı? Senin adınla birçok mucize yapmadık mı? O zaman ben de onlara açıkça, 'Sizi hiç tanımadım, uzak durun benden, ey kötülük yapanlar! Diyeceğim".*⁹

İsa, şifa olma mucizesini pek çok kere göstermiştir. İsa'nın, şifa mucizesinin gizli olarak kalmasını istediği az da olsa İncillerde yer almaktadır. *"İsa bunu bildiği için oradan ayrıldı. Birçok kişi ardından gitti. İsa hepsini iyileştirdi. Kim olduğunu açıklamamaları için onları uyardı".*¹⁰ Ancak tam tersine bu eylemi gerçekleştirirken bu yönünün gizli tutulmamasından çok fazla rahatsızlık duymamış olup ilahi hikmetin tecellisi olarak anlatılmasını özellikle istediği de olmuştur. *"İsa, Celile bölgesinin her tarafını dolaştı. Buralardaki havralarda öğretiyor, göksel egemenliğin Müjdesi'ni duyuruyor, halk arasında rastlanan her hastalığı, her illeti iyileştiriyordu. Ünü bütün Suriye'ye yayılmıştı. Türlü hastalıklara yakalanmış bütün hastaları, acı çekenleri, cinlileri, saralıları, felçlileri O'na getirdiler; hepsini iyileştirdi. Celile, Dekapolis, Yerusâlim, Yahudiye ve Şeria Irmağı'nın karşı yakasından gelen büyük kalabalıklar O'nun ardından gidiyordu".*¹¹ Luka İncili'nde aynı olay biraz daha farklı anlatılmıştır. İsa'nın gelen kalabalıklara hastalık farkı gözetmeksizin şifa vermesi anlatılırken kötü ruhlara şifa vermesi özellikle belirtilmiştir.

⁵ Meryem; 22-23.

⁶ Meryem; 24-26.

⁷ Meryem; 23.

⁸ Meryem; 29-34.

⁹ Matta; 7/21-23.

¹⁰ Matta; 11/15-16.

¹¹ Matta; 4/23-35.

*“İsa’yı dinlemek ve hastalıklarına şifa bulmak için gelmişlerdi. Kötü ruhlar yüzünden sıkıntı çekenleri de iyileştiriliyordu”.*¹²

Kanonik İncillere göre ve Hıristiyan geleneğine göre İsa, tanrısal vasfı olan şifa verme yetkisini, kendisini takip eden havarilerine de vermiştir. Onlardan her yeri dolaşarak her hangi bir şekilde maddi karşılık beklemezsizin şifa dağıtmalarını ve mensup oldukları dini anlatmalarını istemiştir. *“Gittiğiniz her yerde Göklerin Egemenliği’nin yaklaştığını duyurun. Hastaları iyileştirin, ölüleri diriltin, cüzzamlıları temiz kılın, cinleri kovun. Karşılıksız aldınız, karşılıksız verin”.*¹³ İsa, havarilerine ya da öğrencilerine yetki verdikten sonra olumsuz birtakım olaylarla da karşılaşmıştır. Örneğin, bir adam yanına gelip çocuğunun sara hastası olduğunu ve öğrencilerinin onu iyileştiremediğini söylemiştir. İsa da öğrencilerinin hastayı iyileştirememesinin iman zayıflığından kaynaklandığını söylemiş hem öğrencilerini sert bir dille uyarmış hem de çocuğa şifa vermiştir. Ayrıca çocuğa musallat olan cini kovarak sara hastalığını da iyileştirmiştir. İncillere göre sara hastalığının sebebi fizik ötesi varlıklardır. *“Kalabalığın yanına vardıklarında bir adam İsa’ya yaklaşp önünde diz çöktü. “Ya Rab” dedi, “Oğlumun haline acı! Sarası var, çok acı çekiyor. Sık sık ateşe, suya düşüyor. Onu senin öğrencilerine getirdim ama iyileştiremediler.” İsa, “Ey imansız ve sapmış kuşak!” dedi. “Sizinle daha ne kadar kalacağım? Size daha ne kadar katlanacağım? Çocuğu buraya, bana getirin.” İsa cini azarlayınca, cin çocuktan çıktı, çocuk o anda iyileşti. Sonra öğrenciler tek başlarına İsa’ya gelip, “Biz cini neden kovamadık?” diye sordular. İsa, “İmanımız kit olduğu için” karşılığını verdi”.*¹⁴ Aynı konuda Markos incilinde İsa havarilerini iman zayıflığı ile suçlamamış aksine tedavi yöntemi bilmediklerini varsayabileceğimiz şekilde aynı soruya *“Bu tür ruhlar ancak duayla kovulabilir”*¹⁵ diye cevap vermiştir.

İsa’nın şifa mucizeleri incelenirken dikkat edilmesi gereken konulardan birisi de Yahudi toplumunun dini yaşam biçimine alışılmışın dışında müdahil olmasıdır. İsa, uygulamalarıyla katı Ferisi geleneğinin karşısında yer almış ve özellikle de insan sağlığı için yasalardaki uygulamaların farklılaşabileceğini ifade etmiştir. Bu tavrından dolayı kendisinin kutsal yasayı geçersiz kılmak için geldiği iftirasına maruz kalmıştır. İsa ise bu iddialara tam

¹² Luka; 6/17-19.

¹³ Matta; 10/7-8, Markos; 3/13-19: 6/6-7, Luka;9/ 1-6.

¹⁴ Matta; 17/ 14-21, Luka; 9/41.

¹⁵ Markos; 9/29.

tersi cevap vermiş Kutsal Yasayı tamamlamak için geldiğini söylemiştir. *“Kutsal Yasa’yı ya da peygamberlerin sözlerini geçersiz kılmak için geldiğimi sanmayın. Ben geçersiz kılmaya değil tamamlamaya geldim”*.¹⁶

İncillerde tedavi edilen hastalıklar konusunda ismi en çok geçen rahatsızlıklardan birisi de cüzzam hastalığıdır. Cüzzam hastalığı dönemi itibariyle dünyadaki yaygın ve ölümcül hastalıkların başında gelenlerinden birisidir. Yahudi toplumunda bilinen bu hastalığa karşı Tanah’ta çeşitli önlemler alınmıştır. Tanah’a göre bırakın cüzzamlı birisini topluma katmayı ona dokunan kişi bile pis sayılmış ve belirli bir süre geçmeden, belirli temizlik kuralları uygulanmadan topluma dâhil olmasına izin verilmemiştir. İsa, Yahudi toplumunun üyesi olmasına rağmen halkın dini algılayış biçimini düzenlemiş ve kurumsallaşmış dini yapı diyebileceğimiz Yahudi toplumunda ağırlığı olan Ferisiler’e karşı duruş sergilemiştir. Konu ile ilgili diğer bir örnek ise İsa’nın eli sakat olan bir insanı Şabat günü olmasına rağmen iyileştirmesidir. Yahudilikte Şabat günü herhangi bir iş yasak olmasına rağmen zor durumda olan bir kişiye yardım etmiş ve bundan dolayı Ferisiler tarafından ağır eleştirilere maruz kalmıştır. *“İsa oradan ayrılıp onların havrasına gitti. Orada eli sakat olan bir adam vardı. İsa’yı suçlamak amacıyla kendisine, “Şabat Günü bir hastayı iyileştirmek Kutsal Yasa’ya uygun mudur?” diye sordular. İsa onlara şu karşılığı verdi: “Hanginizin bir koyunu olur da Şabat günü çukura düşerse onu tutup çıkarmaz? İnsan koyundan çok daha değerlidir! Demek ki, Şabat günü iyilik yapmak Yasa’ya uygundur.” Sonra adama, “Elini uzat” dedi. Adam elini uzattı. Eli öteki gibi yine sapaşğlam oluverdi”*.¹⁷ Aynı olay Luka İncili’nde de geçmekte İsa’nın Ferisilere verdiği cevabın içerik olarak aynı ancak şeklen farklı olduğu görülmektedir. *“İsa onlara, “Size sorayım” dedi, “Kutsal Yasa’ya göre Şabat Günü iyilik yapmak mı doğru, kötülük yapmak mı? Can kurtarmak mı doğru, öldürmek mi?”*.¹⁸

İsa, bu hastalığa şifa verirken hastaya dokunmuş ve kendisini de kirlenmiş saymayarak Yahudi din âlimlerinin yaptığı uygulamaya tavır almış ve sıra dışı bir tavır geliştirmiştir. Ancak İsa’nın bu muhalefeti her konuda olmamış belirli konularda da mevcut hükümlerin uygulanmasını istemiştir. Örneğin iyileşen kişilerin Tanah’ın hükümlerine

¹⁶ Matta; 5/17.

¹⁷ Matta; 12/9-13, Markos; 3/ 1-4.

¹⁸ Luka; 6/ 9.

uygun olarak kâhine görünmelerini ve sunu kurbanı ibadetinin gerçekleştirilmesini istemiştir. İncillerde buna benzer pek çok örnek mevcuttur. *“İsa dağdan inince büyük bir kalabalık onun ardınca gitti. Bu sırada cüzzamlı bir adam yaklaşmış, Ya Rab, istersen beni temiz kılabilirsin diyerek O’nun ayaklarına kapandı. İsa elini uzatıp adama dokundu, “İsterim, temiz ol!” dedi. Adam anında cüzzamdan temizlendi. Sonra İsa adama, “Sakın kimseye bir şey söyleme dedi. “Git, kâhine görün ve cüzzamdan temizlendiğini kanıtlamak için Musa’nın buyruğu sunuyu sun”.*¹⁹

İncillere göre İsa’nın dokunması sonucu şifa vermesi sadece kendisinin bildiği değil aynı zaman etrafındaki insanların da farkında olduğu bir durumdu. *“Gölü aşmış Gennesar’da karaya çıktılar. Yöre halkı İsa’yı tanıyınca çevreye haber saldı. Bütün hastaları O’na getirdiler. Giysisinin eteğine bir dokunsak diye yalvarıyorlardı. Dokunanların hepsi iyileşti”.*²⁰ Uzun süredir akıntısı kesilmeyen bir kadın yanına gelmiş ve ona dokunduğu takdirde hastalığının iyileşeceğini inanarak eylemini gerçekleştirmiş ve istediği sonucu da imanından dolayı elde etmiştir. *“Tam o sırada on iki yıldır kanaması olan bir kadın İsa’nın arkasından yetişip giysisinin eteğine dokundu. İçinden “Giysisine bir dokunursam kurtulurum” diyordu. İsa arkasına dönüp onu görünce, “Cesur ol, kızım! İmanın seni kurtardı” dedi. Ve kadın o anda iyileşti”.*²¹ Buradan anlaşılıyor ki hasta bir kişi iyileşmek istiyorsa inancını sağlam tutmalı, iyileşeceğine yürekten inanmalıdır.

İsa, İncillere göre şifa mucizelerini gösterirken sadece İsrailoğulları için yapılan bir eylem olarak değil, kendisine inanan herkesin hastalıklarını iyileştirmiştir. Burada ırk, anlayışını ön plana alarak değil inancı esas alarak hareket etmiştir. İsa, insanların şifa bulmasını iman esasına dayandırmıştır. İsa’nın yanına bir kadın gelmiş ve şifa istemiştir. İsa’nın bizzat kendi taraftarları da kadına bu konuda yardımcı olması için aracı olmalarına rağmen, O cevap olarak ilk önce kendi insanlarına (İsrailoğullarına) yardım etmesi gerektiğini söylemiştir. Ancak kadının konu ile ilgili ısrarı sonucu imanından dolayı kendisine şifa verilmiştir. *“İsa oradan ayrılıp Sur ve Sayda bölgesine geçti. O yöreden Kenanlı bir kadın İsa’ya gelip, “ Ya Rab, Ey Davut Oğlu, halime acı! Kızım cine tutuldu, çok kötü durumda” diye feryat etti. İsa kadına hiçbir karşılık vermedi. Öğrencileri yaklaşmış, “Sal şunu gitsin!” diye rica ettiler.*

¹⁹ Matta; 8/1-3, Markos; 1/40-45, Luka; 5/12-16.

²⁰ Matta; 14/34-36, Markos; 6/53-56.

²¹ Matta; 8/20-22.

“Arkamızdan bağıırıp duruyor.” İsa, “Ben yalnız İsrail halkının kaybolmuş koyunlarına gönderildim” diye yanıtıladı. Kadın ise yaklaşıp, “Ya Rab, bana yardım et” diyerek O’nun önüne kapandı. İsa ona, “Çocukların ekmeğini alıp köpeklere atmak doğru değildir” dedi. Kadın, “Haklısın, ya Rab” dedi. “Ama köpeklerde efendilerinin sofrasından düşen kırıntıları yer.” O zaman İsa ona şu karşılığı verdi: “Ey kadın, imanım büyük! Dilediğin gibi olsun.” Ve kadının kızı o saatte iyileşti”.²²

İsa, İsrailoğullarının hâkimiyeti altında oldukları için şikâyetçi oldukları Roma İmparatorluğu’nun görevlileri bile olsa sağlam bir inançla kendisinden şifa talebinde bulunulduğunda yardım etmiştir. *“İsa Kefernahum’a varınca bir yüzbaşı ona gelip, “Ya Rab” diye yalvardı. “Uşağım felç oldu, evde yatıyor; korkunç acı çekiyor.” İsa, gelip onu iyileştireceğim dedi. Ama Yüzbaşı, “Ya Rab, evime girmene layık değilim” dedi, “Yeter ki bir söz söyle uşağım iyileşir. Ben de buyruk altında bir adamım, benim de buyruğum altında askerlerim var. Birine ‘Git’ derim gider; ötekine , ‘Gel’ derim gelir; köleme, ‘Şunu yap’ derim, yapar. İsa, duyduğu bu sözlere hayran kaldı. Ardından gelenlere, “Size doğrusunu söyleyeyim” dedi, “Ben İsrail’de böyle imanı olan birisini görmedim. Size şunu söyleyeyim, doğudan ve batıda birçok insan gelecek, Göklerin egemenliğinde İbrahim’le, İshak’la ve Yakup’la birlikte sofraya oturacaklar. Ama bu egemenliğin asıl mirasçuları dışarıdaki asıl karanlığa atılacak. Orada ağlayış ve diş gıcirtısı olacak. Sonra İsa yüzbaşıya, “Git, inandığın gibi olsun” dedi. Ve uşak o anda iyileşti”.²³ İsa’nın gösterdiği şifa mucizelerine dikkat edilirse şifanın etkili olmasının temel şartı iman etmedir.²⁴*

İsa’nın şifa mucizesi gösterdiği hastalıkların bir diğeri de ateşli hastalıklardır. *“İsa Petrus’un evine geldiğinde onun kaynanasının ateşler içinde yattığını gördü. Eline dokununca kadının ateşi düştü. Kadın kalkıp İsa’ya hizmet etmeye başladı”.²⁵ Aynı konu Markos ve Luka İncillerinde de geçmekte olup orada evine gidilen kişi Petrus değil Simun’dur.²⁶ İncillere göre İsa, hem herkesin cinli olarak kabul ettiği hastaları hem de kendisine tedavi amacıyla gelen insanları kalabalıklar halinde de iyileştirmiştir. Bu aşamada insanları ayırmaksızın ve hastalıklarını fiziki olarak dokunmaksızın okuyarak tedavi etmiştir. “Akşam olunca birçok cinliyi kendisine getirdiler. İsa onlardaki kötü sözleri tek sözle kovdu, hastaların hepsini iyileştirdi. Bu,*

²² Matta; 15/21-28, Markos; 7/24-30.

²³ Matta; 8/5-13, Luka; 7; 1-10.

²⁴ Luka; 17/11-19.

²⁵ Matta; 8/14-15.

²⁶ Markos; 1/29-31, Luka; 1/ 38-39.

Peygamber Yeşaya aracılığıyla bildirilen şu söz yerine gelsin diye oldu: "Zayıflıklarımızı O kaldırdı, hastalıklarımızı O üstlendi".²⁷ Aynı konu Luka incilinde İsa'nın sadece cinli hastaları değil bu hastalarla beraber diğer hastalıkları da elleri ile dokunarak iyileştirdiği şeklinde belirtilmiştir. Cinlerin de insanların bedeninden "Sen Tanrı'nın oğlusun diyerek çıktıkları"²⁸ ifade edilmiştir.

İsa, cinli hastaları iyileştirirken onun psikolojik veya fiziki durumunu hesaba katmaksızın yardım etmiştir. Toplumun hasta kişiye olumsuz bakışını ön planda buldurmamıştır. Matta'ya göre İsa bir gölün kenarına gider orada halk tarafından tehlikeli kabul edilip mağaraya terk edilmiş cinli iki kişi onu karşılar ve kendilerine bir şey yapmaması için yalvarırlar. İsa'da cinlere insanların içinden çıkıp domuz sürüsüne gitmelerini söyler. Onlarda denileni yaparlar ve hastalığın etkisinin büyüklüğünü açıklama şeklinde anlaşılabilir olan durum ise domuz sürüsünün uçurumdan aşağı atlamasıdır. *"İsa gölün karşı yakasında Gadaralılar'ın memleketine vardı. Orada O'nu mezarlık mağaralarından çıkan iki cinli karşıladı. Bunlar öyle ki, kimse o yoldan geçemiyordu. İsa'ya, "Ey Tanrı'nın Oğlu, bizden ne istiyorsun?" diye bağırdılar. Buraya vaktinden önce işkence etmek için mi geldin?". Onlardan uzakta otlayan büyük bir domuz sürüsü vardı. Cinler İsa'ya, "Bizi kovacaksan, şu domuz sürüsüne gönder" diye yalvardılar. İsa onlara, "Gidin" dedi. Cinlerde adamlardan çıkıp domuzların içine girdiler".²⁹*

Cin çıkarma ile ilgili sadece Matta İncili'nde geçen diğer bir konu da şudur. İsa'ya, konuşamayan dilsiz iki kişi getirilir. Konuşamamalarının nedeni kendilerine cinlerin musallat olmasıdır. Cinler kovulduktan sonra ikisi de konuşmaya başlarlar. Yahudilerin ileri gelenleri olan Ferisiler ise İsa'nın bir peygamber olarak mucize göstermeyip Tanah'ta yasaklanan cincilik ve büyücülük yaptığını ima ederek O'na iftira atmışlardır. *"Adamlar çıkarken İsa'ya dilsiz bir cinli getirdiler. Cin kovulunca adamın dili çözüldü. Halk hayret içinde, "İsrail'de böylesi hiç görülmemiştir" diyordu. Ferisiler ise, "Cinleri, cinlerin önderinin gücüyle kovuyor" diyorlardı".³⁰*

²⁷ Matta; 8/16-17.

²⁸ Luka; 4/40-41.

²⁹ Matta; 28-32; Luka; 8/ 26-33.

³⁰ Matta; 9/32-34.

İncillere göre İsa, felçli hastaları da iyileştirmiştir. *“İsa tekneye binip karşı kıyıya geçti ve kendi kentine gitti. Kendisine, yatak üzerinde felçli bir adam getirdiler. İsa, onların imanını görünce felçliye, “Cesur ol, oğlum, günahların bağışlandı” dedi”*.³¹ İsa, burada hastalığı tedavi etmek için kullandığı ifadeden dolayı Yahudi din adamlarından tepki görmüş buna rağmen kendi haklılığını savunarak eylemine devam etmiştir. Sonuç olarak felçli hasta iyileşmiştir. *“Sonra felçliye, “Kalk, yatağını topla, evine git” dedi. Adam da kalkıp evine gitti”*.³² Luka İncili’nde aynı konuya değinilmiştir. Matta İncili’nden farklı olarak felçli bir hasta İsa’nın yanına getirilmiş ve aşırı kalabalıktan ona ulaştırılmayınca çatıdan içeri sokularak onun önüne indirilmiştir şeklinde anlatılmıştır. *“Kalabalıktan ötürü onu içeri sokacak yol bulamayınca dama çıktılar, kiremitleri kaldırıp adamı yatakla birlikte orta yere, İsa’nın önüne indirdiler”*.³³ Yuhanna İncili’nde İsa’nın kötürüm hastayı iyileştirmesi anlatılmaktadır. *“İsa ona, “Kalk şiltene topla ve yürü” dedi. Adam o anda iyileşti ve şiltelerini toplayıp yürümeye başladı”*.³⁴ Konun devamında ise İsa, adamı daha sonra tekrar bulmuş ve antik dünyanın da kabul ettiği hastalıkla günahı ilişkilendirerek başına daha kötü şeyler gelmemesi için günah işlememesini söylemiştir. *“İsa daha sonra adamı tapınakta buldu. “Bak, iyi oldun. Artık günah işleme de başına daha kötü bir şey gelmesin” dedi”*.³⁵

İncillere göre İsa, sadece insanları iyileştirmemiş sıra dışı olan bir şey yapmış ölüyü de diriltmiştir. Bunu yaparken kişinin imanının sağlam olmasına bakmış ve ölünün elinden tutarak yani dokunarak havra görevlisinin çocuğunu diriltmiştir. *“İsa onlara bu sözleri söylerken bir havra yöneticisi gelip O’nun önünde yere kapanarak, “Kızım az önce öldü. Ama sen gelip elini onun üzerine koyarsan, dirilecek” dedi. İsa öğrencileriyle birlikte adamın ardından gitti”*.³⁶ Luka ve Markos İncillerinde İsa’yla beraber ölünün yanına giden öğrencilerinin isimleri tek tek verilmiştir.³⁷ Olayın devamında İsa, kız çocuğunun cesedinin olduğu eve gelir ve bir tür yas ayini olduğunu düşündüğümüz ritüeli gerçekleştirenleri ve toplanmış olan kalabalığı dağıtarak cenazenin yanına girer. İsa, orada bulunan kalabalığa çocuğun ölmediğini sadece uyuduğunu söyleyince halkın alay etmesine maruz kalarak tepki almıştır. *“İsa, yöneticinin evine varıp kaval çalanlarla gürültülü kalabalığı görünce, “Çekilin!” dedi. “Kız ölmedi, uyuyor.”*

³¹ Matta; 9/ 1-2.

³² Matta; 9/6-7; Markos; 5/21-43.

³³ Luka; 5/19-20.

³⁴ Yuhanna; 5/8-9.

³⁵ Yuhanna; 5/14.

³⁶ Matta; 9/18- 19.

³⁷ Markos; 5/51, Luka; 8/37.

Onlar ise kendisiyle alay ettiler. Kalabalık dışarı çıkarılınca İsa içeri girip kızın elini tuttu, kız ayağa kalktı. Bu haber tüm bölgeye yayıldı³⁸. Markos ve Luka İncillerinde kaval çalma konusu geçmemekle beraber yas tutan insanların ağlayıp sızlamalarından bahsetmektedir. “Havra yöneticisinin evine vardıklarında İsa, acı acı ağlayıp feryat eden gürültülü bir kalabalıkla karşılaştı. İçeri girerek onlara, “Niye gürültü edip ağlıyorsunuz?” dedi³⁹. Yuhanna İncili’nde anlatılan ancak diğer İncillerde olmayan Lazar isminde bir kişiyi İsa’nın diriltmesi konusu da yer almaktadır.⁴⁰

Luka İncili’ne göre İsa, dul bir kadının isteği doğrultusunda oğlunu diriltmiştir. “Yaklaşıp cenaze sedyesine dokununca sedyeyi taşıyanlar durdu. İsa, “Delikanlı” dedi, “Sana söylüyorum, kalk!”. Ölü doğrulup oturdu ve konuşmaya başladı. İsa onu annesine geri verdi⁴¹. Yuhanna İncilinde de bir memurun çocuğunun dirilmesi anlatılmaktadır. “Saray memuru İsa’ya, “Efendim, çocuğum ölmeden yetiş!” dedi. İsa, “Git, oğlun yaşayacak” dedi. Adam İsa’nın sözüne iman ederek gitti. Daha yoldayken köleleri onu karşılayıp oğlunun yaşadığını bildirdiler⁴².”

Matta İncili’ne göre İsa, görme engelli olan kişilerin imanlarının tam olması karşılığında dokunarak mucize göstermiş ve görmelerini sağlamıştır. “İsa, oradan ayrılırken iki kör, “Ey Davud Oğlu, halimize acı!” diye feryat ederek O’nun ardından gittiler. İsa, eve girince O’nun ardından gittiler. İsa eve girince körler yanına geldi. Onlara, “İstedığınızı yapabileceğime inanıyor musunuz?” diye sordu. Körler, “İnanıyoruz, ya Rab!” dediler. Bunun üzerine İsa körlerin gözlerine dokunarak, “İmanınıza göre olsun” dedi. Ve adamların gözleri açıldı⁴³.”

Markos İncili’ne göre İsa, yanına gelen kör adamın gözlerine tükürerek ellerini gözlerine koymuştur. İlk seferde adamın gözleri kısmen görmeye başlamıştır. Bunun üzerine İsa işlemi aynı şekilde ikinci kez tekrar etmiştir. Bunun sonucunda adamın gözleri tam olarak açılmıştır. “İsa ve öğrencileri Beytsayda’ya geldiler. Orada bazı kişiler İsa’ya kör bir adam getirip ona dokunması için yalvardılar. İsa adamın elinden tutup onu köyün dışına çıkardı. Gözlerine koydu ve “Bir şey görüyor musun” diye sordu. Adam başını kaldırıp, “İnsanlar görüyorum” dedi,

³⁸ Matta; 9/23-25.

³⁹ Markos; 5/38-39, Luka; 8/51-52.

⁴⁰ Yuhanna; 11/17-45.

⁴¹ Luka; 7/14-15.

⁴² Yuhanna; 4/49-50.

⁴³ Matta; 9/27-30, Matta; 20/29-34, Markos; 10/46-52, Luka; 18/35-43.

“Ağaçlara benziyorlar, ama yürüyorlar.” Sonra İsa ellerini adamın gözlerinin üzerine koydu adamın gözlerini açtı, baktı; iyileşmiş ve herşeyi açık saçık görmeye başlamıştı.⁴⁴

Yuhanna İncili’nde bulunup diğer İncillerde bulunmayan bir konuda İsa’nın çamuru tedavi için kullanmasıdır. İsa, yolda giderken doğuştan görme engelli birisiyle karşılaşır ve yere tükürüp tükürükle çamur yapıp onu adamın gözlerine sürerek görmesini sağlayarak adamın şiloah havuzunda yıkanmasını istemiştir. *“Bu sözleri söyledikten sonra yere tükürdü, tükürükle çamur yaptı ve çamuru adamın gözlerine sürdü. Adama, “Git, Şiloah Havuzun’da yıkan” dedi. Şiloah gönderilmiş anlamına gelir. Adam gidip yıkandı, gözleri açılmış olarak döndü”.*⁴⁵

İsa, sadece Markos İncili’nde geçen bir olaya göre duyma ve konuşma engellileri de iyileştirmiştir. Burada da hastalara dokunarak diğerlerinden farklı fiziksel temasta bulunmuştur. Eline tükürerek hastanın diline dokunmuş dilinin açılmasını sağlamıştır. *“İsa adamı kalabalıktan ayırıp bir yana çekti. Parmaklarını adamın kulaklarına soktu, tükürüp onun diline dokundu. Sonra göğe bakarak içini çekti ve adama “Effata”, yani “Açıl!” dedi. Adamın kulakları hemen açıldı, dili çözüldü ve düzgün bir şekilde konuşmaya başladı”.*⁴⁶

Luka İncili’ne göre İsa, beli bükülmüş bir kadını Şabat günü (Yahudilerin Şabat günü anlayışını kabullenmeyen bir tavırla) iyileştirmiştir. *“Bir Şabat Günü İsa, havralardan birinde öğretiyordu. On sekiz yıldır içinde hastalık ruhu bulunan bir kadın da oradaydı. İki büküm olmuş, belini hiç doğrultamıyordu. İsa onu görünce yanına çağırdı. “Kadın” dedi, “Hastalığından kurtuldun.” Ellerini kadının üzerine koydu. Kadın hemen doğruldu ve Tanrı’yı yüceltmeye başladı”.*⁴⁷ Görüldüğü gibi İncillerde genelde İsa’nın şifacı kimliği üzerinde durulmuş, belli pasajlarda çeşitli örneklerle işaret edilmiştir.

1.2. Hıristiyan Toplumu ve Geleneğinde Şifa Anlayışı

Dünyada var olan bütün dinlerin düşünce yapısının oluşması genelde şu iki temel yapıyla karşımıza çıkmaktadır. Birincisi mevcut dine ait olan o dine mensup olsun olmasın herkesin kabul ettiği kutsal metinler, ikincisi ise kutsal metinlerin sonradan yorumlanması sonucu dine iman edenler tarafından davranış kalıbı haline getirilmiş olan dinin geleneksel

⁴⁴ Markos; 8/22-25.

⁴⁵ Yuhanna; 9/6-8.

⁴⁶ Markos; 7/33-35.

⁴⁷ Luka; 13/10-13.

biçimi. Burada şunu belirtmek gerekir ki bir dine ait olan gelenek, tam olarak içerisinden çıkmış olduğu din demek değil, aksine o dinle ilgili geliştirilmiş yorumlardır. İçinde epey dine ait nüveler olsa da yorum kısmı daha ağırlıklıdır.

Hıristiyan geleneğinde de ileri gelen din adamlarının gerek ibadetlerle ilgili olsun gerekse diğer konularla ilgili olsun çeşitli sebeplerle geliştirmiş oldukları yorumlar vardır. Hıristiyanlığı yaşama dair temel hareket noktası ibadetleri olan sakramentlerdir. Sakrament Hıristiyanlıkta toplu ya da bireysel olarak gerçekleştirilen ayinlerdir. Diğer bir tanımı da inancın göstergesi olarak yapılan düzenli ritüellerdir.⁴⁸ Hıristiyan geleneğinde şifa ile ilgili olarak ilk incelenmesi gereken sakramentler vaftiz ve hastaları yağlamadır.

Bilindiği gibi vaftiz su ile yapılır. Geçmişten günümüze kadar bütün kültürlerde su arındırıcı ve yenileyicidir. Su büyüsel bir maddedir ve her derde devadır; iyileştirir, gençleştirir ve yaşamı sonsuz kılar. İnsanların öncelikli şifa kaynaklarından birisidir. Maddi ve manevi anlamda sadece insanların değil tüm dünyanın başlıca şifa kaynağıdır. Suyun ilk örneği “hayat suyu” dur.⁴⁹

Vaftiz, sözlükte “suya daldırma, yıkama” anlamındadır. Grekçe bap kökünden gelen vaftiz, hem genel anlamıyla suya girme ya da sokma işlemini hem de bu şekilde icra edilen dini merasimi ifade eder. Yahudilikteki mikve havuzuna dalma uygulamasına hem amaç hem de yöntem olarak benzer özellikler taşımaktadır⁵⁰, İbranice’deki karşılığı tevila’dır.⁵¹ Vaftiz su ve söz ile yapılır. Hıristiyan düşüncesine göre Vaftiz olan kişi suya dalarak ölür, sudan çıkarak yeniden dirilir. Vaftiz olanın yeniden dirilmesi onun daha güzel bir yaşama başlaması anlamına gelmektedir.⁵² Matta ve Markos İncili’ne göre İsa’yı Yahya vaftiz etmiştir.⁵³ Vaftiz yapmanın üç temel işlevi kiliseye giriş, aklanma ve arınma, yeniden doğmadır.⁵⁴ Hıristiyan olan birisi vaftiz olmakla yeniden doğduğuna ve hayatta daha önce yaptığı günahlarının bağışlandığı düşüncesine sahiptir. Bu durumda insanın manevi

⁴⁸ Ahmet Hikmet Eroğlu, “Hıristiyanlık”, *Dinler Tarihi El Kitabı*, Ed. Baki Adam, Grafiker Yayınları, Ankara 2015, 162.

⁴⁹ Mircea Eliade, *Dinler Tarihinin Giriş*, çev: Lale Arslan, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2003, 200.

⁵⁰ Ahmet Kahraman, *Mukayeseli Dinler Tarihi (İnsanın Yaratılışındaki İlahi Felsefe)*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 11, Bsk, İstanbul 2016, 271.

⁵¹ Sâlime Leyla Gürkan, “Vaftiz”, *DİA*, c.XLII 2012, 424.

⁵² A. Eroğlu, “Hıristiyanlık”, 164.

⁵³ Mahmut Aydın, “Yahya”, *DİA*, c. XLIII, 2013, 233.

⁵⁴ Kamil Yavuz Engin, *Vahyin Geçmiş Varisleri*, İşaret Yayınları, İstanbul 2014, 505.

anlamda daha güçlü olmasını sağlayacaktır. Hastalıkların tedavisinde moral ve motivasyonun önemine vurgu yapan bilimsel çalışmalarda bizim bu görüşümüzü desteklemektedir. Vaftiz sakramenti manevi anlamda insanlara destek olan ve onları hayatın zorluklarına karşı daha dirençli olmasını sağlayan bir ibadettir. Şifa konusunda manevi anlamda inananlarını desteklemesi önemlidir.

Hıristiyanlık'ta hastaları yağlama ya da son yağlama genel olarak hastalara şifa vermek için uygulanmaktadır. İncillerde de bu konuya atıf bulunmaktadır. İsa, yakalanıp çarmıha gerilmeden önce yanına bir kadın gelmiş ve gözyaşlarıyla ayaklarını yıkamış ayrıca kıymetli bir yağı onun vücudunun çeşitli yerlerine sürmüştür.⁵⁵ Tarihsel olarak bakıldığı zaman bu uygulamanın İncili'n ilk olarak geldiği dönemde toplumda var olduğu düşünülebilir. Hıristiyanlığın ilk olarak ortaya çıkıp kurumsallaştığı dönemlerde ise hastaların doktora gitmesi günah sayılırdı. Günümüzde de dindar olan bazı Hıristiyanların doktora gitme konusuna seviyeli oldukları bilinmektedir.⁵⁶

Hastaları yağlama sakramenti insanlara şifa vermek veya onların günahlarının affı için yapılır. Bu sakrament sadece ağır hastalarla ölmek üzere olan insanlara uygulanır. Eğer bu ayin gerçekleştirildikten sonra kişi iyileşirse ve daha sonra aynı duruma gelirse hastaları yağlama sakramenti tekrar uygulanır.⁵⁷ Bu sakramenti uygulama konusunda mezheplere göre farklılıklar olabilmektedir. Roma Katolikleri ölümü kaçınılmaz olan hastalara uygularken, Doğu Ortodoksları hastayı rahatlatmak ve iyileştirmek için gerekli olan her durumda uygulamaktadırlar. Bu sakramentin uygulanması toplu ve özel ayinlerle dualar eşliğinde hastaya yağ sürülmesi şeklinde gerçekleştirilir.⁵⁸ Modern dönemde Hıristiyan dünyasında sağlık konusuna eğilinilmiş ve sağlık hizmetleri bazı Hıristiyan mezhepler tarafından misyonerlik faaliyetleri için kullanılmıştır.⁵⁹

Hıristiyan dünyasında insan haklarına dair tartışmalar mevcuttur. II. Vatikan Ekümenik Konsili, insanlar arasında cinsiyet ayrımı yapmaksızın insan yaşam hakkının

⁵⁵ Luka; 7/36-50.

⁵⁶ Mehmet Bayraktar, *Üç Dinin Tarihi Yahudilik Hıristiyanlık İslam*, Say Yayınları, 2. Bsk, İstanbul 2016, 405.

⁵⁷ A. Eroğlu, "Hıristiyanlık", 170.

⁵⁸ Mahmut Aydın, "Hıristiyanlık", *Yaşayan Dünya Dinleri*, Ed: Şinasi Gündüz, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Bsk, İstanbul 2007, 100.

⁵⁹ Ali Rafet Özkan, *Fundamentalist Hıristiyanlık Yedinci Gün Adventizmi*, Alperen Yayınları, Ankara 2002, 127.

değerini samimi bir şekilde teyit etmiştir. Bu yönden ötenazi konusu önem arz etmektedir. Hıristiyanlık'ta da diğer dini geleneklerde olduğu gibi insanın yaşaması esas alınmış ve ötenazi uygulaması doğru karşılanmamıştır. Ötenaziye cevaz verenlerde sadece sınırlı şartlarda uygulamanın gerçekleştirilmesine onay vermişlerdir. Genel olarak; bütün tıbbi çareler arandıktan sonra şayet hastanın rızası olursa, yine hastanın rızası olmak şartıyla tedavi sonuçları istenilen karşılığı vermediği vb. durumlarda ötenazi uygulanır. Ötenazinin belirlenen hassas şartların dışında uygulanması ilahi yasayı ihlal etme, insan onuruna karşı işlenen bir suç, yaşama karşı işlenen bir cinayet ve insanlığa karşı bir saldırı olarak değerlendirilmiştir.⁶⁰

Doğum kontrolü konusunda Hıristiyanlar arasında tam bir fikir birliği mevcut değildir. Katolik ve Ortodokslar bu konuya ihtiyatlı yaklaşırlarken, Protestanlar ise daha esnek bir tavır almaktadırlar. Eşlerin bazı gerekçelerle doğum kontrolünü uygulayabileceğini savunmaktadırlar.⁶¹ Hıristiyanlık kürtaj ve çocuk düşürme konusunda oldukça sert bir tavır sergilemektedir. Bazı Hıristiyan düşünürlerce hangi gerekçe ile olursa olsun kürtaj ve çocuk düşürme dinen tamamen yanlıştır.⁶² Hıristiyanlık'ta, sünnet uygulaması ise Yahudilik ve İslamiyet'te olduğu gibi genel geçer dini bir ibadet değildir. Din mensupları arasında çok itibar edilmiş gerekli bir zorunluluk da değildir. Onlar, Yahudi geleneğinde Tanrı ile sözleşmenin işareti sayılan sünnetin yerine vaftizi koymuşlardır. Bu yüzden Tanrı'ya verilen sözlerin simgesi olarak sünnet yerine vaftizi ön plana çıkarmaktadırlar.⁶³

Genel olarak Hıristiyan toplumlarında engellileri dışlama, aşağılama, onları hor görme ve eksik ilan etme gibi eylemler pek görülmemiştir. Bunun sebebi ise İsa'nın engellilere şifa vermesi olarak gösterilebilir. Kanonik İncillere göre İsa'nın gösterdiği şifa mucizeleri arasında körleri ve felçlileri de iyileştirmiştir. Bu eylemleri gerçekleştirirken de onları dışlamak ya da onlara acımak gibi rencide edici davranışlara girmemiştir. Bu anlamda günümüzde Hıristiyanlar engellilere davranışlar sergilemekte, onlara kiliselerde yer

⁶⁰ Austin Flannery, O.P., Çev: Osman Taştan, Ötenazi Üzerine Beyyname, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLIII (2), 2002, 405, 411.

⁶¹ Salih Cinpolat, *Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da Çocuk Algısı*, Araştırma Yayınları, Ankara 2017.57.

⁶² Cinpolat, *Yahudilik Hıristiyanlık ve İslamiyet'te çocuk algısı*, 63.

⁶³ Salih Cinpolat, "Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da Sünnetin Yeri", *Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, Yıl: II, (III), 2017, 122.

ayırmaktadırlar.⁶⁴ İncillerde, İsa'nın yaptığı eylemler Hıristiyan toplumunun davranışlarını da etkilemiştir. Hıristiyanlar, bu yüzden engellileri dışlamamakta veya onların tanrının lanetine uğramış olmak gibi kötü birtakım nitelendirmelerle değerlendirmemektedirler.

2. İSLAM'DA VE İSLAM KÜLTÜRÜNDE ŞİFA ANLAYIŞI

İslamiyet'in sağlık anlayışı İslam literatüründe oldukça geniş bir yer tutmaktadır. İslam kültür ve medeniyetinde kendisine epeyce geniş bir araştırma alanı bulan şifa konusu, İslam düşünürleri arasında bizimde yer yer değineceğimiz yöntem konusunda tartışmalarına sebep olacak kadar ileri gitmiştir. Biz araştırmamızda konuyu incelerken ilk olarak Kuran-ı Kerim'in şifa ile ilgili ayetlerinin incelenmesini yapacağız. Daha sonra Hz. Muhammed'in şifa veya sağlık konusuna bakış açısını değerlendireceğiz ve akabinde de İslam dünyasında bu konuya ve çeşitli sağlık sorunlarına dair uygulamaların nasıl pratiğe yansıdığını ele alacağız.

2.1. Kur'ân-ı Kerim'de Şifa Anlayışı

Kur'ân-ı Kerim'de lafız olarak şifa kelimesi altı yerde geçmektedir. Bu ayetlerin haricinde farklı sağlık konularına dair (maddi anlamda ya da manevi anlamda) doğrudan ya da dolaylı olarak temas eden ayetler de bulunmaktadır. Şifa kelimesinin geçtiği ayetler Tevbe, Yunus, Nahl, İsra, Şuara ve Fussilet surelerinde bulunmaktadır. İki yerde maddi anlamda şifa kelimesi geçerken, iki yerde manevi anlamda iki yerde de mutlak anlamda şifa kelimesi geçmektedir.⁶⁵ Konu ile ilgili ayetler incelenirken sadece metin olarak değil, ayetlerin nüzûl sebepleri belirtilerek incelenmesi önemlidir. Biz çalışmamızda bu hususu dikkate alarak ayetleri açıklamaya çalışacağız. Çünkü Kur'ân kitap halinde insanlara doğrudan inmiş bir kitap değildir. Kur'ân'ın içerisindeki her bir ayetin indiği dönemin şartlarına hitap etmiş olması gerekir. Allah, böylece insanlığa mesajlarını iletmiş ve uygulamada nasıl olacağını Peygamberi aracılığı ile göstermiştir.⁶⁶ Kur'ân'ın doğru

⁶⁴ Mustafa Sami Baysal, "Yahudilik ve Hıristiyanlığın Engellilere Bakışı", *Mütefekkir*, (2/4), 2015, 291.

⁶⁵ M. Said Sarımurat, *Kuran-ı Kerim Açısından Şifa - Tedavi*, Yüzüncüyıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Van 20088.

⁶⁶ Mevlüt Erten, *Nass-Yorum İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013, 104.

anlaşılması şartıyla da onun hidayet ve şifa rehberi olacağı inancı İslam toplumunda her zaman kendisine zemin bulmuştur.⁶⁷

“Onlarla savaşın ki Allah, sizin ellerinizle onların cezasını versin ve onları rezil ve rüsvay etsin, yardımıyla sizleri onlara muzaffer kılsın. Ve mümin bir kavmin yüreğini ferahlatsın. Ve kalplerindeki öfkeyi gidersin. Allah dilediğine teobeyi nasip eder. Allah her şeyi bilir hüküm ve hikmet sahibidir”.⁶⁸ Tevbe suresinde geçen şifa kelimesi ferahlatmak anlamında kullanılmıştır. Kişinin maddi anlamda fiziki çeşitli rahatsızlıklardan kurtulması değil psikolojik olarak adalete kavuşmanın verdiği bir rahatlamadan bahsedilmektedir.

Ayetin iniş sebebine baktığımız zaman konu tamamen Hudeybiye Barış antlaşmasının ihlali ile ilgilidir. Antlaşma yapıldığı zaman antlaşma şartlarına uygun olarak Hz. Muhammed ile ittifak yapan Huzalılara Mekke Müşriklerle antlaşma yapan Bekiroğulları arasında geçen bir olay neticesinde ayet nazil olmuştur. Bekiroğulları, müşriklerin yanında yer almalarının yanı sıra antlaşmanın kabul edildiği şeklin dışına çıkıp Huzalılara saldırmışlardır.⁶⁹ Bununla da yetinmeyip müşriklere lojistik destek sağlamışlardır. Hudeybiye Antlaşmasına göre Mekke Müşriklerle Müslümanlar arasındaki barış durumu on yıl süre ile geçerli olacak ayrıca bu süre zarfında her iki taraf da birbirine saldırmayacaktır. Buna ilaveten dikkat çeken bir konu bu antlaşmaya her iki tarafın müttefiklerinin de aynı şartlarda dâhil olmasıdır.⁷⁰ Bekiroğullarının antlaşmayı bozması neticesi, Hz. Muhammed de bu duruma müdahale etmiştir. Bu yüzden mağdur olan Huzalılar ve diğer Müslümanların içlerinin ferahlaması için ayet nazil olmuştur⁷¹ ve Müslümanlar savaş kurallarına uymak şartıyla savaşa teşvik edilmişlerdir. Tevbe suresinin 14. ayetinin siyak ve sibakına bakıldığı zaman savaşmanın amacının ne olacağına dair kesin hüküm de verilmiştir. Müminler intikam hırsı ile değil, sadece Allah rızası için

⁶⁷ İlhami Günay, *Bütün Yönleriyle Havâü'l-Kur'ân*, Emin Yayıncılık, Bursa 2016, 20.

⁶⁸ Tevbe; 9/14-15.

⁶⁹ M. İzzet Derveze, *Et-Tefsirü'l Hadis Nüzul Sırasına Göre Kur'ân Tefsiri*, Çev: Mehmet Baydaş, Ramazan Yıldırım, Düşün Yayıncılık, c. VII, İstanbul 2014, 322; Bazı kaynaklarda Hz. Muhammed'in müttefiki olan Huzaalılara saldıranların Bekiroğulları değil Ben-i Kab olduğuna dair farklı görüşlerde mevcuttur. Ancak bu ayette önemli olanın kabile ismi önemli olmaksızın yapılan eylem ve Kur'ân'ın verdiği karşı reaksiyon önemlidir. Geniş bilgi için bkz. Mukatil bin Süleyman, *Tefsir-i Kebir*, Tahkik; Dr. Abdullah Mahmûd Şehhâte, Ter: M. Beşir Eryarsoy, İşaret Yayınları, c. II, İstanbul 2006, 132.

⁷⁰ Mehmet Azimli, “Tarihin Kırılma Noktası; Hudeybiye Antlaşması”, *Hikmet Yurdu Düşünce Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 3 (6), Temmuz-Aralık 2010, 47.

⁷¹ İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Bsk, Ankara 2004, 206.

kurallar dâhilinde savaşmaları gerekmektedir.⁷² Zaten daha sonraki süreçte de Hz. Muhammed Mekke'nin üzerine yürümüş ve kansız bir şekilde şehrin fethi gerçekleşmiştir.

Şifa kelimesinin geçtiği diğer ayet ise *“Ey insanlar! İşte Rabbimizden size bir öğüt, kalplerde olabilecek her türlü (darlık ve hastalık) için bir şifa ve (O'na) inanan herkes için hidayet ve rahmet gelmiş bulunuyor”*.⁷³ Bu ayetin genel yapısına baktığımız zaman bu ayetin de manevi şifa ilgili olduğunu görmek mümkündür. Müslümanlar Kur'ân onların her darda kaldıkları zaman Kur'ân'ın onlar için sığınacakları manevi bir liman olduğu belirtilmektedir. Çünkü Kur'ân insanlara her daim sabrı tavsiye ederek insanları güzel ahlaka ve iyi insan olmaya yönlendirmektedir. Ayrıca Kur'ân ahirette hesabın olduğunu da belirterek insanların davranışlarında ölçülü ve dikkatli olmalarını istemektedir.⁷⁴

Manevi şifa ile ilgili yorumlanabilecek diğer bir ayet ise *“Biz Kur'ân'dan öyle bir şey indiriyoruz ki, o müminler için bir şifa, bir rahmettir; zalimlerin ise sadece ziyanını arttırır”*.⁷⁵ Bu ayette de Allah inananlar için Kur'ân'ın şifa olduğunu ifade etmektedir. Ancak İslam düşünürlerinden bu yorumun dışında Kur'ân'ın sadece manevi bir şifa kaynağı olmadığını bunun yanı sıra fiziki rahatsızlıklar için de aynı şeyin geçerli olduğunu savunanlar da vardır.⁷⁶

Diğer bir ayette de Hz. İbrahim'in putperest kavmine karşı koyuşu ve onlara verdiği cevabı içeren inanç esasları mevcuttur. Hz. İbrahim kavmiyle girdiği diyalogda onların ataları gibi yanlış yolda olduklarını belirtmiş ve Allah'ın sıfatlarını kavmine anlatmıştır. Bu ayetlerle doğru orantılı hadislerde mevcuttur. *“İbrahim dedi ki; “İyi ama, ister sizin, ister önceki atalarımızın olsun, neye taptığımızı (biraz olsun) düşündünüz mü? Hep onlar benim düşmanımdır; ancak âlemlerin Rabbi (benim dostumdur).”*⁷⁸ *O ki, beni yaratan ve bana doğru yolu gösterendir.*⁷⁹ *Beni yediren ve içirendir.*⁸⁰ *Hastalandığım zaman bana O, şifa verir.*⁸¹

⁷² Kuran Yolu Türkçe Meal ve Tefsir, Hayrettin Karaman Mustafa Çağrıncı İbrahim Kâfi Dönmez Sadrettin Gümüş, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, c.II, Ankara, 2007, 736.

⁷³ Yunus, 10/57.

⁷⁴ Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri, c.III, 114.

⁷⁵ İsrâ, 17/82.

⁷⁶ Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri, c. III, 514.

⁷⁷ Şuara, 26/75-76.

⁷⁸ Şuara, 26/77.

⁷⁹ Şuara, 26/78.

⁸⁰ Şuara, 26/79.

Kur'ân-ı Kerim, yirmi üç yılda tedricen Hz. Muhammed'e o dönemin şartlarının yaşantısına uygun olarak gelmiş ancak getirdiği ilkeler bağlamında evrensel mesajlar içeren, okunduğu ve dinlenildiği zaman ibadet edilen bir kitaptır. İnzal olduğu toplumun dili kullanma seviyesi ise oldukça yüksektir. Dönemin Arapları, kendisine göre edebiyat kültürünün yerleştiği bir toplumdur.⁸² Bununla beraber İslam da insanların hayatlarında uygulamasını istediği bir yaşam tarzı sunmaktadır. Bu yüzden de getirdiği ilkelerin daha iyi anlaşılabilmesi için gönderildiği toplumun dili olan Arapça olarak indirilmiştir.⁸³ Ancak müşrikler buna itiraz etmişler ve Kur'ân'ın neden Arapça indirildiği ve yabancı bir dilde indirilmediği sorgulamışlardır.⁸⁴

Ayette Allah Teâla, müşriklerin anlamsız sayılabilecek bu isteğine cevap vermektedir. Bir önceki ayette Allah'ın özelliklerinden bahsederken O'nun hem rahmet sahibi oluşu hem de azap eden yönünün olduğu vurgulanmaktadır. *"Ey Muhammed! Sana senden önceki peygamberlere söylenenden başka bir şey söylenmiyor. Şüphesiz ki senin Rabbin hem mağfiret sahibi hem de acı verecek bir azap sahibidir."*⁸⁵ Allah, bir sonraki ayette ise Kur'ân'ın müşriklerin anlayamayacağı bir dilde indiği takdirde ne şekilde tepki verecekleri net bir şekilde belirtilmiştir. Aynı ayetin devamında ise Kur'ân'ı kabul etmenin bir iman meselesi olduğu vurgulanarak, aslında müşriklerin iman etmemek için bir nevi bahane bulma peşinde koştukları ve durumlarının gözleri görmeyen bir insanın etrafına bakmasından farksız olduğu, benzetmeler kullanılarak belirtilmiştir.⁸⁶ *"Eğer biz onu yabancı dilden bir Kur'ân yapsaydık onlar mutlaka: "Bu kitabın ayetleri genişçe açıklanmalı değil miydi? Arap bir peygambere yabancı dil, öyle mi?" derlerdi. Sen de ki; "O, iman edenler için bir hidayet ve şifadır." İman etmeyenlerin kulaklarında ise bir ağırlık vardır. Kur'ân onlara göre bir körlüktür. Sanki onlar uzak bir yerden çağırılıyorlar (da duymuyorlar)".*⁸⁷

Kur'ân-ı Kerim'de içerisinde şifa kelimesi geçen ayetlerden maddi anlamda şifayı içeren ayet Nahl suresinde geçmektedir. Kanaatimizce bu ayeti incelemeden önce konunun

⁸¹ Şuara, 26/80.

⁸² İzzet Derveze, *Kur'ân'ül Mecid (Kur'ân'ı Anlamada Bir Yöntem Çalışması)*, çev: Vahdettin İnce Ekin Yayınları, İstanbul 1997, 125.

⁸³ Sadrettin Gümüş, "Kur'ân-ı Kerim'in Arabistan'da ve Arapça Olarak İndirilmesinin Sebep ve Hikmetleri", *Kur'ân Nüzûlünün Mekke Dönemi Sempozyum*, Ed: Mesut Okumuş, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2013, 75.

⁸⁴ Yazır, c. VI, 559.

⁸⁵ Fussilet, 41/43.

⁸⁶ *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*, c. IV, 718.

⁸⁷ Fussilet, 41/44.

daha iyi anlaşılması için önceki ayetlerin incelenmesi gerekmektedir. Müşriklerin soruları karşısında Allah, Kur'ân'ı neden indirdiğini açıklamaktadır. *“Sana bu ilahi kelâmı, üzerinde çekişip durdukları (dini) sorunları onlara açıklayasın ve inanmaya eğimli olan kimselere de onu doğru yol bilgisi ve rahmet olarak (ulaştırasın) diye indirdik.”*⁸⁸ Devamındaki ayetlerde Allah kendisinin kudretini ve bunun karşısında iman edenlerin olumlu durumunu açıklamaktadır. Kur'ân, insanları iman etmiş olsun ya da olmasın genel bir tavır olarak zaten her zaman düşünmeye ve araştırmaya çağırmıştır. O'na göre çevresine bakıp iyi niyetli bir şekilde düşünen kimse için ders alacağı ibretler vardır. *“Allah gökten bir su indirdi de onunla yeri ölümünden sonra diriltti. Şüphesiz ki bunda dinleyecek bir topluluk için ibretler vardır.”*⁸⁹

Kur'ân-ı Kerim, yeryüzü ile genel bir örnek verdikten sonra insanların temel tüketim maddeleri sayılabilecek olan yiyeceklerden örnekler vermektedir. Yeryüzünde canlı hayatın başlamasıyla beraber canlıların ciddi bir kısmının ilk hayata gözlerini açtıkları ve yaşamlarının devamında da beslenmelerine temel teşkil eden ana besin maddelerinden birisi de süttür. Kur'ân-ı Kerim, süt oluşumu ile ilgili örnek vermiş hayvanın karnında bulunan atık (fişki şeklinde de tercümede edilmiştir) ve kan arasında onlara benzemeyen ve karışmayan ayrıca insanların rahatça içebilecekleri içecek olan süttten bahseder. Böylece insanlara hemen gözlerinin önünde olan ve bildikleri bir besin maddesinin önemini vurgulayıp onların ders almalarını istemektedir. *“Ve muhakkak ki, sizin için (sağmal) hayvanlarda da (çıkarılacak) bir ders vardır: hayvanın karnında, (bedeninden) atılacak artıklarla kan arasından (salgılanan) ve içenlere lezzet ve ferahlık veren katıksız süt içiriyoruz size.”*⁹⁰

Kur'ânı Kerim, yiyecek olarak ilk süttten bahsettikten sonra Araplarda yaygın olarak yetiştirilen tarım bitkileri olan hurma ve üzümde bahsetmektedir. Bu meyvelerden hem alkollü içecek hem de şerbetler yapılabildiği vurgulanmaktadır.⁹¹ Burada aklını kullanan insanların ibret almaları gerektiği ifade edilmiştir. Ayet, içkinin haram kılınmasından önce indiğinden dolayı alkollü içecek de vurgulanmıştır.⁹² *“Hurma ve üzüm ağaçlarının*

⁸⁸ Nahl, 16/64.

⁸⁹ Nahl, 16/65.

⁹⁰ Nahl, 16/66.

⁹¹ Ali Osman Ateş, *İslam'a Göre Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, Beyan Yayınları, Ankara 1996, 482.

⁹² Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı Meal-Tefsir*, çev: Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul 2002, 543.

meyvelerinden de hem içki, hem de güzel bir yiyecek çıkarırsınız. Şüphesiz ki, bunda aklını kullanan bir topluluk için kesin bir ibret vardır.”⁹³

“Rabbin bal arısına da şöyle vahyetti: “Dağlardan, ağaçlardan ve insanların kuracakları kovanlardan göz göz evler edin. Sonra bütün meyvelerden ye ve Rabbinin kolay kıldığı yollara koy.” İçlerinden çeşitli renklerde bir içecek çıkar ki, onda insanlar için şifa vardır. Şüphesiz ki, bunda düşünen bir topluluk için büyük bir ibret vardır.”⁹⁴ Ayette Allah, öncelikli olarak insanların şifa bulmak için kullandığı bir besin maddesinden örnek vermektedir. Bal, o dönemde sadece cahiliye Araplarında değil, dünyanın her yerinde ilaç olarak kullanılmıştır. Ayrıca balın sağlık için kullanımı günümüzde de devam etmektedir.⁹⁵ Bu ayete göre insanların o dönemde bal üreticiliği yaptığı da anlaşılmaktadır. Ayet besin değeri yüksek olan bu maddenin sineğe benzeyen küçük bir canlıdan nasıl çıktığını örnek vererek, insanların O’nun gücünün sınırsızlığını anlamaya çağırılmaktadır.⁹⁶

Bal arısının Kur’ân’da örnek verilmesi ile ilgili bir başka yorum şu şekilde olabilir. Diğer ayetlerde Allah, sivrisinek ve örümceği kendisinin kudretinin kanıtı olarak vermiş olup bu örneklendirme müşriklerce yadırganmıştı. Ancak Allah, sivrisineğe benzer bir yaratık olan arıdan örnek vererek onların bu bakış açısını çürütme eğiliminde olabilir.⁹⁷ Hac suresinde de Allah’ın her şeyi örnek verebileceği ve müşriklerin inandığı putların onların beğenmediği bir sineği bile yaratamayacağı belirtilmiştir.⁹⁸

Kur’ân-ı Kerim’de sağlıkla ilgili ayetler sadece yukarıda belirttiğimiz altı ayetle sınırlı değildir. Bunların dışında da konumuzla ilgili ayetler bulunmaktadır. “Ey Âdemoğulları! (Allah’a) kulluk olsun diye yapıp ettiğiniz her işte kendinize çeki düzen verin: (serbestçe) yiyeğin için,

⁹³ Nahl, 16/67.

⁹⁴ Nahl, 16/68-69.

⁹⁵ Ayşe Topal Hançer, Pınar Yılmaz, “Balın Yara İyileşmesi Üzerine Etkisinin Değerlendirilmesi”, *Bozok Tıp Dergisi*, 2019, (9/1), 153; Ethem Akyol, Yavuz Baran, “Arı Sütünün Yapısı, İnsanlar ve Arılar İçin Önemi”, *Uludağ Arıcılık Dergisi*, 15 (1): 10-15, 2015, 17.

⁹⁶ Ayetin, geldiği tarihsel şartlar ve nüzul tarihi düşünüldüğünde yapılan yorum doğru kabul edilebilir. Ayette içki için kesin olarak bir yasaklama söz konusu değildir. Ancak burada “s-k-r” kelimesi sarhoşluk verici anlamında kullanılmış akabinde “rızzan hasena” yani güzel nimetler ifadesi kullanılarak ikisinin farklı olduğu söylenmiştir. Ayetin sadece tarihsel yorumu göz önüne alınarak alkollü içki ile bunun dışında güzel nimetler olarak tanımlanan içeceklerin Kur’ân’da eşit şartlarda değerlendirildiğini ve müşriklere karşı örneklendirildiğini düşünmenin eksik bir yorum olacağını düşünmekteyiz. Çünkü güzel rızıkla sarhoşluk verici içecek ayrımının yapılması zaten nimetlerin farklılığına bir atıftır. Yoksa bu durum her iki çeşit nimetinde eşit olduğu anlamına gelmez. Geniş bilgi için bkz; Yazır, c. II, s. 245; Fahrüddin Er-Râzî, *Tefsiri Kebir Mefatihu’l Gayb*, Tercüme: Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C. Sadık Doğru, Akçağ Yayınları, c. XIV, Ankara 1992, 272-273.

⁹⁷ Kur’ân Yolu Meali ve Tefsiri, c. I, 93.

⁹⁸ Hac, 22/73.

fakat saçıp savurmayın: (çünkü) kuşku yok ki, O savurganları sevmez."⁹⁹ Kur'ân, öncelikli olarak insanları israf etmeksizin ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde yemelerine ve içmelerine izin vermiştir. Bu ayette şifa ile ilgili olarak ise günümüzde koruyucu hekimlik olarak isimlendirilen yani hastalığa yakalanmadan önlem alma anlayışının bir örneği gösterilmektedir. Hastalıkların bir kısmının aşırı yemekten ve dengesiz beslenmeden kaynaklandığı genel olarak kabul edilen bir gerçektir. Kur'ân, bu ayetle hastalığa sebep olacak olan bir durumu rahatsızlık ortaya çıkmadan önlemektedir.

Hz. Eyüp, Kur'ân'da hastalıklarına sabretmesi ve Allah'a bu konuda isyan etmemesi yönüyle örnek verilmiştir. Tanah'ta da Eyüb'ün bu durumu anlatılmıştır. Kur'ân'a göre Hz. Eyüp, hastalıktan evrensel bir iyileştirici olan su ile kurtulmuştur. O, günümüzdeki kaplıca ve içmece tedavilerine benzer bir tedavi yöntemiyle muhatap olmuştur. Tabi ki bu durum Kur'an'da öncelikli olarak Allah'ın kudretini ve Hz. Eyüb'e verdiği bir mucize şeklinde anlatılmıştır. *"Kulumuz Eyyub'u da! hatırla, o'nun Rabbine şöyle seslendiğini: "Şeytan bana (tam bir) bıkkınlık ve azap vermektedir. (Bunun üzerine kendisine) "Ayağımı (yere) vur: İşte yikanabileceğin ve içebileceğin bir soğuk su dedik."*¹⁰⁰

Kur'ân'ı Kerim'de çocuğun anne karnında oluşum sürecinden bahsetmektedir. Bu Allah'ın yüce kudretinin ortaya çıkışının delili olarak insanlara sunulmaktadır. *"İmdi, gerçek şu ki, Biz insanı balçığın özünden yaratıyoruz. Ve sonra onu döl suyu damlası halinde (rahimde) özel bir koruma altında tutuyoruz. Sonra bu döl suyu damlasından dölllenmiş yumurtayı yaratıyoruz; sonra bu dölllenmiş hücreden de cenini ve ceninden kemikleri yaratıyoruz ve sonra da kemiklere et giydirip onu yepyeni bir yaratık halinde var edip ortaya çıkarıyoruz: öyleyse, yaratanların en iyisi ve en ustası olarak Allah ne yücedir."*¹⁰¹ Başka bir ayette insanın anne karnındaki oluşum evreleri aynı şekilde anlatılmış akabinde yaşlılığa verilmiştir. İnsanın o dönemde *bildiğini* bilmez duruma geldiği belirtilmiştir. *"Kiminiz de yaşlılığın düşkün çağlarına eriştirilir ki, bildiğini bilmez olur."*¹⁰²

⁹⁹ Araf, 7/31.

¹⁰⁰ Sâd, 38/41-42.

¹⁰¹ Müminun, 23/12-13-14.

¹⁰² Hac, 22/5.

İslam, çocuğun korunması gerektiğine vurgu yapmış ve haklarına en üst seviyede saygı göstermiştir. Hz. Muhammed de çocuklara her yönden ilgi göstermiştir. Bu yüzden boşanma durumunda bile annenin istemesi ve masraflarının baba tarafından karşılanması şartıyla çocuğunu emzirmeye devam etmesini istemiştir. *“Ve (boşanmış) anneler, eğer emzirme müddetini tamamlamak istiyorlarsa, çocuklarına iki tam yıl bakabilirler; onların yeme, içme ve giyinmelerini uygun bir şekilde temin etmek, çocuğun babasına düşer.”*¹⁰³ Yeni doğan bir çocuğun özellikle belli bir yaşa kadar anne sütü ile beslenmesinin ne kadar önemli olduğu modern bilimsel sonuçlarla kanıtlanmıştır. Anne sütünde çocuğun ihtiyacı olan besinin tamamı mevcuttur. Bebeğin, dünyaya ilk geldiği anda anne sütünü alması hem bedeni olarak hem de zihinsel olarak oldukça önem arz etmektedir. Çünkü bir bebek için anne sütünün dışında onun yerini alabilecek herhangi bir gıda bulunmamaktadır.¹⁰⁴ Bebeği emzirme süresinin iki yıl olması günümüz tıbbında da tavsiye edilen hatta özellikle istenilen bir durumdur.¹⁰⁵

Bir kadının âdet görmesi, genel anlamda bir rahatsızlık değil aksine sağlıklı olduğunu gösteren bir durumdur. Çünkü kadının bu süreci yaşıyor olması çocuk dünyaya getirme özelliğini devam ettirdiğini göstermektedir. Bu durumdaki bir bayan her ne kadar sağlıklı olsa da yaşadığı durum Kur’ân’a göre fiziksel bir zorlanma içerisindedir. Bir bayanın malum durumu bir yönüyle dini iken diğer yönüyle de sağlıkla ilgilidir. Çalışmamızda bu konuya yer vermek istememizin amacı aynı konuya İslamiyet’in ve Yahudiliğin farklı bakış açılarının bulunmasıdır. Yahudilik’te, âdet gören bir kadın kirli sayılmış olup dokunduğu her şeyde kirli kabul edilmiştir. Ancak İslam’a göre aynı durumdaki bir kadın koruma altına alınmış, erkeklere verilen emirle de onlara yaklaşp zaten var olan sıkıntılarını daha da arttırmaları yasaklanmıştır. *“Sana (kadınların) ay halleri hakkında soruyorlar. De ki: “ O bir zayıflık halidir. Bu yüzden, ay hali sırasında kadınlardan uzak durun ve onlar temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın; temizlendiklerin de ise Allah’ın emrettiği şekilde onlara yaklaşın.”*¹⁰⁶

Kur’ân’ı Kerim, yenilmesi yasak olan yiyeceklerden de bahsetmiştir. Haram kabul edilen yiyecekler ise domuz eti, şarap (alkollü içki) leş, kan ve Allah adına başka bir ad

¹⁰³ Bakara, 2/233.

¹⁰⁴ Sema Aryıcı, “Anne Sütü ve Diğer Sütler Arasındaki Farklar”, *Türk Dünyası Uygulama ve Araştırma Yenidoğan Dergisi, Anne Sütü Kursu*, 6/14, 2017, 322.

¹⁰⁵ H. Gözde Kanmaz Kutman, “Anne Sütünün Beyin Gelişimine Etkisi”, *Türk Dünyası Uygulama ve Araştırma Yenidoğan Dergisi, Kurs*, 6/4, 197.

¹⁰⁶ Bakara, 2/222.

anılarak kesilen hayvandır. Domuz etinin haramlığı beş ayette geçmektedir. Domuz kelimesi dört ayette somut anlamda bir ayette de benzetme amacıyla kullanılmıştır. Kur'ân, Allah'ın insanlara azap vermek için onları maymuna ve domuza çevirdiğinden bahseder.¹⁰⁷

Diğer bir ayette de yasaklanan yiyeceklerin yasaklanma sebebi belirtilmiştir. Domuz etinin pis olduğu ifade edilmiştir.¹⁰⁸ Bu yüzden İslam düşüncesinde de domuz etinin haramlığının illetinin, sağlıksız olması kanaati yaygınlaşmıştır.¹⁰⁹ Ayrıca ayetlerde insan hayatını korumanın öneminden dolayı haram bile olsa haram kılınan yiyeceklerden ölmeyecek kadar yenilebileceği söylenmiştir. *“O, size yalnız leşi, kanı, domuz etini ve üzerinde Allah'ın adından başka bir adın anıldığı şeyi yasakladı. Ama kim onlara mecbur kalırsa –bir arzu ve iştah duymak ve zaruri ihtiyacının üstüne çıkmamak şartıyla- günaha girmiş olmaz: çünkü unutmayın,, Allah çok bağışlayıcıdır, rahmet kaynağıdır.”*¹¹⁰

Maide suresinde konu ile ilgili ayette konu biraz daha detaylandırılmıştır. *“Ölü eti, kan ve domuz eti ve Üstüne Allah'tan başkasının adının anıldığı hayvanlar ve boğulan, dövülerek öldürülen veya düşerek ölen ve derisi yüzülerek öldürülen veya vahşi bir hayvan tarafından parçalanmış hayvanlar, canlı iken (bizzat) kestikleriniz hariç, size yasaklanmıştır ve putperest sunaklarında kesilenler (yasaktır).”*¹¹¹ Kesilerek öldürülen hayvanların haricindeki hayvanların etinin yenilmesinin yasaklanmasının temel sebebi o dönemde Araplarda bu tip hayvanların etlerini yeme alışkanlığıdır.¹¹² Kur'ân, kesilme işlemi haricindeki hayvanların etlerinin yenilmesinin yasaklamasını toplumun düzene binmesini sağlamak için yapmış olabilir. Aynı zamanda bu vesile ile sağlıklı olmayan bu yiyeceklerden toplum uzaklaştırılmıştır.

Çalışmamız esnasında konumuz ile ilgili Kur'ân'ı Kerim'i incelerken sağlıkla ilgili olabileceğini düşündüğümüz iki durumdan birincisi kişinin yaşlılık zamanında çocuğunun olması ikincisi ise kişinin biyolojik babası olmaksızın doğmasıdır. Kur'ân'da Hz. Meryem'in, Hz. İsa'ya hamile kalması insanların alışlageldik bilgilerinin dışında ortaya çıkan bu durum Allah'ın bir mucizesi olarak anlatılmıştır.¹¹³ Ayrıca Kur'ân'da Hz. Zekeriya'nın eşi ve Hz.

¹⁰⁷ Maide, 5/60.

¹⁰⁸ En'am, 6/145.

¹⁰⁹ *İlmihal İslam ve Toplum*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c.II, Ankara 2002, 44.

¹¹⁰ Bakara, 2/173; Nahl, 16/ 115.

¹¹¹ Maide, 5/3.

¹¹² Emrullah Dindi, *Kur'ân'da İslam Öncesi Kültür Nassın Olguyla Diyalektik İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017, 503-504.

¹¹³ Meryem, 19/20-23.

İbrahim'in ilk eşi olan Sare'nin yaşlı olmalarına rağmen hamile kalmalarına da değinilmiştir. Onların hamile kalmalarına vurgu yapılarak bunun Allah için zor bir şey olmadığı özellikle vurgulanmıştır.¹¹⁴

2.2. Hz. Muhammed'in Sünnetinde Şifa

Genel olarak İslam düşünce yapısının ikinci temel kaynağı sünnettir. Sünnet sözlükte "izlenen yol, yöntem, örnek alınan uygulama, örf ve gelenek" anlamlarına gelmektedir.¹¹⁵ Sünnet kavramının diğer bir tanımı ise Hz. Muhammed ve ashabının itikatta ve amelde takip ettiği yoldur.¹¹⁶ Hz. Muhammed'in yaşamının tamamını ifade eden sünnet kelimesi onun hayata bakışının tamamıdır. Sünnetin ne olduğu nasıl anlaşılması gerektiği konusunda gerek yöntem gerekse de uygulamaya dönük İslam dünyasında çok kadim tartışmalar yapılmıştır halen de yapılmaya devam etmektedir. Çalışmamızda, yapılan bu tartışmalara girmenin konumuz itibariyle herhangi bir anlamı olmadığını düşünmekteyiz. Konu ile ilgili kullandığımız hadislerin senetleri üzerinden oluşturulan tartışmalara girmenin çalışmamızın yöntemi açısından doğru olmadığı kanaatindeyiz. Bu yüzden konu ile ilgili hadis kaynaklarındaki ilgili bölümleri yöntem tartışmasına girmeden değerlendirmenin daha iyi olacağını düşünmekteyiz. Bu anlamda hadisleri belirli bir bütünlük içerisinde irdelemek konuyu anlama açısından daha isabetli kararlar verebilmemizi sağlayacaktır.

Hz. Muhammed'in, sağlıkla ilgili uygulamaları hadis kaynaklarında Tıbb-ı Nebevi bölümlerinde geçmektedir.¹¹⁷ Bu kısımlarda onun sağlıkla ilgili tavsiyeleri, kendi tercihleri, tedavide genel olarak toplumda bilinen tedavi yöntemi ve ilaçlarını uygulaması¹¹⁸ ya da onlara alternatif üretmesi¹¹⁹ ve sadece maddi rahatsızlık için değil manevi hastalıklar için su ile tedavi uygulaması vardır. Bunların yanı sıra sağlık hizmetlerinin yürütülmesi ile ilgili hukuki müeyyideler Tıbb-ı Nebevi'de anlatılan konulardandır.¹²⁰ Hz. Muhammed, doktorun yetersizliği durumunda bu işe kalkışana diyet cezasına hükmetmiştir. "*Daha önce tabiplik*

¹¹⁴ Meryem, 19/7-9; Hud, 11/71-73.

¹¹⁵ Murteza Bedir, "Sünnet", *DİA*, Yıl: 2010, c. XXXVIII, 150.

¹¹⁶ İlyas Çelebi, "Sünnet", *DİA*, Yıl: 2010, c. XXXVIII, 153.

¹¹⁷ Sariçam, 324-325

¹¹⁸ Mehmet Azimli, *Cahiliyye'yi Farklı Okumak*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, 136; Mace, Tıp, 14.

¹¹⁹ Mace, Tıp, 12.

¹²⁰ Mace, Tıp, 40

bilgisi olmadığı halde tedavi işine girişen (ve hastaya zarar veren) kimse zâmindır (yani diyetle mükelleftir)”.¹²¹

Tarih boyunca da İslam dünyasında bu isimde oldukça geniş bir literatür oluşmuştur. Şunu da belirtmek gerekir ki, Tıbb-ı Nebevi külliyyatının Müslümanlar arasında oluşması tıp araştırmalarını teşvik etmiştir. Bu sayede Müslüman ilim adamları dünyaya tıp konusunda oldukça zengin bir miras bırakmışlardır.¹²²

Hz. Muhammed, yaşadığı toplumun kültürünü bilen ve onunla yaşayan aynı zamanda vahiy alan bir insandır. İçinde yaşadığı toplumsal şartları en iyi şekilde değerlendiren ve aldığı vahiy neticesinde de hem kendi dönemindeki hem de gelecekte yaşayan insanlara evrensel bakış açısı kazandırmış birisidir.¹²³ O'nun yaşam şeklinin tamamı bu yönde olmuştur.¹²⁴ Dolayısıyla tıp ve sağlık konusundaki tavsiyeleri de aynı gidişatta kendisini göstermiştir. O'nun, sağlıkla ilgili uygulamalarına bakıldığı zaman ilk olarak mevcut hastalık için ne gibi bir tedavi yapılması gerektiği tespit edilip uygulandığı ikinci olarak da tedaviden sonra Allah'tan yardım istediği ve haram olan maddelerle tedaviyi yasakladığı¹²⁵ anlaşılmaktadır. Uğursuzluk gibi bir şeye inanmadığı ve bu inancı reddettiği de anlaşılmaktadır.¹²⁶ *“Uğursuzluk (telakkisi âdet olarak), evde, kadında ve at da hâsıl olur.”¹²⁷* Hz. Muhammed, en başta sağlığın temeli olduğu için insanların temizliğine dikkat etmelerini istemiş olup sahabeyi de en ufak bir ihmalde bile uyarmıştır. Saçlarında bit olan Kab b. Ucre'yi temizlenmesi için tembih etmiştir.¹²⁸

Hz. Muhammed, hastaya iyi gelmeyecek ilacın kullanımında ısrarcı olunmaması gerektiğini de belirtmiştir. O, ölümünden önce geçirdiği ağır rahatsızlık nedeniyle ilaç kullanmaktaydı. İlacı içmek istemeyince Hz. Aişe hastalığından ötürü istemediğini

¹²¹ Mace, Tıp, 16.

¹²² Fazlurrahman, *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, Çev: Adnan Bülent Baloğlu, Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1997, 76.

¹²³ Orhan Yılmaz, “Tıbbı Nebevi Bu Konudaki Bazı Hadislerin Değerlendirilmesi”, *Bozok University Journal of Faculty of Theology*, 6 (2), 2017,108.

¹²⁴ H. Musa Bağcı, *Beşer Olarak Hz. Muhammed*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010, 19-20.

¹²⁵ Mace, Tıp, 27; Tirmizi, Tıp, 8.

¹²⁶ Müslim, Selam, 34.

¹²⁷ Müslim, Selam, 34; Uğursuzlukla ilgili hadisi Ebu Hureyre nakletmiştir. Bu nakle Hz. Aişe, itiraz etmiştir. Hadisin aslında başının o şekilde olmadığını belirtmiştir. *“Ebu Hureyre iyi ezberlememiş, o girdiğinde Rasulullah (s) ‘Allah, Yahudileri kahretsin, şöyle derler: Uğursuzluk şu üç şeydedir; evde, kadında ve atta’ buyurmuştu; ama o hadisin başını işitememiş, sadece sonunu duymuştur.”* Geniş bilgi için bkz. Bedruddin ez-Zerkeşi, *Hz. Aişe'nin Sahabeye Yöneltiltiği Eleştiriler*, Yayına Hazırlayan: Bünyamin Erul, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2000, 75; Mace, Tıp, 43.

¹²⁸ Buhari, Tıp, 16.

düşünerek bu konuda ısrarcı olmuştur. Hz. Muhammed’de kendisine gelince yapılanın yanlış olduğunu söylemiştir.¹²⁹

Hz. Muhammed, insanlara her zaman sağlıklı olmayı ve hastalık durumunda rahatsızlığın çözümüne bakmalarını istemiştir. *“Allah, indirdiği derde muhakkak şifasını da indirmiştir.”*¹³⁰ Bu hadise göre Müslüman bir kimse hastalandığı zaman onun tedavisini aramakla yükümlüdür. Sahabenin tedavi olmanın cevazı hakkındaki soruya, *“Bunlar (da) Allah’ın kaderindedir”*¹³¹ diye cevap vermiştir. Hadisten de anlaşılabilceği gibi İslam’ın kader anlayışı her şeyi körü körüne değil, gerekli tedbirleri alarak beklemektir.¹³²

Hz. Muhammed, hastanın yemesi ve içmesi konusunda oldukça hassas davranmıştır. Hastanın yemesi ve içmesi durumunda zarar göreceğini düşündüğünde onun beslenmesini düzenlemiştir. Hz. Ali, yaralı iken iyileşme döneminde ona bazı yiyecekleri yasaklamış bazılarını yemesine ise izin vermiştir.¹³³ Eğer hastanın beslemesinde herhangi bir zarar olmayacaksa onu da yedirilip içirilmesine izin vermiştir. *“Birinizin hastası bir şey yemeyi çok arzuladığı zaman hastasına (ondan) yedirsın”*.¹³⁴

Hz. Muhammed döneminde sağlık hizmetleri konusunda kadın erkek ayrımı yapılmamıştır.¹³⁵ Bayan sahabelerden biri şöyle demiştir; *“Biz Rasullullah (s)’ın beraberinde gazveye giderdik. Gazilere su taşıyıp sularlık ve onların hizmetlerini görürdük. Bir de harp sahasındaki şehitleri ve yaralıları toplayıp Medine’ye naklederdik.”*¹³⁶ Anlatılan bu olaya göre Asr-ı Saâdet’teki toplum içerisinde kadınların da sağlık hizmeti içerisinde oldukları ve bunun yanı sıra kadınların, erkekleri tedavi etmesinde bir mahsur görülmediği de anlaşılmaktadır. Hz. Muhammed döneminde kadınların sağlık hizmeti verdiği alanlar daha çok ebelik, doğum yardımı, hamilelik ve doğum sonrası bakım, günlük yaralanmaların ve bazı hastalıkların

¹²⁹ Müslim, Selam, 27.

¹³⁰ Buhari, Tıp, 1; Mace, Tıp, 1.

¹³¹ Tirmizi, Tıp, 20.

¹³² Mace, Tıp, 1; Mace, Tıp, 4; Tirmizi, Tıp, 2.

¹³³ Tirmizi, Tıp, 1; Mace, Tıp, 3.

¹³⁴ Mace, Tıp, 1; Tirmizi, Tıp, 4.

¹³⁵ Hamidullah, s. 668.

¹³⁶ Buhari, Tıp, 2.

tedavisi, diyet uygulamaları, günlük bakım, bademcik rahatsızlıklarının çeşitli tedavi yöntemleri, cinsel terbiye şeklinde olmuştur.¹³⁷

Hz. Muhammed, maddi şifa için balı manevi şifa için ise Kur'ân okumalarını ve namaz kılmayı söylemiştir.¹³⁸ Ayrıca insanlara üç şeyde şifa olduğunu da vurgulamıştır. Bunlar bal şerbeti, hacamat ve o dönemin şartlarında bütün dünyada uygulanan cerrahi yöntemlerin eskisi olarak tanımlayabileceğimiz dağlama yapmak. *“Şifa üç şeydedir: Bal şerbeti içmekte, kan alma aleti vurmakta ve ateşle dağlamakta. Fakat ben ümmetimi ateşle dağlamaktan nehyederim.”*¹³⁹

Hacamat, kelimenin kökeni emmek anlamındadır. Vücudun kan almak istenilen yerine çeşitli yöntemlerle müdahaleler yapılır ve birikmiş olan pis kanın insan bedeninden atılması sağlanır. Ancak hacamat tedavisi her hastalık durumunda yapılabilecek bir tedavi yöntemi değildir. Bütün tedaviler nasıl ki hastalığın gerektirdiği şekilde uygulanıyorsa hacamat için aynı şey geçerlidir.¹⁴⁰ Eski çağdan itibaren uygulanan ve günümüzde de halen uygulanmaya devam eden bir tedavi yöntemidir.¹⁴¹

Mezopotamya bölgesindeki medeniyetlerde olduğu gibi Arap yarımadasında da bu yöntem yaygındı. Bu yüzden Hz. Muhammed'in kendi toplumunda yaygın olan hacamatla tedavi olmayı benimsemesi doğaldır.¹⁴² Hadis kitaplarında konu ile ilgili bölümlere bakıldığında Hz. Muhammed'in hacamatı özellikle tavsiye ettiği¹⁴³ seferde¹⁴⁴ ve ihramlı iken baş ağrısı dolayısıyla başına¹⁴⁵ ayrıca ahdayn ve iki omuz arası ile ayağına yaptırdığı,¹⁴⁶

¹³⁷ Levent Öztürk, *İslam Tıp Tarihi Üzerine İncelemeler*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2013, 122; Hz. Muhammed'in savaflara katılan hanım sahabelere ganimetten pay verdiği rivayetlere yansımıştır. Örneğin Hz. Muhammed'in, Hayber savaflına katılan hanım sahabelere hediyeler verdiği kadın sahabeler şunlardır: Salt el Giffariyye, Ümmü Sinan el-Eslemiyye, ÜmmüUmâre, Ümmü'l-Alâ. Geniş bilgi için bkz. Levent Öztürk, *İslam Tıp Tarihi Üzerine İncelemeler*, 113

¹³⁸ Mace, Tıp, 7-10.

¹³⁹ Buhari, Tıp, 3; Mace, Tıp, 9; Tirmizi, Tıp, 11.

¹⁴⁰ Abdullah Köşe, "Hacamat", *DİA*, 1996, c. VI, 422.

¹⁴¹ Erdoğan Köycü, "Peygamberimiz Hz. Muhammed'in (sav) İnsan Sağlığının Korunmasında Tavsiye Ettiği Modern Tıpta da Uygulanabilecek Bazı Tedavi Yöntemleri", *Adana 2015 Uluslararası İslam ve Tıp Kongresi*, Adana 2015, 116.

¹⁴² Elnura Azizova, "İlk Dönem İslam Toplumu Sağlık Sektöründe Hacamatçılık", *Bakü İlahiyat Fakültesi Elmi Mecmuası*, 15, Nisan 2011, 151.

¹⁴³ Buhari, Tıp, 13; Mace, Tıp, 20.

¹⁴⁴ Buhari, Tıp, 11.

¹⁴⁵ Buhari, Tıp, 15; Mace, Tıp, 21; Tirmizi, Tıp, 12.

¹⁴⁶ Mace, Tıp, 21.

hacamat işlemini gerçekleştirene ücretini ödediği,¹⁴⁷ vücudun nerelerine uygulanacağına dair pek çok bilgi bulunmaktadır.¹⁴⁸

Hacamat tedavisi olanın başka bir tedaviye olmasının mahsuru olmadığı da hadislerde belirtilmiştir.¹⁴⁹ Hz. Muhammed'in sünnetinde hacamatın kanın fazlalaşmasının önüne geçilmesi için her ayın on yedi veya on dokuz veya yirmi birinci günlerinde yapılması özellikle istenilmektedir.¹⁵⁰ İslam dünyasında doktorlarda hem Hz. Muhammed'den hem de dünyanın gelişmiş uygarlıklarından gördükleri bu tedavi yöntemini hastalığa yakalanmadan önce önlem alma çalışması diyebileceğimiz koruyucu hekimlik geleneği çerçevesinde de geliştirmişlerdir.¹⁵¹

Dağlama ise bu dönemde en sık kullanılan tedavi yöntemlerindedir. Arapça karşılığı "keyy" dir. Genel olarak ateşle, külle ve çürümüş kemikle yapılır.¹⁵² Hz. Muhammed'in dağlama tedavisi ile ilgili üç ayrı tedavi tavsiyesi vardır. Birincisi kendisinin dağlamayı sahabeye yasaklamasıdır. Konu ile ilgili diğer rivayette ise hadisin son kısmında "Ama ben dağlamak tedavisini sevmiyorum"¹⁵³ ifadesi yer almaktadır. Bu hadisten de anlaşılması gerekenin kendisinin dağlama tedavisini tercih etmemesidir. Çünkü dağlama yasaklayıcı herhangi bir tavır ya da ifade söz konusu değildir. Diğer bir rivayette Hz. Muhammed'in bizzat kendisinin Sad b. Muaz'ı dağlama yaptığı hatta ilk dağlamadan sonuç alamayınca ikinci kez aynı işlemi tekrarladığı anlatılmaktadır.¹⁵⁴ Bu iki hadis göz önünde bulundurulunca Hz. Muhammed'in gerekmediği müddetçe dağlama tedavisini tavsiye etmediği ancak zorunlu durumlarda yapılmasına izin verdiği hatta bizzat kendisinin bu tedaviyi başkalarına uyguladığı anlaşılmaktadır.¹⁵⁵

Hz. Muhammed, döneminde yapılan bir tedavi yöntemi de kanamalı yaralanmalar için uygulanan hasır ya da bir kumaş parçası ile kanayan yere baskı yaparak kanı durdurmaktadır.

¹⁴⁷ Müslim, Selam, 26.

¹⁴⁸ Mahmud Rıdvanoğlu, "Hacamat", *DİA*, 1996, c. XIV, 423; Buhari, Tıp, 14.

¹⁴⁹ Mace, Tıp, 20.

¹⁵⁰ Mace, Tıp, 22.

¹⁵¹ Necmettin Şeker, "Hz. Muhammed'in Hadislerinde Koruyucu Hekimlik: Hacamat Örneği", *Kahraman Maraş Sütçü İmam İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21, 2013, 158.

¹⁵² İlyas Uçar, "Hz. Muhammed zamanında Medine'de Ortaya Çıkan Hastalıklar ve Tedavi Yöntemleri", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Eylül/2017, 4(8), 204.

¹⁵³ Buhari, Tıp, 4; Müslim, Selam, 26; Mace, Tıp, 23.

¹⁵⁴ Müslim, Selam, 26; Mace, Tıp, 24.

¹⁵⁵ Mustafa Çetin, "Kuran'da Şifa Kavramı", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir 1992, c.VII, 78; Tirmizi, Tıp, 11.

Yarayı dezenfekte etmek için ise su kullanılmıştır. Yaraya basılarak tampon görevi yapacak olan kül, kumaş ya da hasır parçası yakılarak elde edilmektedir. Hz. Muhammed'in bizzat kendisine yaralarını temizlemek için Uhud savaşından sonra Hz. Ali tarafından kalkanla su taşınmıştır. Hz. Fatma'da yaralarına tampon tedavisi yapmak için hasır yakarak kül elde etmiş ve bunu O'nun yaralarının üzerine koyarak kanamayı durdurmuştur.¹⁵⁶

Hz. Muhammed, bazen bir tedavi yöntemi tavsiye etmiş ve onun uygulamasını istemiştir. Sahabeden birisinin karnı ağrıyaya başlayınca ona bal içmesini söylemiştir. Sahabe, O'nun yanına gelip tedavinin işe yaradığını söyleyince hastalığın ve kullanılan yöntemin etkisini bildiğinden dolayı aynı tedaviye devam etmesini söylemiş ve olumlu sonuç almıştır. *"Allah doğru söyledi, fakat kardeşinin karnı yalan söylemiştir. Haydi, ona yine bal şerbeti içir."*¹⁵⁷ Bu hadiste hastanın tedaviyi tam olarak uygulamadığı için veya hastanın vücudunun tedaviyi tam olarak kabul etmemesinden ötürü tedavide aksama olduğu ve bu durumun da Hz. Muhammed tarafından bizzat düzeltildiği anlaşılmaktadır.

Tıbb-ı Nebevi ile ilgili son zamanlardaki en popüler tartışma konularından birisi de deve idrarı içmekle ilgili olanıdır. Bu hadisteki temel tartışma noktası idrarla tedavi olup olmayacağı konusudur. Medine'ye bir gurup gelir ve sıcaktan aşırı derecede rahatsızlanırlar. Bunun üzerine Hz. Muhammed de onlara zekâtlık develerin sütlerini ve sidiklerini içmelerini söyler. Onlarda bunu uygularlar ve sağlıklarına kavuşurlar.¹⁵⁸ Aynı hadisin başka bir rivayetinde ise sadece *"Develerin sütlerini içiniz"*¹⁵⁹ şeklindedir. Yani hadiste develerin idrarının içilmesi kısmı bulunmamaktadır. Ayrıca Hz. Muhammed'in deve idrarının içirilmesi hakkında tavsiyede bulunduğu hadis ilmi açısından da şüphelidir.¹⁶⁰ Ancak bu hadiste hem deve sütü hem de idrarının tedavi amaçlı olarak birlikte zikredildiği doğru kabul edilse bile bu durumun ancak dönemin şartları içerisinde değerlendirmek daha doğru olacaktır.

¹⁵⁶ Buhari, Tıp, 27; Mace, Tıp, 15; Tirmizi, Tıp, 32.

¹⁵⁷ Buhari, Tıp, 4; Müslim, Selam, 31; Tirmizi, Tıp, 29.

¹⁵⁸ Buhari, Tıp, 6.

¹⁵⁹ Buhari, Tıp, 5; Mace, Tıp, 30; Tirmizi, Tıp, 6.

¹⁶⁰ Veli Atmaca, "Hadislerde Geçen Şifalı Yöntemler ve İlaç Adları", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, IX(1), 2011, 73-74.

Hz. Muhammed, şifalı bitkilerden çörek otunu da tavsiye etmiştir. Hatta bu bitkinin nasıl kullanılacağına dair karışım tavsiyesi vermiştir.¹⁶¹ “Şüphesiz şu kara tane, samdan başka her hastalığa şifadır. Sahabe sam nedir? Dedim. O: Ölümdür, dedi”.¹⁶² Dönemi itibariyle Hz. Muhammed’in tavsiye ettiği diğer bir şifalı yiyecek ise telbine bulamacıdır. Telbine bulamacı içerisine un veya kepekten yapılan bazen de içerisine bal ilave edilen bir yiyecektir.¹⁶³ “Şüphesiz telbine bulamacı hastanın gönlüne rahat verir, bir kısmı hüznün ve kederi de iyileştirir.”¹⁶⁴ Ayrıca bu yiyecek hakkında insanlar uyarılmış ve kullanılması ısrarla tavsiye edilmiştir. “O, hasta tarafından sevilmez, (fakat hastalığı için) faydalıdır.”¹⁶⁵ Hz. Muhammed, saût denilen bir burun ilacı kullanmıştır.¹⁶⁶

Hz. Muhammed, bir tür boğaz iltihabı diyebileceğimiz hastalık için udi hindi bitkisinin nasıl kullanılması gerektiğini söyleyerek toplum içerisinde yanlış bilinen bir tedavi yöntemine alternatif geliştirmiştir. “Niçin boğaz hastalığına böyle bir tedavi uygulamak suretiyle çocuklarımızın boğazını elle sıkıştırıp acıtıyorsunuz? Şu el-Ûdu'l-Hindî'yi kullanmaya devam ediniz. Çünkü bu hind çubuğunda yedi türlü şifa vardır. Zâtu'l'cenb hastalığının şifası da ondadır. O (uzre denilen boğaz)hastalığı için buruna çekilir. Zâtu'l'cenb hastalığı için (su ile) hastaya ağızdan verilip içirilir.”¹⁶⁷

O dönemde kullanılan ve Hz. Muhammed’in tedavi amaçlı tavsiye ettiği bir şifalı bitki de yer mantarıdır. Yer mantarı suyunun göz hastalıklarına iyi geldiği belirtilmektedir. “Yer mantarı, kudret helvası (gibi Allah’ın külfetsiz nimetleri) nevinden bir rızıktır. Suyu da göz ağrısına şifadır.”¹⁶⁸ Hadislerde geçen ve karın ağrısı için kullanılan bitki ise sena otudur.¹⁶⁹

Hz. Muhammed, humma hastalığının ateşten dolayı verdiği eziyeti cehennem ateşine benzetmiş ve onun su ile serinletilmesini söylemiştir ve bu hastalığa karşı dua öğretmiştir.¹⁷⁰ Günümüzde de bir kişinin ateşi normalin üzerine çıktığı zaman yapılan ilk uygulamalardan

¹⁶¹Mace, Tıp, 6.

¹⁶² Buhari, Tıp, 7; Müslim, Selam, 29; Tirmizi, Tıp, 5.

¹⁶³ Atmaca, “Hadislerde Geçen Şifalı Yöntemler ve İlaç Adları”, 88.

¹⁶⁴ Buhari, Tıp, 8; Müslim, Selam, 30; Mace, Tıp, 5; Tirmizi, Tıp, 3.

¹⁶⁵ Buhari, Tıp, 8.

¹⁶⁶ Buhari, Tıp, 9.

¹⁶⁷ Buhari, Tıp, 21; Mace, Tıp, 17; Tirmizi, Tıp, 26.

¹⁶⁸ Buhari, Tıp, 20; Tirmizi, Tıp, 21.

¹⁶⁹ Tirmizi, Tıp, 29

¹⁷⁰ Mace, Tıp, 37

birisi vücudu su ile serinleterek ateşin düşmesini sağlamaktır. Bu işlemin kaç gün boyunca günde kaç defa yapılacağını da tarif etmiştir.¹⁷¹ *“Humma cehennemın kaynamasındandır (yani o nev’inden bir hararettir). Sizler o harareti su ile söndürünüz.”*¹⁷²

Hız. Muhammed, bulaşıcı hastalıklara karşı önlem alınmasını istemiştir. Ayrıca İslam’ın batıl kabul ettiği şeylerin benimsenmemesi gerektiğini de belirtmiştir. Hadislerde geçen bulaşıcı hastalıkların ilki Kitab-ı Mukaddes’te de sıkça vurgulanan bulaşıcı bir cilt hastalığı olan cüzzamdır. Bu konuda titiz olan Hız. Muhammed, cüzzamlı olan birisi Müslüman olmak isteyince onun beyanını kabul etmiş ve halkın içerisine sokmamıştır.¹⁷³ *“Hastalığın (sahibinden başkasına) sirayeti yoktur, eşyada uğursuzluk yoktur. Ükey ve baykuş (tesiri ve kötülüğü) da yoktur. Safer ayında uğursuzluk yoktur. (Bunlar cahiliye hurafeleridir.) Fakat (ey mümin) sen cüzzamlıdan, aslandan kaçır gibi kaç.”*¹⁷⁴ Bu hadiste Hız. Muhammed’in hastalıkların kaynağının ne olduğuna dair akılcı yaklaşımı göz önüne serilmektedir. Hız. Muhammed tarafından bizzat hastalığın sebebinin ya da iyi şeylerin uğur ya da uğursuzlukla alakalı olarak değil mantıklı bir yorumunun geliştirilmesi istenilmektedir. Bu hastalıkla ilgili olarak hadislerde Hız. Muhammed’in cüzzam hastalığına yakalanan bir kişi ile fiziksel temas kurduğu rivayet edilmektedir.¹⁷⁵ Ancak burada büyük olasılıkla kişide hastalığın bulaşıcı olma özelliğini kaybetmesinden dolayı Rasulullah’ın bu eylemi gerçekleştirmiş olduğunu düşünmenin yerinde olacağı kanaatindeyiz.

Hadislerde zikredilen ikinci bulaşıcı hastalık ise vebadır. Taun kelimesi sözlükte yaralamak, ayıpları kusurları görmek anlamındadır. Taun kelimesinin diğer bir karşılığı da bulaşır yayılan bütün hastalıklardır. Ancak bazı İslam âlimlerine göre taun, vebanın bir türüdür. İlkçağdan günümüze kadar veba salgınları olmuştur. Bunlardan en önemlilerinden birisi de milâdî 541 yılında başlayan ve Jüstinyen vebasıdır. VIII. yüzyılın ortalarına kadar

¹⁷¹Tirmizi, Tıp, 31

¹⁷²Buhari, Tıp, 28; Müslim, Selam, 26; Mace, Tıp, 17; Tirmizi, Tıp, 24.

¹⁷³Müslim, Selam, 36.

¹⁷⁴Buhari, Tıp, 19; Müslim, Selam, 33; Aynı hadisin diğer rivayeti Bedevi bir Arap Hız. Muhammed; *“Benim develerime ne oluyor ki, onlar kumda ceylanlar sağlıklı oluyorlar. Derken uyuz deve gelip aralarına girer de onları uyuz ediyor”* diye itiraz eder. Hız. Muhammed’de aynı kişiye; *“Öyle ise ilk uyuz deveye bu hastalığı kim sirayet ettirdi?”* diye cevap verir. Burada da anlaşılacağı üzere Hız. Muhammed, hastalığı bulaştıran devenin de hastalanmasının temel sebebinin de insanların ihmalden kaynaklandığını vurgulamıştır. Bkz. Buhari, Tıp, 25; Aynı konu ile ilgili hadislerle ilgili senet tenkidi de yapılmıştır. Geniş bilgi için bkz. Salih Kesgin, *“(Hastalıkta) Bulaşık Yoktur”* Hadisinin İsnad ve Metin Açısından Tahlihi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014/2, XIII (26), 83-120; Mace, Tıp, 43.

¹⁷⁵Mace, Tıp, 44

aralıklarla süren veba İslâm'ın doğduğu ve yayıldığı toprakları da etkilemiştir.¹⁷⁶ Kendi topraklarında da görülen bu hastalık için Hz. Muhammed, günümüzdeki karantina uygulamasının gerçekleştirilmesini istemiştir. *“Sizler bir yerde taun hastalığının çıktığını işittiğiniz zaman, o taunlu yere girmeyiniz. Taun sizin bulunduğunuz yerde meydana gelirse, sakın sizler oradan çıkmayınız buyurdu.”*¹⁷⁷ Ayrıca konu ile ilgili belirtilmesi gereken diğer bir husus da taun olan kimsenin bulunduğu yerden çıkmaması durumunda kendisinin şehit sayılacağıdır.

Hz. Muhammed, veba hastası olanın yerinde kalarak dolaşmamasının insanlara bu hastalığı bulaştırmama gayesine yönelik olacaktır. Günümüzde son dönemde ortaya çıkan Corona Virüs salgınında da aynı önlemler uygulanmaktadır. Karantina uygulaması salgın özelliği olan her hastalık için modern dünyada tavizsiz bir şekilde hayata geçirilmiştir. Bazı doğu bloku ülkelerinde corona hastalığı tespit edilen evlerin kapılarına kaynak yapıldığı da haberlere yansımıştır.

Karantina uygulaması konusunda Hz. Muhammed'in bu kadar hassas olma nedeni İslam'a göre insanların hayatını korumanın kutsal olmasıdır. Bu yüzden hasta olan kişi de yerini terk etmeyerek bu amacını belli etmektedir. Yani veba hastası olan kişi ya tedavi olup topluma karışacak ya da tedavi sürecini bekleyecektir. Hz. Muhammed, veba hastası olan birisinin karantina uygulaması esnasında sabır göstermesi durumunda İslam'ın en büyük makamlarından birisi olan şehitlik ecri ile ödüllendirileceğini belirtmiştir. *“Şüphesiz taun öyle bir azaptır ki, Allah onu dileyeceği kimseler üzerine gönderir. Neticede Allah taunu müminler için bir rahmet kılmıştır. Bir yerde taun meydana çıkar da orada bulunan her hangi bir kul sabrederek, sevap umarak ve bu taun yalnız Allah'ın takdir edip yazdığı kimselere isabet eder olduğunu bilir ve bu kanaati besleyerek bulunduğu beldede eğlenirse, muhakkak Allah ona şehit ecrine benzer sevap takdir buyurur.”*¹⁷⁸ Tıbb-ı Nebevide sebebini açıkladığımız nedenden ötürü veba hastalığından ölen kişi de şehit sayılmıştır. *“Taun, (kendisi yüzünden ölen) her Müslüman için şehitlik (sebebi)dir.”*¹⁷⁹

¹⁷⁶ Nükhet Varlık, “Tâun”, *DİA*, 2011, c. XL, 175.

¹⁷⁷ Buhari, Tıp, 30; Müslim, Selam, 32.

¹⁷⁸ Buhari, Tıp, 31.

¹⁷⁹ Buhari, Tıp, 30.

Hz. Ömer döneminde de karantina uygulaması yapılmıştır. Şam'a fetih girişimi yapıldığı zaman Hz. Ömer orada salgın hastalığın baş gösterdiğini öğrendiği zaman hem ensarla hem de muhacirle şehre girip girmeme konusunda ayrı ayrı istişare etmiştir. Sahabe bu konuda ihtilafa düşmüştür. Hz.Ömer'e, Hz. Muhammed'in bu konuda uygulaması hatırlatılınca Şam'ı almaktan geçici olarak vazgeçmiştir.¹⁸⁰ Orada bulunan insanlardan kendisini Allah'ın kaderinden kaçmakla suçlayanlara da güzel bir benzetme ile cevap vermiştir. *"Allah'ın kaderinden yine Allah'ın kaderine kaçıyoruz."*¹⁸¹ Hz. Ömer burada kader anlayışına temas etmiş ve tedbirli olmanın gerekliliğinden bahsederek tedbirli davranmanın Allah'ın kaderine uygun bir davranış olduğunu belirtmiştir. Zaten tedaviye teşvik konusunda Hz. Muhammed'in tavrı da aynıdır. Kendisine, hastalarına rukye, perhiz ve ilaçla tedavi yapılmasını doğru olup olmadığı sorulduğu zaman *"onlar da Allah'ın kaderindedir"* demiştir.¹⁸²

İnsan hangi dine ya da inanç sistemine mensup olursa olsun zor durumda kaldığı zaman kendi inancına uygun olarak sığınma ihtiyacı hisseder. Bunun sonucu dua ederek ilahi güç olarak kabul ettiği varlıktan yardım ister.¹⁸³ Hz. Muhammed döneminden günümüze değin gelen ve günümüzde ise zaman zaman yanlış anlaşılmış bir tedavi pratiği de dua eylemi olan rukyedir.

Rukye, kelime anlamı olarak "yukarı çıkmak, okuyup üfleyerek tedavi etme" manalarına gelir. Terim olarak ise şifa veya korunma amacıyla Kur'ân'dan bir bölümü, ilahi isim ve sıfatları yahut bir duayı okuyup üflemek anlamındadır.¹⁸⁴ Rukye cahiliye döneminde de uygulanan bir tedavi yöntemi idi. Hastalıklara karşı tedbir almak isteyen müşrikler hastalıktan kurtulmak için onlara rukye yapanlara müracaat ederlerdi. ¹⁸⁵ Bu yüzden Hz. Muhammed toplum hayatında önemli bir yeri olan¹⁸⁶ kâhinlerle ilgili iş ve eylemleri yasaklamıştır.¹⁸⁷

¹⁸⁰ Mehmet Azimli, *Dört Halifeyi Farklı Okumak-2 Hz. Ömer*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012 141.

¹⁸¹ Buhari, Tıp, 30; Müslim, Selam, 32.

¹⁸² Tirmizi, 20.

¹⁸³ Ahmet Albayrak, "Dindarlık Tipleri Açısından Dua Formları", Marife, 7(2), Güz 2007, 90.

¹⁸⁴ İlyas Çelebi, "Rukye", *DİA*, 2008, c. XXXV, 2019.

¹⁸⁵ Veli Atmaca, *Hadislerde Rukye Hz. Muhammed ve Sahabenin Uygulamaları Işığında Şifa Hadisleri*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2010, 42.

¹⁸⁶ İlyas Çelebi, "Kâhin", *DİA*, 2001, c. XXIV, 171.

¹⁸⁷ Ömer Faruk Harman, "Kahin", 2001, c. XXIV, 170; Buhari, Tıp, 46; Müslim, Selam, 35; Tirmizi, Tıp, 22.

Cahiliye dönemindeki insanlar hastalıklardan korunma yollarının sihir, büyü ve uğursuzluk olduğu inancına sahiptiler. Buna göre İslam öncesinde Araplar başlarına gelmesinden korktukları muhtelif hastalıklar, cin ve şeytan bulaşması ile yaşamlarına dair sayabileceğimiz pek çok olumsuzluk için kendilerini korumaya almak üzere sözlü okumalara ve yazılı ibarelere büyük önem vermişlerdir. Hz. Muhammed, bu yüzden uğursuzluk diye bir şeyin olmadığını bildirmiş olup insanlara güzel söz söyleminin daha güzel olduğunu söylemiştir.¹⁸⁸

Hz. Muhammed dönemi öncesinden itibaren insanlara Allah'tan şifa isteme anlamına gelen rukye, İslamiyet'ten önce insanların putlara şifa isteme amacıyla yaptığı dua olarak karşımıza çıkmaktadır. Hz. Muhammed'in geldiği ortamda bir tedavi yöntemi olarak yaygın olan rukye, insanların putlardan şifa istemek için yaptıkları bir eylemdi. O'da, toplum içerisinde mevcut olan bu yapıyı komple silip atmaya yerine onu ıslah etmeyi seçmiştir. Hz. Muhammed, bu yüzden rukye yapmayı ilk önce yasaklamış daha sonra kurallarına uygun olması şartıyla ve rukye yapanın kadın ya da erkek olmasına bakmaksızın izin vermiştir.¹⁸⁹ *"Rukyelerinizi bana arz ediniz, rukye yapmada şirk olmadığı müddetçe rukyelerde be's yoktur."*¹⁹⁰ Rukyeleri putlara ve şirk unsuru olan başka şeylere yapmak yerine şifanın kaynağı olan Allah'a yapılmasını istemiştir.¹⁹¹ Bu sayede hem toplumu şirke ait olan bir uygulamadan uzaklaştırmış hem de İslam'ın tevhit inancı anlayışına ters düşmemiştir.¹⁹² Hz. Muhammed'in bizzat kendisi de rukyeyi bu şekilde uygulamıştır. *"Peygamber ailesinden birini Allah'a duası yapardı, sağ eliyle ona mesh eder şu duayı okurdu: "Ya Allah, ey insanların Rabbi! Şu hastalığı gider, ona şifa ihsan eyle. Çünkü şifa verici ancak Sensin! Sen'in şifandan başka hiçbir şifa yoktur. (Ya Rabb, bu hastaya) öyle şifa ver ki, hasta üzerinde hiçbir hastalık izi bırakmasın."*¹⁹³ Bu hadiste dikkat edilecek ilk şey O'nun hastaya dokunarak şifa istemesi, ikinci şey şifayı sadece Allah'tan dilemesidir. Hz. Muhammed'in tükürüğü ve toprak ile rukye yapıp şifa

¹⁸⁸ Veli Atmaca, "Hadisler Çerçevesinde Cahiliyyede Majik Tedavi Geleneğinin Kavramsal Boyutu", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, X (1), Ocak-Haziran 2010, 10; Buhari, Tıp, 43.

¹⁸⁹ Müslim, Selam, 21.

¹⁹⁰ Müslim, Selam, 22.

¹⁹¹ Müslim, Selam, 19.

¹⁹² Veli Atmaca, "Hadisler Çerçevesinde Tıbb-ı Nebevî'nin İnanç Boyutu Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, X (2), 2011, 37.

¹⁹³ Buhari, Tıp, 38; Müslim, Selam, 19.

istediği hadis kitaplarında vardır. *“Allah’ın ismiyle (şifa dilerim). Şu bizim yurdumuzun toprağı ve bazımızın tükürüğüdür. Bunlardan Rabbimizin izniyle hastamıza şifadır.”*¹⁹⁴

Hz. Muhammed, hadislere göre kendi ellerine okuyup sonra onu yüzüne sürerek mesh etmiştir.¹⁹⁵ Hz. Aişe’den aktarılan bir hadise göre Hz. Muhammed zehirli hayvan sokması vakalarına, sivilceye karşı ve sarılık hastalığına karşı rukye ile tedaviye ruhsat vermiştir.¹⁹⁶ Hz. Muhammed, kişinin kendi kendisine okuyup ellerine üfleyerek rukye yapmasını da söylemiştir.¹⁹⁷

Sahabeden bir kısmı oba olarak nitelenen yere varmışlar ve ilgi görememişlerdir. Daha sonra kabile reisini zehirli bir hayvan sokması sonucu müşkil bir duruma düşmesiyle tedaviye ihtiyacı olmuştur. Kabile üyelerinden birkaç kişi sahabenin yanına gelerek rukye yapabilen bir kişinin olup olmadığını sormuşlardır. Bu istek karşısında kabilenin sahabeye olan önceki tavrı nedeniyle reddedilmiştir. Ancak kabilenin koyun sürüsü vermesi karşılığında onlarda Fatıha suresi ile rukye yapmışlardır. Konu Hz. Muhammed’e aktarıldığı zaman bu işleme onay vermiştir.¹⁹⁸ Hz. Muhammed, rukye yapılmasına karşılık ücret alınmasına izin vermiştir. *“Karşılığında ücret aldığınız vazifelerin en haklı olanı, Allah’ın Kitabı mukabilindeki ücrettir.”*¹⁹⁹ Hz. Muhammed, kadının erkeğe rukye yapmasına cevaz vermiştir. Çünkü kendisine hasta olduğu dönemde Hz. Aişe tarafından muavizeteyn sureleri okunarak rukye yapılmıştır.²⁰⁰

Rukye yapılması konusunda rahatsızlıklara sebep olan bir nevi hastalığın kaynağı olarak ortaya çıkan sebeplerden birisi de nazardır. Kelime anlamı bakmak, görmek; düşünmek anlamında olan nazar kelimesi Türkçe’de beğenilen bir şeye kıskançlıkla bakmak ve zarar verecek şekilde onu etkilemek anlamına gelmektedir. Eski Mezopotamya medeniyetlerinde olduğu gibi Araplarda da yaygın olan bir inanış idi. Nazar inancının köklerinin tarihsel olarak ne zaman dayandığı bilinmemektedir.²⁰¹ Cahiliye Araplarının da

¹⁹⁴ Buhari, Tıp, 38; Müslim, Selam, 21; Mace, Tıp, 36.

¹⁹⁵ Buhari, Tıp, 32.

¹⁹⁶ Buhari, Tıp, 37; Müslim, Selam, 21; Mace, Tıp, 35.

¹⁹⁷ Mace, Tıp, 36

¹⁹⁸ Buhari, Tıp, 33.

¹⁹⁹ Buhari, Tıp, 34; Müslim, Selam, 24; Tirmizi, Tıp, 19.

²⁰⁰ Buhari, Tıp, 41; Müslim, Selam, 20; Mace, Tıp, 38; Tirmizi, Tıp, 16

²⁰¹ Salime Leyla Gürkan, “Nazar”, *DİA*, 2006, c. XXXII, 444.

hayatında diğer medeniyetlerde olduğu gibi önemli bir yeri vardır. Onların inancına göre bakışlar insanda kötü etkiler doğurmaktadır. Ayrıca Arap kültüründe bazı hayvanların nazar değmesi konusunda etkili oldukları düşünülüyordu.²⁰²

Hz. Muhammed göz değmesi için okunmasına cevaz vermiştir.²⁰³ Nazarlık takılmasını yasaklamıştır.²⁰⁴ Ayrıca kendisi kaderin değişmeyeceğini ancak değiştirecek bir şey olursa onunda nazar olduğunu ifade etmiştir. *“Göz değmesi sabit bir hakikattir. Eğer kaderin önüne geçen bir şey mevcut olsaydı, onun önüne göz değmesi geçerdi. Sizden yıkanılması istendiği zaman yıkanınız.”*²⁰⁵ Hz. Muhammed, nazarı önlemek için insanların başkasında iyi bir şey gördüklerinde onu kıskanmak yerine iyi niyetli şekilde dua etmelerini söylemiştir.²⁰⁶ Hadislerde göre kaderi hiçbir şeyin geçemeyeceği ancak geçecek bir şey olsaydı onun da nazar olacağı belirtilmiştir.²⁰⁷

Hadislerde şifalı olduğu bildirilen en önemli meyve ise hurmadır. Özellikle Medine’de yetişen hurmanın bir türü olan acve hurmasıdır.²⁰⁸ Sihre ve zehirlenmeye karşı iyi geldiği hadislerde belirtilmiştir. *“Her gün sabahları birkaç acve hurması yiyen kimseye, o gün geceye kadar zehir de, sihir de zarar veremez.”*²⁰⁹

Hz. Muhammed, zehirden örnek vererek intihar eden kişinin ebedi olarak cehennemde kalacağını söylemiştir. İslam düşüncesine göre insan hayatı kutsaldır ve savaş ya da idam cezası haricinde kişi kendisinin bile olsa hiç kimsenin canını alma hakkına sahip değildir. Bu yüzden hadislerde intihar kesin bir şekilde yasaklanmıştır. *“Her kim kendini bir dağdan atıp da kendi kendisini öldürürse, bu intihar eden kimse cehennem ateşi içinde ebedi ve daimi olarak kendisini yüksekten aşağıya bırakır olacaktır. Her kim zehir yudumlarda kendisini öldürürse, o kimse zehiri elinde, cehennem ateşi içinde ebedi ve daimi olarak zehiri içer olacaktır. Her kim kendisini bir demir*

²⁰² İlyas Çelebi, “Nazar”, *DİA*, 2006, c. XXXII, 444.

²⁰³ Buhari, Tıp, 35; Mace, Tıp, 34.

²⁰⁴ Mace, Tıp, 39; Tirmizi, Tıp, 14.

²⁰⁵ Müslim, Selam, 16; Tirmizi, Tıp, 17.

²⁰⁶ Mace, Tıp, 32.

²⁰⁷ Mace, Tıp, 33; Tirmizi, Tıp, 18.

²⁰⁸ Ayhan Tekineş, “Tıbb-ı Nebevî’de Hurma”, *Turkish Studies International For the Languages Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 3/5, Fall: 2008, 138.

²⁰⁹ Buhari, Tıp, 82; Mace, Tıp, 8; Tirmizi, Tıp, 21.

parçasıyla öldürürse, o da demiri elinde kendi karnına vurur ve yarar halde ebedi ve daimi surette cehennem ateşinde olacaktır.”²¹⁰

Hz. Muhammed, göz bakımı konusunda tavsiyelerde bulunmuş ve yarası olduğu zaman kına²¹¹ ile tedavi olmuştur. O dönemde Arap yarımadasında kullanımı oldukça yaygın olan sürmenin kullanılmasını hem istemiş hem de kendisi kullanmıştır.²¹² Özellikle ismid sürmesi diye bilinen sürmenin faydalarından bahsetmiştir. *“İsmid (denilen sürmeyi gözlerinize çekmeye) devam ediniz. Çünkü o, gözü temizleyip görme gücünü arttırır ve kirpikleri (besleyip) arttırır.”²¹³*

Ayrıca Hz. Muhammed, anne karnındaki çocuğun da yaşam hakkını savunmuş ve fıkhıta gurre denilen cezayı uygulamıştır.²¹⁴ Gurre kelimesi sözlükte çeşitli anlamlara gelmektedir. Fıkhıta iki anlamı vardır. Birincisi abdest sırasında yüzde yıkanması gereken yerlerin dışındaki yerleri yıkamaktır. İkinci anlamı ise düşürülen ceninden dolayı verilmesi gereken normal diyetin yirmide birinin mali tazminat olarak mağdura ödenmesidir. Cenini düşürenin annesi veya babası bile olsa hüküm değişmez aynıdır. Cezanın uygulanmasında esas olan ceninin düşürülürken kasıt olup olmadığıdır.²¹⁵

Şifa ile ilgili gündemdeki meşhur hadislerden birisi ise sinek hadisidir. Hz. Muhammed, bir kabın içerisine sinek düştüğü zaman yemeğe aynı sineğin tekrar batırılmasını istemektedir. *“Sizden birinizin (su veya yemek) kabına sinek düştüğü zaman, o kişi onun her tarafını batırsın, sonra çıkarıp atsın. Çünkü onun kanatlarının birinde şifa vardı, öbürüsünde de hastalık vardır.”²¹⁶*

Hz. Muhammed’in, tıp ve sağlık ile uygulamalara yönelik uygulamalarının yanı sıra hassasiyetle üzerinde durduğu konu hastanın psikolojik motivasyonunu sağlamak olmuştur. Çünkü günümüz tıbbında da hastanın iyileşeceğine dair ümidinin kırılmaması ve motivasyonunun yüksek tutulması karşılık bulmakta ve kabul edilmektedir. Hz.

²¹⁰ Buhari, Tıp, 56; Mace, Tıp, 11; Tirmizi, Tıp, 7.

²¹¹ Mace, Tıp, 29; Tirmizi, Tıp, 13.

²¹² Mace, Tıp, 26.

²¹³ Mace, Tıp, 25; Tirmizi, Tıp, 9.

²¹⁴ Müslim, Diyat, 25

²¹⁵ Muhsin Koçak, “Gurre”, *DİA*, 1996, c. 14, 211.

²¹⁶ Buhari, Tıp, 58; Mace, Tıp, 31.

Muhammed bunu sağlayabilmek için ilk başta hastalık bir musibet olduğunu ve onun kişinin günahlarına kefarete olacağını belirtmektedir.²¹⁷

Hz. Muhammed, bunu sağlayabilmek için hastaların ziyaretlerinin nasıl ve ne şekilde olması gerektiği hususunda bilhassa durmuştur. Kendisi hasta ziyaretini esirleri serbest bırakmakla beraber anmıştır.²¹⁸ Çeşitli hastalıklara yakalanmış ya da yaralanmış kimselere ziyarete gitmiştir.²¹⁹ Çocuklara hasta ziyaretinde bulunmuş,²²⁰ kadınların yabancı olsa da erkeklere hasta ziyaretinde bulunmasında sakınca görmemiştir.²²¹

Hz. Muhammed, hastaları ziyaret ederken insanları ne dini ve etnik ayrımı ne de bedevi ya da hadari ayrımı gözetmemiştir.²²² Müşrik olan kişiyi ziyaret ettiği rivayetlerde yer almaktadır.²²³ Hz. Muhammed, insanları hasta ziyareti esnasında özellikle iyi şeyler söylemeleri²²⁴ ve Allah'a hasta için hayır dua etmelerini istemiştir.²²⁵ Ayrıca hastaya da Allah'tan ölümü istememesi ve O'ndan iyilik talep etmesi gerektiğini söylemiştir.²²⁶

İslamiyet'in öncelikli olarak yaşamı ve hayatı ön plana alan yapısı Hz. Muhammed'in uygulamaları ile burada somutlaşmış olmaktadır. Çünkü var olan her insanın öncelikli ilk hakkı yaşamaktır. Ayrıca Hz. Muhammed, insanların bizzat bireysel haklarına saygı göstermiş onların yaşama haklarını gözeterek ve büyük nezaket örneği göstererek hastalıkları halinde hiçbir şekilde herhangi bir ayrıma tabi tutmaksızın ziyaretlerine gitmiştir. Bu durum bize İslam'ın insan haklarına verdiği önemi ve sağlığa gösterdiği titizliği göstermektedir.

2.3. İslam Toplum Geleneğinde Şifa

İslam dininin ana kaynakları olan Kur'an-ı Kerim ile Hz. Muhammed'in sünneti insanları düşünmeye ve bilimsel araştırma yapmaya teşvik etmiştir. İslamiyet'in bu konuda oldukça ısrarlı olmasının sonucu Müslümanlar bilime ve ilme yönelmişler bu yönde

²¹⁷ Buhari, Kitab'ulMerdave't-Tıbb, 1.

²¹⁸ Buhari, Kitab'ulMerdave't-Tıbb, 4.

²¹⁹ Buhari, Kitab'ulMerdave't-Tıbb, 6-7.

²²⁰ Buhari, Kitab'ulMerdave't-Tıbb, 9.

²²¹ Buhari, Kitab'ulMerdave't-Tıbb, 8.

²²² Buhari, Kitab'ulMerdave't-Tıbb, 10.

²²³ Buhari, Kitab'ulMerdave't-Tıbb, 11.

²²⁴ Buhari, Kitab'ulMerdave't-Tıbb, 14.

²²⁵ Buhari, Kitab'ulMerdave't-Tıbb, 20.

²²⁶ Buhari, Kitab'ulMerdave't-Tıbb, 19.

yaptıkları keşiflerle ve araştırmalarla ayrıca dönemi itibariyle her alanda yetiştirdiği ilim adamlarıyla tarihte derin izler bırakmışlardır.

“Tbb” kökü Arapça’da “maharet sahibi olma” anlamını içerdiğinden becerikli ve kabiliyetli kişilere tabip denilmiştir, zamanla bu kelime tıp alanındaki uzmanlığı belirten terim haline gelmiştir.²²⁷ İslam’ın ilk ortaya çıktığında ve öncesinde Arap yarımadasında diğer medeniyetlerde olduğu gibi bir eğitim anlayışı mevcut değildi. Bu yüzden o dönemin Arap toplumunda okulda eğitim yapmak ya da bilimsel gelişmelere ayak uydurmak gibi bir durumları yoktu. Ancak bu durum onların tıptan tamamen uzak ya da tıba dair herhangi bilgisi olmadığı anlamına gelmediğini Hz. Muhammed ölümüne sebep olan hastalığa yakalandığı zaman sahabenin Habeşistan’da gördüğü bir tedaviyi tavsiye etmesinden anlamaktayız.²²⁸ Müslümanların ilim dünyasına katkısının olduğu pek çok alanın içerisinde tıp en başta gelmektedir. Hz. Muhammed hayatta iken günümüzdeki gibi tıbbî incelemeler ya da detaylandırılmış bir tıp eğitimi söz konusu değildi. Ancak bu durum onun ve etrafındaki kişilerin (sahabenin) pozitif tıptan hiç anlamadıkları gibi bir sonucu doğurmamaktadır. Dönemi itibariyle etrafındaki diğer medeniyetlerde olduğu gibi cahiliye zamanındaki Araplar da sosyal anlamda toplumun yapısının farklı olması bunun sonucu olarak da eğitim anlayışının çevre medeniyetlerde olduğu gibi olmamasından dolayı oturmuş tıp eğitimi yoktu. Önceki bölümde incelediğimiz gibi sağlık ile uygulamalar daha çok ya tecrübeye dayalıydı ya da dışarıda tıp eğitimi almış kimselerce yürütülmekteydi.

Antik çağda Araplara en yakın tıp merkezleri İskenderiye ve Cündişapur olmuştur. Cündişapur Arapların tıbbi öğrendiği yegâne şehirdir. Şehrin kurucusu olan Şapur,²²⁹ Rum esirlerin pozitif bilimlere dair bilgilerinden yararlanmak istediği için onları kendi inançları ve kurallarını uygulama konusundan serbest bırakmıştır. Daha sonra Kral Anuşirevan burada İskenderiye tarzında bir okul kurmuştur.²³⁰

İslam fetihleri genişleyince Müslümanlar buradaki bilimsel gelişmişlik düzeyinden yararlanmışlardır. Müslümanlar arasında Hz. Muhammed ve Kur’ân’ın ilme ısrarlı bir

²²⁷ Ayhan Tekineş, “Tıbb-ı Nebevî”, *DİA*, c. 41, 85-86

²²⁸ Levent Öztürk, *İslam Toplumunda Bir arada Yaşama Tecrübesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, 357

²²⁹ Recep Uslu, “Cündişapur”, *DİA*, 1993, c. VIII, 177

²³⁰ Halil İbrahim Fazıl, “Emeviler Döneminde Tercüme Faaliyetleri ve İlmi Gelişmelerin Öncü Hareketleri”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VII (1), Ocak-Haziran, 2001, 176

şekilde teşviki sonucu Resulullah'ın vefatından sonra da ilmi faaliyetler dört halife döneminde devam etmiştir. Tercüme hareketlerinin başlangıcı olarak kabul edilebilecek bu eylemler Müslümanlar için hayati önemi sahiptir. Hz. Ömer döneminde Mısır ve Bizans'ın feth edilmesi sonucu tıp eğitimi yapan önemli merkezler ve kaynak kitapları ele geçirilmiştir. Hz. Ömer, İskenderiye'den ve Arış'ten getirttiği kitapları okutturmuştur. Hz. Ali de kendisine gelen Yunanlı bir hekimle görüş alışverişinde bulunmuştur.²³¹

Cüdişapur'un ilim merkezi olarak İslam dünyasına katkısı sadece yazılı kaynakla kalmamış ilim adamlarının bilimsel teşvikleri ile Müslümanların devletlerini kurumsallaştırmasına yardım etmişlerdir. Cüdişapur ilim merkezi olarak tıp, farmakoloji, felsefe ve mantık gibi pozitif bilimlerin İslam alemine geçişinde sadece aracı rol oynamamış aynı zamanda önemli tekliflerde bulunarak tıbbın gelişmesine katkı sağlamışlardır. Bazı kaynaklar İslam âlemindeki ilk hastanenin Velid b. Abdülmelik tarafından Şam'da kurulduğunu gösterse de günümüzdeki anlamıyla ilk hastane Cüdişapurluların desteği ile Bağdat'ta kurulmuştur.²³² Görüldüğü gibi İslam ülkelerinde, İslam'ın ilk ortaya çıkışından günümüze değin bilimsel gelişmelere sadece Müslümanlar değil tarihin çeşitli dönemlerinde ve farklı İslam ülkelerinin topraklarında yaşayan Gayrı Müslimler de oldukça ciddi katkıda bulunmuşlardır. İslamiyet'ten sonra yanında ilk kez Hıristiyan doktor bulunduran kimse Muaviye b. Ebu Süfyan'dır.²³³

İslam devletinin, Hz. Muhammed'in vefatından sonra hulefa-i raşidin devri ve sonrasında kurulan İslam devletlerinin kurumlarının oturması sonucu bilimsel konularda daha hızlı mesafe kat edilmesi ilmi faaliyetlerinde artmasına sebep olmuştur. Emeviler döneminde başlayan tercüme faaliyetleri de belirttiğimiz ilmi hareketliliğin başlangıcı sayılabilir. İslam medeniyetinin doğuşuna etki eden en önemli etkenlerden birisi de yabancı eserlerin Arapça'ya çevrilmeye başlanmasıdır. Tercüme hareketlerinde ilk olarak tıp ve

²³¹ İrfan Aycan, "Emeviler Dönemi Kültür Hayatında Bazı Beşeri İlimlerin Tarihsel Gelişimi", *Dini Araştırmalar Dergisi*, Ocak-Nisan 2000, II (6),213

²³² Mehmet Mahfuz Söylemez, *Bilimin Yitik Şehri Cüdişapur*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, 106-107

²³³ Öztürk, *İslam Toplumunda Bir arada Yaşama Tecrübesi*, 357.

pozitif bilimlerle ilgili kitaplar çevrilmiştir.²³⁴ İslam dünyasında tıp, astronomi ve felsefeyle ilgili ilk kitapları tercüme ettirenin Halid b. Yezid b. Muaviye olduğu bilinmektedir.²³⁵

Müslümanlar, fetihler sonucu elde ettikleri topraklarda genelde gayri müslim azınlıklardan uzak durmuşlardır. Ancak helenistik uygarlığın ilmi ve kültürel bilgi birikiminden yararlanmışlardır. Özellikle Yunan tıbbı halife ve saray çevresinde önemli bir yere sahipti. Grek tıbbı yapılan tercümelemlerle İslam medeniyetine kazandırılmıştır.²³⁶ Müslümanların tıp merkezi olarak etkilendiği yerlerden birisi de Hindistan Kalkuta'dır.²³⁷

Müslümanlar tıp ilmine kendi kültürlerine göre anlam yükleyip tıbbi bakış açılarının farklılığı nedeniyle kendi tarzlarını batıdan farklı bir şekilde oluşturmuşlardır. Çünkü İslam dünyasının her yönden altın çağı kabul edilebilecek olan Ortaçağ'da, pek çok konuda olduğu gibi tıp ve sağlık hizmetlerine yaklaşım konusunda batıdan farklılıkları bulunmaktadır. Bu dönemde İslam âleminde pozitif bir düşünceye dayanan bir anlayış sistemi, batıda skolastik bir uygulama dönemi görülür. Avrupa'da manastır tıbbı denilen ve yalnızca teoride kalan tıp anlayışı mevcutken İslam dünyasında hem teorik hem de pratik uygulama beraber yürütülmüştür.²³⁸ İslam tıbbı ve İslam dünyasındaki sağlık hizmetlerinin batıdakilerden diğer farkı ise hastanelerin durumudur. İslam âleminde hastaneler hastaların iyileştiği yerlerken batıda durumu ağır olan hastaların toplumdan tecrit edilip ölümlerinin beklendiği yer olarak kabul edilmektedir.²³⁹

Müslüman hekimler doktor kendilerinin Müslüman kimliğini ortaya koyan, biline benzeyen ama kendilerine özgü olan Hipokrat yemininden farklı doktorluk yemini de geliştirmişlerdir. Böylece hem bilimlerine bakış açılarını hem de inançlarına dair kimliklerini ortaya koymuşlardır. Bu yemin şu şekildedir: *"Allah'a hamd olsun, öğreten, tek, cennetlerin hükümdarı, yüce, aziz övgü ona olsun, içindeki tüm yaratıklarla evreni yaratan ebedi varlık, ebediyet*

²³⁴ İ. Aycan, 214.

²³⁵ Ramazan Altınay, *Emevilerde Günlük Yaşam*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2006, 549.

²³⁶ Fatih Erkoçoğlu, *Emevi Devletinin Dönüm Noktası Abdülmeklik b. Mervan*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011, 425

²³⁷ Seema Alavi, *Islam and Healing, Loand Recovery of on Indo-Muslim Medical Tradition 1600-1900*, Palgrave Macmillan, New York 2008, 18

²³⁸ Ayşegül Demirhan Erdemir, *Tıp Tarihi*, Nobel Kitapevleri, İstanbul 2014, 97

²³⁹ Ahmet Aciduman, "Darüşşifalar Bağlamında Kitabeler, Vakıf Kayıtları ve Tıp Tarihi Açısından Önemleri- Anadolu Selçuklu Darüşşifaları Özelinde", *Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Mecmuası*, 63-1, 2010, 10

ve sonsuzluğu barındıran tek varlık. Senin dışında hiçbir başka tanrıya hizmet etmeyiz ve putperestliği tiksindirici bir adaletsizlik sayarız.

Bize doğru, dürüst, mütevazı, merhametli ve objektif olmak için gereken gücü ver. Bize hatalarımızı kabul etme, yolumuzu düzeltme ve diğerlerinin hatalarını bağışlama metaneti ver.

Bize barış ve uyuma yönelik huzur ve düşünce bilgeliği ver.

Bize mesleğimizin senin en değerli hediyelerin olan yaşam ve zekâ ile uğraşan kutsal bir uğraş olduğu kavrayışını ver.

Bu nedenle, bizleri onur, şeref ve dindarlıkla bu lutfedilmiş konuma yaraşır kıl; böylece yaşamlarımızı fakir veya zengin, bilge veya cahil, Müslüman veya Müslüman olmayan, siyah veya beyaz, insanlığa sabır, hoşgörü, erdem, bilgi dikkat, kalbimizde sevgi, tutku ile , insanlığa en değerli varlığın hizmetkarlarına hizmete adayabilelim.

Böylelikle biz bu andı, tüm cennetleri ve dünyayı yaratan adına içiyoruz ve öğüdü, Peygamber Muhammed (sav) indirildiği gibi takip edeceğiz."²⁴⁰

Emeviler döneminde tıp, önceki dönemlere göre büyük gelişme göstermiştir olsa da sihir ve büyü ile iç içe geçmişliği tam olarak atamamışlardır. Ancak kendisinden önceki dönemlere göre halifelerin, yöneticilerin ve eşraftan ileri gelenlerin kendi özel doktorları vardı.²⁴¹ Emeviler sadece erkek doktor çalıştırmamış aynı zaman kadın doktor da istihdam etmişleridi. Bunun en bilinen örneği ise Benu Evd kabilesinin doktoru olan Zeynep'ti.²⁴² Ancak Emeviler, devlet kurumlarını tam olarak oturttuğu için artık ordu içerisinde sıhhiye birlikleri oluşturmuşlardı. Bu yüzden kadınları savaşlarda kadın sağlık personeli olarak kullanmamışlardır.²⁴³

Emeviler devrinde her alanda kurum binaları ve sanat eserleri inşa edilmiştir.²⁴⁴ Devletin büyümesiyle beraber sivil mimarinin her alanında dikkate değer eserler meydana

²⁴⁰ Önder İlgili, Serap Şahinoğlu, Ahmet Acıduman, Kemal Tuzcu, Şehriyar Şems, " İslam Dünyasında Hekim Andı Uygulaması ve Hipokrat Andı'nın İzleri (İslam Dünyasında Hekim Andı)", *Lokman Hekim Dergisi*, 6/3, 2016, 142

²⁴¹ Altınay, s. 545

²⁴² Altınay, s. 560

²⁴³ Levent Öztürk, İslam Tıp Tarihi Üzerine İncelemeler, 132

²⁴⁴ İsmail Yiğit, "Emeviler", *DİA*, c. II, 1995, 96

getirilmiştir.²⁴⁵ İlk hastane 88/707 yılında Halife Velid b. Abdülmelik tarafından kurulmuştur. Ayrıca aynı dönemde cüzzamlıların halk arasında rahatlıkla gezmelerine halk sağlığının korunması için yasaklama getirilmiştir. Görme engelli vatandaşlar için yardımcıları görevlendirilmiştir. Fustat şehrinde bir ev hastaneye çevrilmiştir. Emeviler döneminde kurulmaya başlanan hastaneler Abbasiler döneminde zirve yapmıştır.²⁴⁶ Şunu da belirtmek gerekir ki bu dönemde sağlık hizmetlerinin halka götürülmesi için sadece Şam'da değil, ülkenin diğer şehirlerinde de hastaneler kurulmuştur.²⁴⁷

İslam Tarihine bakıldığında zaman bilimsel gelişmenin en parlak dönemlerinden birisinin Abbasiler olduğu şüphe götürmeyen bir geçektir. Bu durumun en önemli nedeni en başta Abbasilerin din, dil ve ırk ayrımı yapmamış olmalarıdır. Abbasiler kendi zamanlarına kadar zaten mevcut olan tercüme hareketlerine inanılmaz bir ivme kazandırmışlardır. Bağdat'ta, Cündişapur akademisi örnek alınarak Beyt'ül Hikme kurulmuş olup içerisinde tıp ile ilgili olanlarda dâhil olmak üzere binlerce kitap ana dillerinden Arapça'ya tercüme edilmiştir.²⁴⁸ Abbasi dönemi bilim adamlarının yaptığı tercüme toplumu içerisinde genelde ilmi gelişmeye hız kazandırmış olup özellikle tıp bu durumdan olumlu anlamda en çok etkileneni olmuştur. Müslüman ilim adamları Hipokrat ve Gallen'in eserlerini tercüme etmişlerdir. Onların eksiklerini ve yanlışlarını bularak düzeltmişlerdir. Teşrih (anatomi) bilimini geliştirmişler bu sayede hem değerli eserler vermişler hem de insan bedenini tanıyarak yeni tedavi yöntemlerini bulmuşlardır. İslam dünyasında en ayrıntılı anatomi bilgisi veren İbn-i Sina olmuştur.²⁴⁹

Abbasi döneminde gerçekleştirilen tıbbi araştırmaların genel özellikleri şöyle sıralanabilir:

- a) Toplumda genel olarak sadece pratik uygulamalarıyla mevcut olan tıbbi teorik ve pratik olarak ikiye ayırmışlardır. Bunların ikisini de kendi içerisinde alanlara ayırıp insan bedenini incelemişlerdir.

²⁴⁵ A. Engin Beksac, "Emeviler", *DİA*, Yıl: 1995, II, 105

²⁴⁶ İrfan Aycan, M. Mahfuz Söylemez, Ramazan Altınay, Fatih Erkoçoğlu, Nizamettin Parlak, *Emeviler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011, 264

²⁴⁷ Altınay, 566

²⁴⁸ Hakkı Dursun Yıldız, "Abbasiler", *DİA*, 1998, c.I, 40

²⁴⁹ Esin Kahya, "Teşrih", *DİA*, 2011, c. 40, 574; İbn-i Sina ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Hacı Ömer Özden, *İslam Felsefesi Tarihi*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2. Bsk, İstanbul 2018, 88.

- b) Koruyucu hekimlik uygulamaları yapılmıştır. Bunun için temizlik konusu üzerinde hassasiyetle durulmuş bunun için gereken tedbirler azami olarak alınmıştır.
- c) Hastaların muayenesinde diğer bazı medeniyetlerin aksine kadın erkek ayrımı yapılmamıştır.
- d) Hekimler öğrencilerine anatomi öğretebilmek için kadavralar üzerinde çalışma yapmışlardır.
- e) Cerrahi yöntemi geliştirdiler ve gerekliliği anında uygulamaya soktular.
- f) Hastalıkların tedavisi için hastanın soy ağacına ve ailede karşılaşılan rahatsızlıklar incelenmiştir.²⁵⁰

İslam dünyasında sağlık alanında gerçekleştirilen en önemli eylem kurumsal yapılanmadır. Bu yapılanmanın en önemli göstergesi ise hastanelerin kurulup yaygınlaştırılması ve hasta hizmetlerinin oldukça ileri bir seviyede gerçekleştirilmiş olmasıdır.

İslam dünyasında tıbbın bilimsel olarak ilerlemesi kurumsal anlamda halka daha iyi sağlık hizmeti götürülmesini beraberinde getirmiştir. Bu konuda da en belirgin hususlar hastanelerin kurulup geliştirilmesi ve sağlık hizmetlerinin halka dönük yürütülmesidir. İslam dünyasında ilk sağlık kuruluşları bimaristan olarak adlandırılmıştır. Bazı İslam bölgelerinde bunlara daru's-şifa da denilmiştir. Bimarista'nın ilk örneği Hz. Muhammed döneminde görülmektedir. Hendek savaşı esnasında savaşta yaralananları tedavi etmek için Mescid-i Nebi'de Eslem kabilesinden Rudeyfe b. Ensariyye'ye ait çadır kurulmuştur.²⁵¹

Bimaristanlar, İslam medeniyetinin en önemli yapıtaşlarından birisidir. Günümüzdeki hastane anlayışına yakın bakış açısıyla işlevlerini yerine getirmişlerdir. Bimaristanlarda hem çalışan (sağlık ve diğer hizmet alanlarında) personeli hem de hastaların muayene için değerlendirilmesinde asla din, dil ve ırk ayrımı yapılmamıştır. Hastaların tedavisine sadece

²⁵⁰ Taner Yıldırım, Ahmet Altıngök, "Abbasiler Dönemi İslam Tıbbı ve Toplum Sağlığı", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 25 (2), Elazığ, 2015, 272-273

²⁵¹ İbrahim Sarıçam, Seyfettin Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 9. Bsk, Ankara 2017, 235-236; Arslan Terzioğlu, "Bimaristan", *DİA*, 1992, c.VI, 163.

erkek doktorlar değil, kadın doktorlar da katkıda bulunmuştur.²⁵² Buraya gelen insanlar herhangi bir ayrıma tabi tutulmadan tedavi edilmiştir. Ayrıca bimaristanlarda hastalardan herhangi bir ücret talep edilmemekte tedavi süreci tamamen ücretsiz yerine getirilmekteydi. İyileşme döneminde olan ve maddi durumu yetersiz olan hastalar için ise ihtiyaçlarını karşılamak üzere maddi yardım sağlanıyordu.²⁵³

Ortaçağ'da doktorların yetiştirilmesinin ana mantığı usta çırak ilişkisine dayanmasıdır. Hekim olmak isteyenler üç şekilde yetiştiriliyordu. Hekim adayı tecrübeli bir doktorun yanında birebir durarak, ya aile geleneği olarak büyüklerinden öğrenirdi, ya da bimaristan'da eğitim alarak yetişirdi. Bu yüzden bimaristanların hastaların tedavisi dışındaki diğer bir işlevi de tıp eğitimidir. Modern dönemdeki tıp eğitimine benzer bir sistem buralarda uygulanmaktaydı. Hekimler hastaları ziyarete gittiği zaman yanlarında öğrencilerini de götürürlerdi.²⁵⁴ Tıp eğitimi Selçuklular ve Osmanlılar döneminde de üzerinde hassasiyetle durularak devam etmiştir. Medreselerde tıp eğitimi verilmiştir.²⁵⁵

Ortaçağ İslam dünyasında hekim ve eczacı aynı kişiydi. Bu durum eczacılığın ayrı iş sektörü olarak kurulmasına kadar epeyce bir süre devam etti.²⁵⁶ İlk eczane 148 (765) yılında Bağdat'ta faaliyete geçmiştir. IX. yüzyıldan itibaren ise ilaç yapımı için ayrı bir laboratuvar kurulmuştur. Müslüman ilim adamları eczacılığa ve ilaç formüllerini geliştirip uygulamaları konusunda yeni alet ve teknikler geliştirmişlerdir.²⁵⁷ Sağlıkla ilgili olarak Müslümanların geliştirdikleri yöntem ise ilaçların formüllerini ve hastalıkların tedavi yöntemlerini kayıt altına almak olmuştur. Böylelikle geliştirilmiş olan yeni teknikler hem sonraki nesle aktarılmış hem de diğer doktorların yararlanabilmesine imkân sağlanmıştır.²⁵⁸

²⁵² Peter E. Pormann, "Tıp", *DİA*, 2012, c. XXXXI, 9.

²⁵³ Fatma Çapan, "İslam Dünyası'nda Bimaristanlar ve Gelişme Süreçleri", *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 18-3, 2019, 1208.

²⁵⁴ Çapan, 1209.

²⁵⁵ Hülya Öztürk, Ömür Şaylıgil, "From the Medicine in Ottoman Madrasahs to Faculty", *Konuralp Tıp Dergisi*, 7-3, 2015, 175; Osmanlılarda Dış Hekimi ve Tıp Hekimi yetiştirilmesine dair geniş bilgi için bkz. Zeynel Özlü, "Halk Hekimliğinden Dış Hekimliğine: 19. yy'da Osmanlı Devletinde Dışçılık Mesleği (Erbâb-ı Esnân)", *Belleten Dergisi*, c.LXXVII, Aralık-2013, 673.

²⁵⁶ Ayşegül Demirhan Erdemir, *Tıp Tarihi*, Nobel Tıp Kitapevleri, İstanbul 2004, 98.

²⁵⁷ Turhan Baytop, "Eczacılık", *DİA*, 1994, c. 10, 386.

²⁵⁸ Turhan Baytop, "Akrabazin", *DİA*, 1989, c.2, 287.

İslam dünyası tıp konusunda kendisine ait literatür de geliştirmiştir. Cerrahi aletlere kendisine göre isimlendirme yapmıştır,²⁵⁹ Osmanlılar döneminde yabancı tıp terimlerine Türkçe karşılık bulma çalışmaları gerçekleştirilmiştir,²⁶⁰ İslam dünyası tıp ansiklopedisi oluşturulmuştur.²⁶¹ Bu durum İslam dünyasında farklı zaman dilimlerin yapılmış çalışmaların ürünleridir. Tıp bilimindeki ilerleme toplumun genel ilerlemesi ile paralel gitmiş bunun sonucunda da alana hakimiyetin söz konusu olmasıyla bilimsel literatür geliştirilebilmiştir. Ayrıca akıl hastalarına müzikle tedavi yöntemini hem geliştirilmiş hem de uygulanmıştır.²⁶²

Görüldüğü gibi İslam topraklarında yaşayan hekimler (Müslüman olsun gayri müslim olsun) cerrahi aletlerden tedavi yöntemlerine kadar kendilerine göre tanımlamalar yaparak tıp ilmine büyük katkılarda bulunmuşlardır. Bu sayede hem kendi bilimsel gelişmelerine hem de insanoğlunun oluşturduğu medeniyete çok büyük katkı sağlamışlardır.

²⁵⁹ Mehmet Gürlek, "Osmanlı Metinlerinde Geçen Cerrahi Alet Adları Üzerine", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 25(1), 2015, 43.

²⁶⁰ Mehmet Gürlek, "Yabancı Tıp Terimlerine Osmanlı Tıp Metinlerinden Türkçe Karşılık Örnekleri", *AİBU Sosyal Bilimler Dergisi*, 16(4), 2016, 20.

²⁶¹ Salim Aydüz, "İslam Dünyasının İlk Tıp Ansiklopedisi Firdevsü'l-Hikme ve Müellifi Ali b. Rabban Taberi: Hayatı ve Eserleri", *Çanakkale Araştırmaları Türk Yılığ*, 11(15), Güz 2013, 18.

²⁶² Sezer Erer, Elif Atıcı, "Selçuklularda ve Osmanlılarda Müzikle Tedavi Yapılan Hastaneler", *Uludağ Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi*, 36 (1), 2010, 30.

SONUÇ

Hıristiyanlık'taki şifa anlayışının tam merkezinde İsa bulunmaktadır. Dört İncil'de de onun şifa ile ilgili mucizeleri bazen farklılıklar gösterse de anlatılmaktadır. İncillerin birisinde anlatılanlar bazen diğerlerinde olmayabilmektedir. Bazen de dört veya üç İncil'de aynı anlatımlarla karşılaşmak mümkündür. İsa'nın sağlıkla ilgili gösterdiği mucizeler genel olarak dilsiz insanı konuşabilir hale getirmesi, ölüleri diriltmesi, insanların içinden cinleri çıkartması ve cüzzam hastalarını iyileştirmesi olarak sıralanabilir. Kur'ân-ı Kerim'de de Hz. İsa'nın benzer mucizeleri İnciller'de vurgulandığı gibi tanrısal vasıfla değil Allah'ın izni ile gösterdiği belirtilmiştir.

Hz. İsa'nın şifa ile ilgili gösterdiği mucizeler sadece sağlık konusu içerisinde değerlendirilmemeli bunun yanı sıra Yahudi din adamlarının ve Ferisi mezhebinin din mantığı o dönemdeki rant diyebileceğimiz çıkarıcı tutumlarına bir karşı duruş olarak değerlendirilmelidir. Çünkü İsa'nın İnciller'de geçen mucizelerine bakıldığı zaman iman ve samimiyete vurgu yapılmaktadır. Hatta kendi dinine iman etmese bile onun sağlık sorunlarına deva olabileceğine inanan kimselere bile yardım etmiştir. İsa, bu eylemleri Yahudilerin hangi durumda olursa olsun çiğnenmeyecek kurallarını dikkate almadan (şabat gibi) insan sağlığının daha önemli olduğu prensibi ile hareket ederek gerçekleştirmiştir. İncillere göre İsa'nın şifa için uyguladığı yöntemlere bakıldığı zaman "dua etme", "dokunma" ve "tükürme" göze çarpmaktadır. Günümüz bazı çalışmalarında ifade edildiği gibi farklı tedavi yöntemine Yeni Ahit'te rastlanılmamaktadır.

İsa'nın şifacı kimliği Hıristiyanların misyonerlik faaliyetlerini etkilemiş olup hastane kurma veya dini tebliğ etmek istedikleri insanlara farklı yöntemlerle sağlık hizmetleri götürme biçimine dönüşmüştür. Bu yüzden pek çok Hıristiyan misyoneri hastaneler yoluyla insanlara ulaşmaya çalışmıştır. Hıristiyanlık'ta manevi şifa için vaftiz uygulaması ön plana çıkmaktadır. Sakramentlerden ise doğrudan hastalarla ilgili olan ise hastaları yağlamadır. Yahudilerde de buna benzer bir uygulamanın devamı niteliğinde kabul edeceğimiz bu

uygulama ölüm döşeğinde olan hastaların kutsal yağ ile yağlanarak günahlarının af olmasını sağlamağa çalışmaktan ibarettir.

İslam'da şifa anlayışı incelenirken Kur'ân-ı Kerim'in sağlık konusunda pek çok ayeti içerdiği belirtilmelidir. Çünkü ayetlerde kadınların özel durumundan yenilmesi haram veya helal kılınan şeylere kadar birçok konuda emir ve yasaklar mevcuttur. Ancak şifa kelimesinin geçtiği ayet sayısı altı tanedir. Bunların dördü manevi diğer ikisi ise maddi şifa ile ilgilidir. Kur'ân'da özellikle arıdan bahsetmesi ve balın mucizevî bir gıda olması günümüzdeki bilimsel araştırmalarda da vurgulanmıştır.

Hz. Muhammed'in sağlık uygulamaları ise İslam dünyasında "Tıbbi Nebev-i" başlığı altında incelenmiştir. O'nun sağlığa ve insan hayatına bakış açısı bu konudaki hadislerde olabildiğince yer almaktadır. Hz. Muhammed, haram şeylerle tedaviyi yasaklamış ve eğer mümkünse insanlara en az acı verecek tedavi yöntemlerini tavsiye etmiştir. Bu yüzden eğer zorunlu değilse dağlama yapılmasını istememiştir. Hadislerde yer alan bazı benzetmelerin dönemin halk inanışlarında ve hastalığa bakış açısına uygun bir şekilde incelenmesinin zorunluluğu da karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, "siyah köpek" hadisi vb. gibi. Bazı çalışmalarda yer alan bu hadiste geçen siyah köpek benzetmesi hastalığı ifade etmektedir. Hadiste geçtiği şekliyle hasta olan bir kişiden siyah köpeğin çıkması cin gibi bir varlığın onun bedeninden çıkması değil, hastanın bir illetten kurtulması gibi anlamının daha isabetli olacağı kanaatindeyiz.

Hz. Muhammed, toplumda yer alan bazı uygulamaları tamamen kaldırmış bazılarını ise İslam'ın genel prensiplerine uygun bir şekilde düzenleyerek varlığını sürdürmesine izin vermiştir. İslam'a uygun bir şekilde düzenlenen pek çok uygulamadan birisi de "rukya" dir. Günümüzde yanlış bir şekilde uygulanan rukya aslında İslam'dan önce putlara şifa için yapılan duanın Allah'a yönelik olarak yapılmasından başka bir şey değildir. Ancak rukya konusu günümüzde bazı çevrelerce dua yapma kılıfı altında büyüye dönüştürülmüştür.

Hz. Muhammed'in şifa ile ilgili uygulamalarına bakıldığı zaman tamamen akıl ve mantığa uygun olduğu görülecektir. Kendisi Uhud savaşında ölüm tehlikesi yaşadığı zaman ona yapılan müdahaleler de bu şekilde olmuştur. Hz. Muhammed, dönemi itibariyle karantina uygulamasının gerekli durumlarda özellikle yapılmasını istemiştir. Buna

uyanların da insanlara eza vermek istemediğinden ötürü cennetle ödüllendirileceğini ifade etmiştir. Bu uygulama Hz. Ömer döneminde de hassasiyetle devam etmiştir. Günümüzde de covit 19 virüsünden kaynaklanan salgından dolayı tüm dünyanın karantina uygulamasını büyük bir hassasiyetle gerçekleştirmesi de Hz. Peygamber'in evrensel ilkeler ortaya koyduğunun diğer bir göstergesidir.

Hz. Muhammed'in kendisine yaptırdığı ve modern tıpta da karşılığı olan bir diğer uygulama hacamattır. Kendisi nekahet dönemi ile ilgili birtakım tavsiyelerde bulunmuştur. Yaralı olan Hz. Ali'ye yiyip yiyemeyeceği şeyler konusunda uyarılarda bulunmuştur.

Kur'an'ın ve Hz. Muhammed'in sağlık ve şifa konusunda hassas olması İslam dünyasında tercümelelerin de etkisiyle sağlık bilimlerinin hızlı bir şekilde gelişmesine sebep olmuştur. Müslüman ilim adamları farmakoloji, anatomi gibi daha pek çoğunu sayabileceğimiz ilim dallarında muazzam kabul edilebilecek ilerleme kaydetmiştir. Bu durum Gallen ve Hipokrat'ın hatalarını bulmaya kadar gitmiştir. Müslüman hekimler kendi yeminlerini ve tıp literatürünü oluşturmuşlar ayrıca yeni cerrahi aletler geliştirmişlerdir.

KAYNAKÇA

- Acıduman, Ahmet, "Darüşşifalar Bağlamında Kitabeler, Vakıf Kayıtları ve Tıp Tarihi Açısından Önemleri- Anadolu Selçuklu Darüşşifaları Özelinde", *Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Mecmuası*, 63-1, 2010, 9-15.
- Akyol, Etkem, Baran, Yavuz, "Arı Sütünün Yapısı, İnsanlar ve Arılar İçin Önemi", *Uludağ Arıcılık Dergisi*, 15 (1): 10-15, 2015, 16-21.
- Alavi, Seema, *Islam and Healing, Loand Recovery of on Indo-Muslim Medical Tradition 1600-1900*, Palgrave Macmillan, New York 2008.
- Albayrak, Ahmet, "Dindarlık Tipleri Açısından Dua Formları", *Marife*, 7(2), Güz 2007, 189-201.
- Altınay, Ramazan, *Emevilerde Günlük Yaşam*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2006.
- Arayıcı, Sema, "Anne Sütü ve Diğer Sütler Arasındaki Farklar", *Türk Dünyası Uygulama ve Araştırma Yenidoğan Dergisi*, Anne Sütü Kursu, 6/14, 2017, 321-327.
- Ateş, Ali Osman, *İslam'a Göre Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, Beyan Yayınları, Ankara 1996.
- Atmaca, Veli, "Hadisler Çerçevesinde Cahiliyyede Majik Tedavi Geleneğinin Kavramsal Boyutu", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, X (1), Ocak-Haziran 2010, 1-38.
- Atmaca, Veli, "Hadisler Çerçevesinde Tıbb-ı Nebevî'nin İnanç Boyutu Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, X (2), 2011, 35-53.
- Atmaca, Veli, "Hadislerde Geçen Şifalı Yöntemler ve İlaç Adları", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, IX(1), 2011, 67-94.
- Atmaca, Veli, *Hadislerde Rukye Hz. Muhammed ve Sahabenin Uygulamaları Işığında Şifa Hadisleri*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2010.
- Aycan, İrfan, "Emeviler Dönemi Kültür Hayatında Bazı Beşeri İlimlerin Tarihsel Gelişimi", *Dini Araştırmalar Dergisi*, II (6), Ocak-Nisan 2000.
- Aycan, İrfan, "Emeviler Dönemi Kültür Hayatında Bazı Beşeri İlimlerin Tarihsel Gelişimi", *Dini Araştırmalar Dergisi*, Ocak-Nisan 2000, II (6), 213-221.
- Aycan, İrfan, Söylemez, M. Mahfuz, Altınay, Ramazan, Erkoçoğlu, Fatih, Parlak, Nizamettin, *Emeviler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011.
- Aydın, Mahmut, "Hıristiyanlık", *Yaşayan Dünya Dinleri*, Ed: Şinasi Gündüz, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Bsk, İstanbul 2007.
- Aydın, Mahmut, "Yahya", *DİA*, c. XLIII, İstanbul 2013, 232-234.

- Aydüz, Salim, "İslam Dünyasının İlk Tıp Ansiklopedisi Firdevsü'l-Hikme ve Müellifi Ali b. RabbanTaberi: Hayatı ve Eserleri", *Çanakkale Araştırmaları Türk Yıllığı*, 11(15), Güz 2013, 17-33.
- Azimli, Mehmet, "Tarihin Kırılma Noktası; Hudeybiye Antlaşması", *Hikmet Yurdu Düşünce Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 3 (6), Temmuz-Aralık 2010, 35-48.
- Azimli, Mehmet, *Cahiliyye'yi Farklı Okumak*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.
- Azimli, Mehmet, *Dört Halifeyi Farklı Okumak-2 Hz. Ömer*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012.
- Azizova, Elnura, "İlk Dönem İslam Toplumu Sağlık Sektöründe Hacamatçılık", *Bakü İlahiyat Fakültesi Elmi Mecmuası*, 15, Nisan 2011, 151-160.
- Bağcı, H. Musa, *Beşer Olarak Hz. Muhammed*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010.
- Bayraktar, Mehmet, *Üç Dinin Tarihi Yahudilik Hıristiyanlık İslam*, Say Yayınları, 2. Bsk, İstanbul 2016.
- Baysal, Mustafa Sami, "Yahudilik ve Hıristiyanlığın Engellilere Bakışı", *Mütefekkir*, (2/4), 2015, 276-298.
- Baytop, Turhan, "Akrabazin", *DİA*, c. II, İstanbul 1989, 287-288.
- Baytop, Turhan, "Eczacılık", *DİA*, c. X, İstanbul 1994, 386-388.
- Bedir, Murteza, "Sünnet", *DİA*, c. XXXVIII, İstanbul 2010.
- Bedruddin ez-Zerkeşi, Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler, Yayına Hazırlayan: Bünyamin Erul, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2000.
- Beksaç, A. Engin, "Emeviler", *DİA*, c. II, İstanbul 1995, 105-108.
- Buhari, Ebû Abdillâh Muhammed İbn İsmâîl, *Sahih-i Buhâri ve Tercemesi*, Müt. Mehmed Sofuoğlu, c. I-XVI, Ötüken Yayınları, İstanbul 1987.
- Cinpolat, Salih, "Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da Sünnetin Yeri", *Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, Yıl: II, (III), 2017, 110-125.
- Cinpolat, Salih, *Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da Çocuk Algısı*, Araştırma Yayınları, Ankara 2017.
- Çapan, Fatma, "İslam Dünyası'nda Bimaristanlar ve Gelişme Süreçleri", *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 18(3), 2019, 1205-1219.
- Çapan, Fatma, "İslam Dünyası'nda Bimaristanlar ve Gelişme Süreçleri", *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 18-3, 2019, 1205-1219.
- Çelebi, İlyas, "Kâhin", *DİA*, c. XXIV, İstanbul 2001, 171-172.

- Çelebi, İlyas, "Nazar", *DİA*, c. XXXII, İstanbul 2006, 444-445.
- Çelebi, İlyas, "Rukye", *DİA*, c. XXXV, İstanbul 2008, 219-222.
- Çelebi, İlyas, "Sünnet", *DİA*, c. XXXVIII, İstanbul 2010, 153-154.
- Çetin, Mustafa, "Kuran'da Şifa Kavramı", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.VII, İzmir 1992, 67-81.
- Demirhan Erdemir, Ayşegül, *Tıp Tarihi*, Nobel Kitapevleri, İstanbul, 2014.
- Derveze, İzzet, *Kur'ânü'l Mecid (Kur'ân'ı Anlamada Bir Yöntem Çalışması)*, çev: Vahdettin İnce Ekin Yayınları, İstanbul 1997.
- Derveze, M. İzzet, *Et-Tefsirü'l Hadis Nüzul Sırasına Göre Kur'ân Tefsiri*, Çev: Mehmet Baydaş, Ramazan Yıldırım, Düşün Yayıncılık, c. I-VII, İstanbul 2014.
- Dindi, Emrullah, *Kur'ân'da İslam Öncesi Kültür Nassın Olguyla Diyalektik İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017.
- Ebü'l Hüseyin Müslim b. El-Haccâc b. Müslim el-Kureysî, *Sahih-i Müslim ve Tercemesi*, Müt. Mehmed Safuoğlu, c. I-VIII, İrfan Yayıncılık, İstanbul 1988.
- Eliade, Mircea *Dinler Tarihine Giriş*, çev: Lale Arslan, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2003.
- Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili, Sadeleştirenler: İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Boleli, Abdullah Yücel, Azim Yayınları, İstanbul 1992.*
- Engin, Kamil Yavuz, *Vahyin Geçmiş Varisleri*, İşaret Yayınları, İstanbul 2014.
- Erer, Sezer, Atıcı, Elif, "Selçuklularda ve Osmanlılarda Müzikle Tedavi Yapılan Hastaneler", *Uludağ Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi*, 36 (1),2010, 29-32.
- Erkoçoğlu, Fatih, *Emevi Devletinin Dönüm Noktası Abdülmeklik b. Mervan*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011.
- Eroğlu, Ahmet Hikmet, "Hıristiyanlık", *Dinler Tarihi El Kitabı*, Ed: Baki Adam-Ahmet Hikmet Eroğlu, Grafiker Yayınları, Ankara 2015.
- Erten, Mevlüt, *Nass-Yorum İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.
- Esed, Muhammed, *Kur'ân Mesajı Meal-Tefsir*, çev: Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul 2002.
- Fahrudin Er-Râzî, *Tefsiri Kebir Mefatihü'l Gayb*, Tercüme: Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C. Sadık Doğru, Akçağ Yayınları, c. XIV, Ankara 1992.
- Fazıl, Halil İbrahim, "Emeviler Döneminde Tercüme Faaliyetleri ve İlmi Gelişmelerin Öncü Hareketleri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VII (1), Ocak-Haziran, 2001, 169-195.

- Fazlurrahman, *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, Çev: Adnan Bülent Baloğlu, Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1997.
- Flannery O.P., Austin, Çev: Osman Taştan, *Ötanazi Üzerine Beyyanname*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XLIII (2), 2002, 405-412.
- Gümüş, Sadrettin, "Kur'ân-ı Kerim'in Arabistan'da ve Arapça Olarak İndirilmesinin Sebep ve Hikmetleri", *Kur'ân Nüzûlünün Mekke Dönemi Sempozyum*, Ed: Mesut Okumuş, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2013.
- Günay, İlhami, *Bütün Yönleriyle Havâssü'l-Kur'ân*, Emin Yayıncılık, Bursa 2016.
- Gürkan, Salime Leyla, "Nazar", *DİA*, c. XXXII, İstanbul 2006, 443-444.
- Gürkan, Salime Leyla, "Vaftiz", *DİA*, c.XLII, İstanbul 2012, 424-426.
- Gürlek, Mehmet, "Osmanlı Metinlerinde Geçen Cerrahi Alet Adları Üzerine", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 25(1), 2015, 39-49.
- Gürlek, Mehmet, "Yabancı Tıp Terimlerine Osmanlı Tıp Metinlerinden Türkçe Karşılık Örnekleri", *AİBU Sosyal Bilimler Dergisi*, 16(4), 2016, 215-236.
- Harman, Ömer Faruk, "Kahin", c. XXIV, İstanbul 2001, 170-171.
- İlgili, Önder, Şahinoğlu, Serap, Acıduman, Ahmet, Tuzcu, Kemal, Şems, Şehriyar, "İslam Dünyasında Hekim Andı Uygulaması ve Hipokrat Andı'nın İzleri (İslam Dünyasında Hekim Andı)", *Lokman Hekim Dergisi*, 6/3, 2016, 137-149.
- İbn-i Mace, Ebu Abdullah Muhammed bin Yezid er-Rebei el-Kavzini, Sünen-i İbn-i Mace ve Tercemesi, Ter. Haydar Hatipoğlu, c. I-X, Kahraman Yayınları, İstanbul 1992.
- İlmihal İslam ve Toplum*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. I-II, Ankara 2002.
- Kahraman, Ahmet, *Mukayeseli Dinler Tarihi (İnsanın Yaratılışındaki İlahi Felsefe)*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 11, Bsk, İstanbul 2016.
- Kahya, Esin, "Teşrih", *DİA*, c. XL, İstanbul 2011, 573-575.
- Kanmaz Kutman, H. Gözde, "Anne Sütünün Beyin Gelişimine Etkisi", *Türk Dünyası Uygulama ve Araştırma Yenidoğan Dergisi*, 2/2, 2017, 196-208.
- Kesgin, Salih, "(Hastalıkta) Bulaşılık Yoktur" Hadisinin İsnad ve Metin Açısından Tahlili", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014/2, XIII (26), 83-120.
- Köşe, Abdullah, "Hacamat", *DİA*, c. VI, İstanbul 1996, 422.
- Köycü, Erdoğan, "Peygamberimiz Hz. Muhammed'in (sav) İnsan Sağlığının Korunmasında Tavsiye Ettiği Modern Tıpta da Uygulanabilecek Bazı Tedavi Yöntemleri", *Adana 2015 Uluslararası İslam ve Tıp Kongresi*, Adana 2015.

- Kuran Yolu Türkçe Meal ve Tefsir, Hayrettin Karaman Mustafa Çağrırcı İbrahim Kâfi Dönmez Sadrettin Gümüş, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, c.I-V, Ankara 2007.
- Kutsal Kitap Eski ve Yeni Anlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul 2016.
- Koçak, Muhsin, "Gurre", *DİA*, c. XIV, İstanbul 1996, 211-212.
- Mukatil bin Süleyman, *Tefsir-i Kebir*, Tahkik; Dr. Abdullah Mahmûd Şehhâte, Ter: M. Beşir Eryarsoy, İşaret Yayınları, c. II, İstanbul 2006.
- Özden, Hacı Ömer, *İslam Felsefesi Tarihi*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2. Bsk, İstanbul 2018.
- Özkan, Ali Rafet, *Fundamentalist Hıristiyanlık Yedinci Gün Adventizmi*, Alperen Yayınları, Ankara 2002.
- Özlu, Zeynel, "Halk Hekimliğinden Diş Hekimliğine: 19. yy'da Osmanlı Devletinde Dişçilik Mesleği (Erbâb-ı Esnân)", *Bellekten Dergisi*, c.LXXVII, Aralık-2013, 671-711.
- Öztürk, Hülya, Şaylıgil, Ömür, "From the Medicine in Ottoman Madrasahs to Faculty", *Konuralp Tıp Dergisi*, 7-3, 2015, 174-185.
- Öztürk, Levent, *İslam Tıp Tarihi Üzerine İncelemeler*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2013.
- Öztürk, Levent, *İslam Toplumunda Bir arada Yaşama Tecrübesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- Pormann, Peter E., "Tıp", *DİA*, c. XXXXI, İstanbul 2012, 95-101.
- Rıdvanoğlu, Mahmud, "Hacamat", *DİA*, c. XIV, İstanbul 1996, 423.
- Sarıçam, İbrahim, Erşahin, Seyfettin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 9. Bsk, Ankara 2017.
- Sarıçam, İbrahim, Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Bsk, Ankara 2004.
- Sarımurat, M. Said, Kuran-ı Kerim Açısından Şifa - Tedavi, *Yüzcüncüyıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Van 2008.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz, *Bilimin Yitik Şehri Cündişehir*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.
- Şeker, Necmettin, "Hz. Muhammed'in Hadislerinde Koruyucu Hekimlik: Hacamat Örneği", *Kahraman Maraş Sütçü İmam İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21, 2013, 156-188.
- Tekineş, Ayhan, "Tıbb-ı Nebevi'de Hurma", *Turkish Studies International For the Languages Literature and History of Turkish orTurkic*, Volume 3/5, Fall: 2008, 134-142.
- Tekineş, Ayhan, "Tıbb-ı Nebevi", c. XLI, *DİA*, İstanbul 2002, 85-88.
- Terzioğlu, Arslan, "Bimaristan", *DİA*, c. VI, İstanbul 1992, 163-178.

- Tirmizi Ebu İsa Muhammed bin İsa bin Sevre, Sünen-i Tirmizî Tercemesi, Müt. Osman Zeki Mollamehmetođlu, c. I-VI, Yunus Emre Yayınevi Nu: 35, İstanbul (Tarihsiz).
- Topal Hañer, Ayşe, Yılmaz, Pınar, "Balın Yara İyileşmesi Üzerine Etkisinin Değerlendirilmesi", *Bozok Tıp Dergisi*, (9/1), 2019, 152-159.
- Uçar, İlyas, "Hz. Muhammed zamanında Medine'de Ortaya Çıkan Hastalıklar ve Tedavi Yöntemleri", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Eylül/2017, 4(8), 196-208.
- Uslu, Recep, "Cüdişapur", *DİA*, c. VIII, İstanbul 1993, 177-178.
- Varlık, Nükhet, "Tâun", *DİA*, c. XL, İstanbul 2011, 175-177.
- Yıldırım, Taner, Altıngök, Ahmet, "Abbasiler Dönemi İslam Tıbbı ve Toplum Sağlığı", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 25 (2), Elazığ, 2015.
- Yıldız, Hakkı Dursun, "Abbasiler", *DİA*, c. I, İstanbul 1998, 31-48.
- Yılmaz, Orhan, "Tıbbı Nebevi Bu Konudaki Bazı Hadislerin Değerlendirilmesi", *Bozok University Journal of Faculty of Theology*, 6 (2), 2017, 107-134.
- Yiğit, İsmail, "Emeviler", *DİA*, c. II, İstanbul 1995, 87-104.

Kalemname

e-ISSN: 2651–3595

Temmuz-Aralık /June-December 2020, 5 (10): 444–471.

İslâm Aile Hukukunda Hısımlık İlişkisi Bakımından Ebeveyn Nafakası

Fethiye Birsen KAYMAK

Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri (Fıkıh) Yüksek Lisans Öğrencisi.
Kırıkkale Üniversitesi / Türkiye
Institute of Social Sciences Basic Islamic Sciences (Fiqh) Postgraduate Student.
Kırıkkale University / Turkey
fethiyebirsenkaymek@hotmail.com
Orcid: 0000-0002-7370-8742

Ayten EROL

Doç. Dr., İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Fıkıh Anabilim Dalı.
Kırıkkale Üniversitesi/ Türkiye
Assoc. Dr., Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic Sciences Department, Fiqh
Department.
Kırıkkale University / Turkey
aerva95@gmail.com
Orcid: 0000-0002-0787-4865

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 12.15.2020

Kabul Tarihi / Accepted: 12.21.2020

Yayın Tarihi / Published: 23.12.2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz-Aralık /June-December

Cilt / Volume: 5 Sayı /Issue: 10; **Sayfa / Pages:** 444-471.

Atıf / Cite as: Kaymak, Fethiye Birsen & Erol, Ayten. "İslâm Aile Hukukunda Hısımlık İlişkisi Bakımından Ebeveyn Nafakası". Kalemname 5 / 10 (Temmuz-Aralık 2020): 444–471.

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

Copyright © Published by Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Kirikkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kirikkale, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kalemname>

.İslâm Aile Hukukunda Hısımlık İlişkisi Bakımından Ebeveyn Nafakası

Özet:

İslâm hukuku, toplumda yardımlaşma ve dayanışma duygularını hâkim kılarak özellikle birbirlerinin sıkıntılarını gözetmesi için hısımların nafakasının temini, hem birey hem de toplumun sosyal korunmasını sağlarken, toplumsal adaletin gerçekleşmesine zemin oluşturur. İslâm aile hukukunda, mükelleflerin mali imkânları ölçüsünde usûl, fûrû' ve mahrem yakınlarının muhtaç olup yardıma ihtiyaçları hâsıl olduğunda yardımda bulunmaları dini, ahlaki ve hukuki bir yükümlülüktür. İslâm aile hukukunda usûl ve fûrû' özelinde ebeveyne ayrıca iyilik ve ihsanda bulunulmasının üzerinde ehemmiyetle durulması, onların haklarının ayrıca korunduğunu, toplum ve aile kurumunun kilit taşı olduklarını göstermektedir. Dolayısıyla hısımlık nafakası çerçevesinde yardım edileceklerin başında anne-baba gelmekte, onların fakirlik, hastalık gibi durumlarında bazen nafakaya bazen de özel bakıma ihtiyaç duyulmaktadır.

İslâm aile hukukunda, fakir ve çalışamayacak durumda ihtiyaç sahibi olan ebeveyne nafaka sağlayacak fûrû'ya da mükellefiyette kimse ortak edilmemiş, onların hakkına karşılık evlatlık görevini yerine getirmesi için bir fırsat sunulmuştur. Bunun için hısımlık nafakası kapsamında fûrû'un ebeveyne nafaka mükellefi olabilmesi için belli şartlar getirilmiş ve birden fazla mükellef olması halinde yükümlülük sırası oluşturulmuş, bir hukuk sistemi haline gelerek karşılıklı hakların korunması sağlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm hukuku, hısımlık nafakası, hısımlık ilişkisi, usûl, fûrû'

Parental Alimony in Terms of Kinship Relations in Islamic Family Law

Abstract

Islamic law enacts the spirits of solidarity in society, especially providing alimony for relatives and social protection for both the individual and society, and thus creating the basis for the realization of social justice. In Islamic family law, it is a religious, moral and legal obligation for capables to provide assistance to their parents and relatives. In Islamic family law, in regard to upper lineage (usûl) and lower lineage (fürû'), the special emphasis on the granting help and kindness to the parents also shows that their rights are deliberately protected and that they are the keystone of the society and family institution. Therefore, parents are the first of those who will be helped within the framework of alimony.

In Islamic family law, the fürû', who is required to provide alimony to the poor and unable parents, is actually given an opportunity to fulfill their duty of adoption, without sharing this responsibility with anybody else. For this purpose, certain conditions have been introduced in order for fürû' to become liable for alimony to the parents, and in the case of more than one liables, an order of obligators has been established, thus establishing a legal system to protect mutual rights.

Keywords: Islamic law, parental alimony, kinships relations, upper/lower lineage.

Giriş

Toplumun en küçük birimini ve temel taşını oluşturan aile, en eski sosyal kurumlardan biridir. Aile kurumu ne kadar sağlam temeller üzerine kurulur, sağlam ve düzenli bir işleyiş içerisinde olursa o kadar topluma güven verir ve varlığını sağlıklı bir şekilde sürdürür.

Şüphesiz bir hukuk sistemi, öncelikle insanların beklentilerine cevap vererek ihtiyaçlarını karşılayarak, aralarındaki hak ve adaleti temin edip, toplumun sosyal korumasını sağlayarak başarılı olabilir. Bütün bunlara yönelik birey ve toplumların zaruri ihtiyaçlarının karşılanması ve muhafaza edilmesi için ahlak, sosyal adalet, toplumsal barış, kardeşlik, sosyal koruma, dayanışma, yardımlaşma ve paylaşmanın sağlanması gerekmektedir.¹

Bu çerçevede, İslâm hukukunda bakım yükümlülüğü kapsamında yapılan harcamalar anlamına gelen nafaka,² toplumda sosyal dayanışma ve yardımlaşmanın hayata geçirilmesini sağlayan muhtaç olanlara doğrudan ya da dolaylı maddî kaynak aktarımı sağlayan zorunlu sosyal koruma araçlarından biridir.³ Bu durumda İslam hukukunda nafaka kavramı sadece aile hukukuyla sınırlı olmayıp, aynı zamanda günümüzde sosyal adalet, hayvan hakları ve

¹ Celal Erbay, "Nafaka", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, c. XXXII, 2006, ss. 282-285, s. 285; Ayten Erol, *Social Protection in Islamic Law*, Germany/Berlin: Peter Lang GmbH, 2018, s. Arka kapak.

² Erbay, "Nafaka", s. 282.

³ Erol, s. 53.

çevrenin korunmasını da içermektedir. Bu kavramlar kapsamında, kişinin sorumluluğu altında bulunan canlı ve cansız bütün varlıkların mevcudiyetlerini ve verimliliklerini sürdürebilmeleri için gerekli harcamaları bünyesinde barındırmaktadır.⁴

İslâm hukukunda insanın yaşaması için gerekli olan insanın maddi, tabî ve zarûrî ihtiyaçları olan îâşe, giyim, mesken ve bunlara bağlı yan ihtiyaçların karşılanma aracı olan nafaka, eşler arasındaki beraberliğin devamında ve aile topluluğunun ve toplumun huzur ve mutluluğunda önemli bir müessesedir.⁵

Günümüzde modernleşme ile birlikte geleneksel aile yapısındaki bazı işlevlerin değişmesi sonucunda geniş aile yerini çekirdek aileye bırakmakta ve özellikle bireyin merkeze alındığı görülmektedir.⁶ Bu durumda bireyselleşme ile birlikte kimi aileler ve akrabalar birbirinin ihtiyacını düşünemez hale gelirken, kimi ailelerde ise anne ve baba da aile içindeki rolünü ve önemini kaybetmeye⁷ başlamakta ve birbirlerinden kopma süreci yaşamaktadır. Ayrıca aile bireylerinin meşguliyetlerinin çeşitlenmesi ve sorumluluklarını ihmal etmeleri sonucunda, muhtaç ve kendi ihtiyaçlarını gideremeyecek durumda olan aile büyüklerinin ihtiyaç duydukları nafakaların, bakım ve gözetimlerin ihmal edildiği, hatta bazılarının bakımlarının sağlanması için huzur evlerine bırakıldığı bilinen bir gerçektir.

İslâm hukuku, insanlara birbirlerine karşı hak ve sorumluluklar yüklemiştir.⁸ Bu çerçevede İslam aile hukuku içerisinde kadının kocasına ve çocuklarına, kocanın da karısına ve çocuklarına, usulün fûrû'una ve fûrû'nun usûlü'ne karşı maddi ve manevi sorumlulukları bulunmaktadır. Günümüzde ihmal edilen bu sorumluluğa dikkat çekmek amacıyla çalışmamızda İslâm aile hukuku ilişkisinden doğan hısımlık nafakası kapsamında ebeveynin nafakası ele alınacaktır.

⁴ Erbay, "Nafaka", s. 282.

⁵ Ruhi Özcan, *İslâm Hukuku'nda Hısımlık Nafakası*, İzmir: Çağlayan Yayınları, 1996, s. 3; Celâl Erbay, *İslâm Hukuku'nda Eolilik ve Hısımlık Nafakası: Kitâbu'n-Nafakat ve Türk Yargı Kararları ile Mukayeseli Olarak*, Bakü: Göytürk Neşriyat, 1995, s. Önsöz.

⁶ İştâr Cengiz, "Türk Sosyal Güvenlik Sistemi İçerisinde Yaşlılara Yönelik Sosyal Yardım ve Sosyal Hizmetler", *Sosyal Güvenlik Dergisi*, c. 8, sayı: 2, 2018, ss. 23-40; s. 26.

⁷ Fereshteh Ebadı Asayesh, Mevlüt Özben, "Huzurevleri ve Yaşlılık: Ağrı ve İstanbul Örnekleri", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı: 23, 2019, ss. 849-864, s. 850.

⁸ Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006, s. 54; Muhammed Ebû Zehra, *Ahvâlü'ş-Şahsiyye*, Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabiyye, 1957, s. 17, 18.

1. İslâm Hukukunda Genel Olarak Nafakanın Tanımı Ve Çeşitleri

1.1. İslâm Hukukunda Nafakanın Tanımı

Nafaka, Arapça “نفق” (n-f-k) fiil kökünden “أنفق” (enfeka) fiilinin masdarı olan “إنفاق” (infâk) tan türetilmiş bir isimdir. Çoğulu “نفقات” (nefakât) ve “نفاق” (nifâk/nefâk) olan nafaka terimi sözlükte; bir kimsenin malını, parasını, yemeğini infak etmek, sarf etmek, harcamak, gitmek, bir şeyin eksilmesi, azalması, tükenmesi, insanın veya hayvanın ölmesi, malın iyi satılması ve insanın kendisine ve ailesine yenecek yemek, maişet ve diğer zarurî ihtiyaçların karşılanması için sarf ve infak ettiği şey gibi manaları ifade etmektedir.⁹

İslâm hukukunda bazı fakihler, Muhammed eş-Şeybânî'nin nafaka ile ilgili şu tanımını isabetli bulmuşlardır: “Nafaka, yiyecek (iâşe), giyim eşyası (kisve) ve mesken (süknâ) hakkıdır”¹⁰ Bazı fakihler ise nafakayı, “bir şeyin bekasının ve devamının bağlı olduğu yiyecek, giyecek ve iskân mahalli ile bunlara tâbî olan şeyler” olarak tanımlanmaktadır.¹¹ İbn Âbidîn, nafakayı “bir insanın aile fertlerine harcadığı her şey”¹² olarak ifade etmektedir. Başka bir tanımda nafaka, “hayatiyetin ve yararlanmanın sürekliliğini temin etmek için yapılan zorunlu harcamalar”¹³ olarak ifade edilmektedir.

Günümüz hukukunda ise nafaka, kişinin zaruret içinde bulunan veya bakmakla sorumlu olduğu kimselere nakdî veya yiyecek, giyecek ve mesken gibi şeylerle yaptığı yardım¹⁴ olarak tanımlanmaktadır. Ayrıca bir kimsenin nafaka sorumluluğu yalnızca canlıların örfen belirlenen zarurî ihtiyaçlarıyla sınırlı olmayıp cansızlara karşı da bu kapsamda sorumlulukları bulunmaktadır.¹⁵ Dolayısıyla, zikredilen tanımlar bütünüyle incelendiğinde kapsam itibariyle daha geniş olan “hayatiyetin ve yararlanmanın sürekliliği” ifadesinin yer aldığı tanım hem insanları hem de hayvanları, bitki ve cansız varlıkları da bünyesinde barındırmasından dolayı daha isabetli görünmektedir. Bütün bunlardan sonra

⁹ Ebû Fazl Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, “Nfk”, *Lisanü'l-Arab*, tah: Yusuf el-Bakâî, İbrahim Şemseddîn, Nizâl Alî, Beyrut: Müessesetü'l-Alemiyyi li'l-Matbûât, c. III, 2005, s. 3988, 3989; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, c. II, 1968, s. 444.

¹⁰ Alaeddîn Ebî Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *el-Bedâi'ü's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*, tah: Ali Muhammed Mu'avviz vd., Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, c. V, 2003, s. 108; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nüceym el-Mısrî, *el-Bahrü'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, c. IV, 1997, s. 293; Bilmen, *İstilahatı Fıkhiyye* c. II, s. 444-445.

¹¹ Bilmen, *İstilahatı Fıkhiyye*, c. II, s. 444; Ruhi Özcan, *İslâm Hukuku'nda Karı Koca Nafaka Mükellefiyeti, Basılmamış Doktora Tezi*, Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Erzurum, 1976, s. 11.

¹² Muhammed Emin b. Ömer b. Abdulazîz İbn Âbidîn el-Hüseynî ed-Dımaşkî, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr*, tah: Adil Ahmet Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, c. V, 1994, s. 275.

¹³ Özcan, *İslam Hukuku'nda Hısımlık Nafakası*, s. 11; Erbay, “Nafaka”, s. 282.

¹⁴ *Türk Hukuk Lûgatı*, Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1991, s. 265.

¹⁵ Özcan, *İslam Hukuku'nda Hısımlık Nafakası*, s. 12; Erbay, “Nafaka”, s. 282.

diyebiliriz ki İslâm hukukunda nafaka, canlı cansız bütün mahlûkatın mevcudiyetlerinin ve yararlanmalarının devamını sağlamak için gerekli olan harcamaların tamamıdır.

1.2. İslâm Hukukunda Nafakanın Çeşitleri

İslam aile hukukunda nafaka hükümleri, aile hukuku ilişkisinden doğan ve mülkiyet ilişkisinden doğan nafaka çeşitleri şeklinde incelenmektedir. Aile hukuku ilişkisinden doğanlar evlilik ve hısımlık nafakası, mülkiyet ilişkisinden doğanlar ise kölelerin, hayvanların ve cansız varlıkların nafakasından oluşmaktadır.¹⁶

İslâm hukukunda genel hatlarıyla yiyecek, giyim, mesken ve bunlara bağlı harcamalar olarak çerçevesi belirlenen nafaka, sahibi ile mal arasındaki mülkiyet ilişkisine, eşler arasında evlilik birliğinin bulunmasına ve kan hısımlığı bulunanlar bakımından nesep birliğine dayandırılmaktadır. Bu açıdan İslâm hukukunda yardıma muhtaç olanların nafaka ihtiyaçlarının karşılanması hısımların sorumluluğuna verilmiş mali bir görevdir.¹⁷

İslâm hukukunda nafaka genel olarak ikiye ayrılır:

1. Kişinin kendisine gerekli olan nafaka. Bu, başkasına vereceği nafakadan önde gelir. Çünkü Hz. Peygamber; "*Önce kendi nefesine, sonra nafakası sana gerekli olan kimselere tasadduk et.*" buyurmuştur.¹⁸

2. Kişinin başkalarına vermesi gereken nafaka. Bu çeşit nafakanın, evlilik, hısımlık ve mülkiyet bağı¹⁹ olmak üzere üç sebebi vardır. Dolayısıyla çalışma konumuz İslâm aile hukukunda hısımlık nafakası kapsamında yer almaktadır.

2. İslâm Aile Hukukunda Hısımlık Nafakasının Kavramsal Çerçevesi

2.1. İslâm Aile Hukukunda Hısımlık Nafakasının Tanımı, Mahiyeti

İslâm aile hukukunda hısımlık nafakası, kişinin kendileriyle arasında nesep ve kan bağı bulunan zaruret halindeki yardıma muhtaç yakınlarının ihtiyaçlarını giderebilmek için yapılan bütün harcamalar olarak tanımlanmaktadır.²⁰

¹⁶ Erbay, "Nafaka", s. 282.

¹⁷ Özcan, *İslam Hukuku'nda Hısımlık Nafakası*, s. 88; Erbay, *İslâm Hukuku'nda Evlilik ve Hısımlık Nafakası*, s. 73.

¹⁸ Ebû Dâvud, Zekât, 39, 40; Ahmed b. Hanbel, II, 94.

¹⁹ Bilmen, *İstılahatı Fıkhiyye*, c. II, s. 446; Vehbe ez-Zuhayli, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, (çev: Ahmet Efe vd.), İstanbul: Risale, c. X, 2015, s. 79.

İslâm aile hukukunda hısımların nafakası, aralarında kan bağıının bulunmasına bağlı olup, sıhri ve süt hısımlığı için nafaka sorumluluğu bulunmamaktadır. Hısımlık nafakası, mükellef ve alacaklının zaman ve şartların değişmesi ile kimi zaman borçlu kimi zaman alacaklı durumda olabildikleri karşılıklı bir nafaka yükümlülüğü arz etmektedir.²¹ Aynı nesep gelen, birbirlerinin nafaka ihtiyaçlarını karşılama hukuku olan hısımlık nafakasının tarafları usûl, fūrû' ve mahrem yakınlardan oluşmaktadır.²²

“Asl” kelimesinin çoğulu olan “usûl”, bir kimsenin nesep bakımından asılları olan anne, baba, dede, nine ve yukarı doğru devam eden, kişiye kan bağıyla bağlı üst soy hısımlarını ifade etmektedir. Fūrû' ise, dallar anlamına gelmekle birlikte çocuk, torunlar ve onların çocuklarını kapsayan alt soy hısımlar olarak tanımlanmaktadır.²³ Kişinin en yakın hısımlarından oluşan usûl, toplumların örf ve adetlerine göre şekillenen sosyal ve beşeri ilişkilerin merkezinde yer almaktadır. Nitekim bu ilişkiler usûl ve fūrû'u dini ve ahlaki sorumlulukların öznesi ve nesnesi konumuna getirmektedir. Usûl ve fūrû' arasındaki hak ve sorumluluklar, nesep bağı üzerine kurulduğundan, bu bağıın kurulması veya sona ermesi kişinin kendi seçimi ile değil, evlilik birliği içinde doğuma bağlı, zorunlu bir ilişkiyi ifade etmektedir. Bu zorunlu ilişki, usûl ve fūrû'un birbirine karşı bakım ve nafaka yükümlülüğünü de beraberinde getirmektedir.²⁴

Hısımlık nafakasının taraflarından biri olan mahrem yakınlar ise, bir kimseye aralarında evlenme yasağı bulunduğu yakın akrabası olan küçük çocuklar, kadınlar ve erkeklerden muhtaç olanlardır. Bu yakın akrabalar amca, dayı, hala, teyze ve yeğen gibi kan hısımlarını kapsamaktadır.²⁵

²⁰ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd b. Hazm, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, tah: Muhammed Münîr ed-Dîmeşkî, Mısır: İdâretü't-Tıbbâati'l-Münîriyye, c. X, 1352, s. 100; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Arafê ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-Kebîr*, (b.y): Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, c. II, 2015, s. 522; İbn Âbidîn, *Reddû'l-Muhtâr*, c. V, s. 338; Özcan, *İslâm Hukuku'nda Hısımlık Nafakası*, s. 101; Erbay, *İslâm Hukuku'nda Evlilik ve Hısımlık Nafakası*, s. 77; Üveys Ateş, “İslâm Hukukunda ve Türk Medeni Hukukunda Ergin Akrabaya Karşı Nafaka Yükümlülüğü”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, sayı: 13, 2019, ss. 1-31, s. 6.

²¹ Erbay, “Nafaka”, s. 283.

²² Özcan, *İslâm Hukuku'nda Hısımlık Nafakası*, s. 83; Erbay, “Nafaka”, s. 283; Komisyon, *el-Mevsû'atu'l-Fikhiyye*, Kuveyt: Viâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, c. XXXI, 2002, s. 72.

²³ Vecdi Akyüz, “Akraba”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. II, 1989, ss. 285-287, s. 286; Komisyon, *el-Mevsû'atu'l-Fikhiyye*, c. XXXI, s. 72; Mehmet Boynukalın, “Usûl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. XXXII, 2012, ss. 198-199, s. 198.

²⁴ Boynukalın, “Usûl”, s. 198.

²⁵ Şemsü'l-Eimme Ebû Sehl Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Kitabu'l-Mebsût*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, c. V, 1989, s. 223; Şeyhü'l-İslâm Burhânüddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Ebû Bekir el-Merginânî, *İslâm Fıkhdından Tahkikli ve Tahriçli el-Hidâye Tercemesi*, çev: Ahmed Meylânî, İstanbul: Hayrettin Kahraman Neşriyat, c. II, 1990, s. 168; Erbay, “Nafaka”, s. 283; Komisyon, *el-Mevsû'atu'l-Fikhiyye*, c. XXXI, s. 72.

İslâm aile hukukunda, kişilerin imkânları ölçüsünde usûl, fûrû' ve mahrem yakınlarının yardıma ihtiyaçları olduğunda yardımda bulunması din ve ahlâk kurallarının gereği kabul edilmektedir. Nitekim bu yükümlülüğün ihmal edilmesi veya yerine getirilmemesi durumunda genellikle belirli düzeydeki yakınların bazı durumlarda birbirine yardım etmesi için mükellefi hukuken zorlama imkânı bulunmaktadır.²⁶ Erbay, hısımlık nafakası literatürünün oluşumunu şu şekilde ifade etmektedir: "İslâm hukukçuları usûl, fûrû' ve birbirinin mahremi olan akraba arasında yardımlaşma ve nafaka yükümlülüğüne işaret eden âyet ve hadislerle fikhın genel ilkeleri ışığında zengin bir doktrin oluşturmuşlardır."²⁷

Bütün bunlardan, bir kişinin tek başına birey merkezli yaşayamayacağı, toplum olarak insanların birbirine ihtiyacı olduğu, aile içinde ve hısımlar arasındaki yardım ve dayanışmanın toplumdaki sosyal yardımlaşmanın başlangıcı olduğu ve bunun için de bir hukuk sistemi oluşturulduğu görülmektedir.

2.2. İslâm Aile Hukukunda Hısımlık Nafakasının Önemi

İnsan, hayatını normal bir şekilde devam ettirebilmek için nafaka kapsamında yiyecek, giyecek ve ikamet edecek bir yerin bulunmasına ihtiyaç duymaktadır.²⁸

İnsanoğlu, doğumundan kendi ihtiyaçlarını karşılayabilecek olgunluğa erişinceye kadar ailesinin yardımına ve nafakasının temin edilmesine ihtiyaç duymakta ve bu ihtiyacı ailesi tarafından karşılanmaktadır. İslâm hukukuna göre, kendisi çalışıp kazanmaya başlayan insan, öncelikle kendi nafakasını daha sonra eşinin, çocuklarının ve ihtiyaç halinde diğer yakınlarının nafakasını temin etmekle mükelleftir. Fakat insanın yaşam şartları değişir, çalışıp kazanamayacak duruma gelir ve hem kendisine hem de ailesine bakamaz durumda olursa, maddi imkâna sahip diğer aile fertlerinin ve yakın akrabalarının bu kişinin

²⁶ Sahnûn b. Saîd b. et-Tenûhî, *El-Müdevenetü'l-Kübrâ*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, c. II, 1994, s. 262-265; Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi Fikhi'l-İmâmî'sh-Şâfiî*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, c. III, 1995, s. 158 vd.; Kâsânî, *el-Bedâi'u's-Sanâi'*, c. V, s. 166 vd.; Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğnî*, tah: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Abdulfettâh Muhammed el-Halev, Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, c. XI, 1997, s. 372 vd.; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, c. IV, (t.y), s. 415 vd.; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, c. V, s. 338 vd.; Abdurrahman Cezîrî, *Dört Mezhebe Göre İslâm Fikhi*, çev: Mehmet Keskin, İstanbul: Çağrı Yayınları, c. VI, 2007, s. 1826 vd.; Erbay, "Nafaka", s. 283.

²⁷ Erbay, "Nafaka", s. 283.

²⁸ Abdullah Çolak, *İslâm Aile Hukuku*, Malatya: Yılmaz Yayıncılık, 2016, s. 157.

ihtiyaçlarını karşılaması gerekmektedir.²⁹ Aksi takdirde nafakası sağlanmayan insanın hayata tutunup yaşamını sürdürmesi pek de mümkün olmayacaktır.

Aile bireyleri ve akrabalar arasındaki maddi ve manevi dayanışma ve yardımlaşma yükümlülüğü, aile bireylerinden kendi ihtiyaçlarını karşılayamayanlara diğerlerinin yardım eli uzatmalarını gerektirmektedir. Nitekim ihtiyacı olan aile fertlerine seyirci kalınmadan yardım edilip, nafakalarının temin edilmesi, aile fertleri ve akrabalar arasındaki bağları kuvvetlendirmekte, aile düzenini korumakta ve aileyi oluşturan bireylerin zarurete düşmelerini engellemektedir.³⁰ Dolayısıyla ailenin korunması toplumun korunmasını da sağlamaktadır.

Toplumda ve toplum özelinde aile içinde yardım edileceklerin en başında anne ve baba gelmektedir. Zira onların bazen sıhhatleri bozulabilir bazen de özel bakıma ihtiyaç duyabilirler. Birçok âyette³¹ Allah'a şirk koşmama emrinden sonra anne babaya iyilik ve ihsanda bulunulmasının zikredilmesi, onlara saygı ve merhametle davranılması emrinin bulunması, anne ve babanın örneğinde bütün usûl hısımlara davranışın esasını oluşturmakla birlikte konunun önemini de göstermektedir. Anne, baba, nine veya dedenin yaşlanması durumunda bakım ve nafakasının toplumdan, devlet veya diğer kurumlardan ziyade kendi ailesi tarafından üstlenilmesi sıla-i rahim emrine ve ahlaka daha uygundur. Nitekim çocukların aile ortamında ve onların sevgisiyle büyüme hakları olduğu kadar yaşlıların da saygı ve sevgi ortamında kendi aileleri içinde yaşamlarını sürdürmeleri esas kabul edilmelidir.³²

2.3. İslâm Aile Hukukunda Hısımlık Nafakası Yükümlülüğü

Maddi imkânı olan kişilerin, yardıma muhtaç ve çalışabilecek gücü olmayan akrabalarının nafakalarını karşılama yükümlülükleri bulunmaktadır. İslâm hukukçuları, hısımlık nafakasını oluşturan bu yükümlülüğün anne, baba ve çocuklar arasında olduğu

²⁹ Özcan, *İslam Hukuku'nda Hısımlık Nafakası*, s. 6; Özlem Çelik, *İslâm Hukuku'nda Hısımlık Nafakası Mükellefiyetinde Din Farkı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2013, s. 4.

³⁰ Ahmet Cemal Ruhi, *Yargıtay İçtihatlarıyla Nafaka Hukuku*, Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2010, s. 18; Ateş, "Ergin Akrabaya Karşı Nafaka Yükümlülüğü", s. 3.

³¹ İsrâ, 17/23, 24; Ankebût, 29/ 8; Lokman, 31/15.

³² Mustafa Çağrı, "Ana Baba", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. III, 1991, ss. 103-105, s. 103; Boynukalın, "Usûl", s. 199.

hususunda ittifak etmekle³³ birlikte usûl ve fûrû'un tamamı ve diğer yakın hısımlar arasında alacaklı ve borçlu ilişkisinin bulunup bulunmayacağı konusunda farklı görüşler açıklamaktadırlar.³⁴ Mezheplerin nafaka sorumluluğunu gerektiren hısımlığı sınırlarken çerçeveyi en geniş çizen Hanefîler ve Hanbelîler, sonra Şâfiîler ve kapsamı en dar tutan Mâlikîlerdir.³⁵

Hanefîlerin görüşüne göre nafaka yükümlülüğü, usûl, fûrû' ve soy birliğine bağlı birbiriyle evlenmeleri haram olan mahrem hısımlar arasında bulunmaktadır. Hanefîler akrabalığı doğuma dayalı ve doğuma dayalı olmayan akrabalık olarak ikiye ayırmaktadırlar. Doğuma dayalı olan hısımlık, usûl ve fûrû' arasında olan, yani anne, baba ve evlatlar ile dede, nine ve torunlar arasında olmaktadır. Doğuma dayalı olmayan hısımlığı da aralarında nikâh haram olan (mahrem) ve nikâh haram olmayan (gayri mahrem) hısımlar olarak ikiye ayırmaktadırlar. Nikâh haram olanlar, kardeşler, halalar ve teyzeler olarak ifade edilmektedir. Nikâh haram olmayan hısımlar ise kişinin kadın olduğu varsayılırsa onun amca, dayı ve teyze oğulları olarak ifade edilmekte³⁶ ve bu kişilere nafaka verilmesinin vacip olmadığı belirtilmektedir.

Hanbelîler ise, nafaka yükümlülüğünün usûl ve fûrû'un yanı sıra, kardeşler, amcalar ve çocukları gibi varis olan bütün akrabaya vacip olduğunu ifade etmektedirler. Annenin babası ve kızın oğlu gibi nesepten olan akrabaları varis olsa da olmasa da nafaka sorumluluğunun içine almaktadırlar. Nitekim onlar, zekâtı örnek göstererek, kızın oğlu zekât verilmeyen akrabalar arasında ise ona nafaka vermenin vacip olacağını beyan etmektedirler.³⁷ Fakat nesep akrabalarından olmayan teyze ve hala için nafaka hakkı bulunmamaktadır. Onların akrabalık yönleri zayıf bulunduğundan ancak öncelikli olan varislerden birisi bulunmadığında miras alabildiklerinden nafakaya da o zaman hak

³³ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, tah: Rifat Fevzi Abdulmuttalib, Kâhire: Dâru'l-Vefâ', c. VI, 2001, s. 260; Ebü'l-Kâsım Ubeydullâh b. Hüseyin b. Hasen b. el-Cellâb el-Basrî, *et-Tefrî' fî Fıkhî'l-İmam Mâlik b. Enes*, tah: Sayid Kisravi Hasan, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, c. II, 2007, s. 63; Kâsânî, *el-Bedâi'u's-Sanâi'*, c. V, s. 166; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. XI, s. 372, 373.

³⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, c. VI, s. 261; İbn Cellâb, *et-Tefrî'*, c. II, s. 64; Kâsânî, *el-Bedâi'u's-Sanâi'*, c. V, s. 172-174; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. XI, s. 374; Özcan, *İslâm Hukuku'nda Hısımlık Nafakası*, s. 138; Çelik, *İslâm Hukuku'nda Hısımlık Nafakası Mükellefiyetinde Din Farkı*, s. 18.

³⁵ Komisyon, *el-Mevsû'atu'l-Fıkhîyye*, c. XXXI, s. 72-74; ez-Zuhaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, c. X, s. 79.

³⁶ Kâsânî, *el-Bedâi'u's-Sanâi'*, c. V, s. 167, 174; Serahsî, *el-Mebsût*, c. V, s. 223; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-Râik*, c. IV, s. 351, 352; Erbay, *İslâm Hukuku'nda Evlilik ve Hısımlık Nafakası*, s. 88.

³⁷ Ebü Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Kâfi*, tah: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Gize (Mısır): Dâru'l-Hicr, c. V, 1997, s. 100; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. XI, s. 374,375; ez-Zuhaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, c. X, s. 80; Sezai Bekdemir, *Nafaka İlmiyhâli*, İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2019, s. 45.

kazanmaktadırlar.³⁸ Nitekim Hanefîler arasında doğuma dayalı olan ve mahrem akrabalar için nafakayı vacip kabul ederken Hanbelîler, varis olanları nafaka verilmesi gerekenler kapsamına almaktadırlar.

Şâfiîlere göre nafakanın vacip olmasını gerektiren hısımlık, sadece usûl ve fûrû' arasında söz konusu olmaktadır. Bu görüşe göre anne, baba ile çocuklar arasında olduğu gibi kaçınıcı kuşak olursa olsun torunlarla dede ve nineleri arasında da nafaka mükellefiyeti bulunmaktadır. Nitekim anne ve baba isminin dede ve nineler için de kullanıldığını, dedenin de baba gibi olduğunu ifade etmektedirler.³⁹ Şâfiîlere göre, nafakanın vacip olması doğum sebebine bağlanmakta ve usûl, fûrû' dışındaki kardeş, amca, dayı, teyze ve bunların çocukları gibi akrabalara nafaka gerekmemektedir.⁴⁰

Nafaka yükümlülüğünü en dar kapsamda ele alan Mâlikîler ise, nafakanın sadece anne, baba ve çocuklar arasında vacip olduğunu⁴¹ ve diğer akrabaya karşı sorumluluğun bulunmadığını ifade etmektedirler. Onlara göre dede ve nine nafaka alamayacakları gibi torunların da nafaka hakkı bulunmamaktadır.⁴² Nitekim onlar nafaka yükümlülüğünü çekirdek aile ile sınırlandırmaktadırlar.

Günümüz hukukunda ise nafaka yükümlülüğü üstsoy, altsoy ile kardeşler arasında sınırlandırılmıştır.⁴³ Fakat medeni kanunda soy bağının kurulması için çocuğun evlilik içinde doğmuş olması şartı aranmamaktadır. Anne ile çocuk arasında soy bağı doğum yolu ile kurulurken, baba ile çocuk arasında ise anne ve babanın evliliği, çocuğun tanınması veya mahkeme kararı ile gerçekleşmektedir. Aynı zamanda evlat edinmekle de soy bağı kurulmakta ve evlat edinen ile evlatlık arasında nafaka yükümlülüğü oluşmaktadır.⁴⁴ İslâm hukukunda ise evlilik dışı ilişki gayri meşru olmakla birlikte böyle kimseler için mahrumiyet

³⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. XI, s. 377.

³⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, c. VI, s. 260, 261; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, tah: Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdulmevcûd, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, c. XI, 1994, s. 486, 487; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, c. III, s. 158; Yahyâ b. Ebî'l-Hayr b. Sâlim b. Es'ad b. Abdullah İbn Muhammed b. Mûsâ el-İmrânî, *el-Beyân fî Fıkhı'l-İmam eş-Şâfiî*, tah: Ahmed Hicâzî Ahmed Sekkâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, c. XI, 2002, s. 245-249; Özcan, *İslam Hukuku'nda Hısımlık Nafakası*, s. 140.

⁴⁰ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, c. XI, s. 491; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, c. III, s. 159; İmrânî, *el-Beyân*, c. XI, s. 249; Özcan, *İslam Hukuku'nda Hısımlık Nafakası*, s. 140; ez-Zuhaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, c. X, s. 80; Bekdemir, *Nafaka İlmihâli*, s. 45.

⁴¹ Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, c. II, s. 522; İbn Cellâb, *et-Tefrî'*, c. II, s. 63; Sâdık Abdurrahman Garyânî, *el-Fıkhü'l-Mâlikî ve Edilletuhû*, Müessesetu'r-Reyyân, Beyrut 2002, III/128, 129.

⁴² İbn Cellâb, *et-Tefrî'*, c. II, s. 64; Komisyon, *el-Mevsû'atu'l-Fıkhîyye*, c. XXXI, s. 73; Bekdemir, *Nafaka İlmihâli*, s. 44.

⁴³ *Türk Medeni Kanunu Mevzuatı*, "Madde 364", Ankara: Adalet Bakanlığı Yayın İşleri Dairesi Başkanlığı, 2017, s. 178.

⁴⁴ Ruhi, Yargıtay İçtihatlarıyla Nafaka Hukuku, s. 79; TMK, "Madde 292".

söz konusu olup soy bağının oluşmasına engel görüldüğü gibi evlatlık müessesesi de nesep kaynağı olarak tanımamışlardır.⁴⁵

Sonuç olarak İslâm aile hukukunda, usûl ve fûrû'un nafakasının gerekli olduğunda ortak bir tutum sergilenmektedir. Fakat İslâm aile hukukunda fûrû' hısımlığı kapsamında bir kişinin evlilik dışı ilişkiden dünyaya gelen çocuğu veya evlatlık olan çocuğu ile birbirlerine karşı nafaka sorumluluğu bulunmamaktadır. Ayrıca toplumsal yardım ve adaletin gerçekleşmesi için bireylerin sadece çekirdek aile içerisinde değil yoksulluğa düşmüş diğer akrabaların durumlarına da seyirci kalmaması gerekmektedir. Nitekim nafaka, hem fiili hem de maddi yardım boyutu taşırken, bu boyutla birlikte mükellef, mahrem hısımların ihtiyaçları halinde, onların bakımını yapıp ihtiyaçlarını gidermesi mahremiyet çerçevesinde daha meşru olacağından Hanefîlerin hısımlık nafakasına mahrem hısımları da dâhil ettiği görüşü daha isabetli görünmektedir.

3. İslâm Aile Hukukunda Hısımlık İlişkisi Bakımından Ebeveyn Nafakası

İslâm aile hukukunda hısımlık nafakası yükümlülüğü esas alındığında mezhep görüşlerinin anne, baba ve çocukların nafakasının vacip olduğu yönünde ortak kanaat oluşturdukları görülmektedir. Bu kanaat ise çalışmamızın konusunu oluşturan ebeveyn nafakasının ihmale gelmeyecek bir noktada olduğuna işaret etmektedir.

3.1. İslâm Aile Hukukunda Ebeveyn Nafakasının Hukukî Temelleri

İslâm aile hukukunda ebeveyn nafakasının hukukî temellerini birçok âyet ve hadiste görmek mümkündür. Ana-baba yoksul ve zayıf düşer veya yaşlanıp çalışamaz, bakıma muhtaç halde olursa, ilgi ve bakım yükümlülüğü çocuklara aittir. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de; *"Rabbin ancak kendisine ibadet etmenizi, bir de ana-babaya ihsanda bulunmanızı emretti. Eğer onlardan biri ya da her ikisi senin yanında ihtiyarlık çağına ulaşırsa, sakın onlara "öf!" (bile) deme; onlara tatlı ve güzel söz söyle."*⁴⁶ buyurulmaktadır. Diğer âyet-i kerimelerde ise, *"Biz insana anne-*

⁴⁵ Nuri Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*, İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014, s. 151, 154, 155; Çolak, *İslâm Aile Hukuku*, s. 170, 173; Ateş, "Ergin Akrabaya Karşı Nafaka Yükümlülüğü", s. 8.

⁴⁶ İsrâ, 17/23.

babasına iyi davranmasını emrettik."⁴⁷, *"Bana ve ana-babana şükret."*⁴⁸ ve *"Ana-babana İslâm'a aykırı emirlerinde itaat etme. Onlara dünyada ma'ruf şekilde dostluk göster."*⁴⁹ buyurulmaktadır.

Sünnet'ten delilde de, Hz. Âişe, Hz. Peygamber (s.a.s)'den şöyle nakletmektedir: *"Kişinin yediğinin en güzeli kendi kazandığından yediğidir. Evladı da kişinin kendi kazandığındandır. O halde çocuklarımızın kazandığından muhtaç olduğunuzda muhtelif şekilde yiyiniz."*⁵⁰

Cabir b. Abdullah'ın şöyle dediği nakledilmiştir: Hz. Peygamber (s.a.s)'e babası ile birlikte bir adam geldi ve şöyle dedi: *"Ey Allah'ın elçisi! Benim kendime ait malım var; bir de malı olan babam var. Babam benim malımı almak istiyor."* Rasûl-i Ekrem (s.a.s) şöyle buyurdu: *"Sen ve malın babana aittir."*⁵¹

Diğer bir rivayette ise, bir adam Hz. Peygamber (s.a.s)'e gelerek şöyle söyledi: *"Ey Allah'ın elçisi! İnsanlardan en çok kime iyilik edeyim?"* Hz. Peygamber (s.a.s) şöyle buyurdu: *"Önce annene, sonra babana iyilik et."*⁵²

İslâm hukukçuları, bahsi geçen âyetler ve hadislerle dayanarak, Müslüman ya da gayrimüslim anne-babanın ihtiyaçları olduğunda onların bakımlarını sağlamanın ve nafakalarını temin etmenin iyiliklerin en güzeli olduğunu, onların nafakalarını karşılamanın çocuklarının varlık sebebi olmalarına, onlar küçük ve acizken terbiye etmelerine, kötülükten korumalarına ve her türlü bakımlarını yapmalarına, tam olarak karşılık gelmese de bir nimet şükürü olduğunu ifade etmektedirler.⁵³ Ayrıca İslâm hukukçuları, babanın hakkının çocuğun hakkından daha büyük olduğunu ifade ederek, çocuğun anne-babasının nafakasından sorumlu olduğu hükmünü çıkarmışlardır.⁵⁴

İslâm hukukçuları arasında, çocuklar üzerine anne ve baba nafakasının vacip olması hususunda aykırı görüş beyan eden olmamış ve nafaka yükümlülüğünde ittifak etmişlerdir.

⁴⁷ Ankebût, 29/8.

⁴⁸ Lokmân, 31/14.

⁴⁹ Lokmân, 31/15.

⁵⁰ Ebû Dâvud, Büyû', 77; İbn Mâce, Ticârât, 1; Kâsânî, *el-Bedâi'u's-Sanâi'*, c. V, s. 171; Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, c. XI, s. 486.

⁵¹ Ebû Dâvud, Büyû', 77; Ahmed b. Hanbel, II, 179; İbn Mâce, Ticârât, 1; Kâsânî, *el-Bedâi'u's-Sanâi'*, c. V, s. 168; Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, c. XI, s. 486, 487.

⁵² Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, c. XI, s. 487; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylül'Evtâr Şerhu Münteka'l-Ahbâr*, (b.y): Matbaatü Mustafa el-Bâbî, c. VI, (t.y), s. 367; Garyânî, *el-Fıkhü'l-Mâlikî*, c. III, s. 129.

⁵³ Kâsânî, *el-Bedâi'u's-Sanâi'*, c. V, s. 167, 168; Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, (ter: Mehmet Keskin), Ankara: İ'tisam Yayınları, c. VII, 2018, s. 245; Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, c. XI, s. 486; Garyânî, *el-Fıkhü'l-Mâlikî*, c. III, s. 129.

⁵⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, c. VI, s. 261; Kâsânî, *el-Bedâi'u's-Sanâi'*, c. V, s. 168, 171; Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, c. XI, s. 487; Garyânî, *el-Fıkhü'l-Mâlikî*, c. III, s. 129.

Böylece hukûkî bağlayıcılık açısından âyetler ve hadisler derecesinde kaynak olan icmâ' oluşmuştur.⁵⁵

Korunmaya ve bakıma ihtiyacı olarak dünyaya gelen çocukların her türlü sıkıntılarının giderilmesi ve ihtiyaçlarının anne babaları tarafından karşılanması nasıl ki fitrî bir davranışsa, birçok külfete katlanarak çocuklarını büyüten muhtaç durumdaki anne babalarına da çocuklar, hayata hazırlanmış olma nimetine karşılık, ihtiyaçları doğrultusunda onlara bakması, nafakalarını temin etmesi aklî olarak da kabul gören gerçeklerdir.⁵⁶ Nitekim bir kişi zenginlikle Allah'ın nimetleri içinde yaşıyorken anne-babasını muhtaç duruma terk etmesi ve buna seyirci kalması akla uygun düşmemektedir.⁵⁷ Çocuğun, anne babasının bakım ve nafakasını karşılaması, anne-baba hakkının ancak bir kısmını ödemiş olabileceği gibi bunu bile yapmayıp onları kendi hallerine terk etmek akıl, vicdan ve hakkaniyetle bağdaşmayacaktır.⁵⁸ Dolayısıyla ihtiyaç halinde olan anne-babanın ihtiyaçlarını gidermek, onları bakıp gözetmek ve nafakalarını karşılayıp yardımda bulunmak aklen de zorunlu bir davranıştır.

3.2. İslâm Aile Hukukunda Ebeveyn Nafakasının Mükellefiyet Şartları

İslâm aile hukukunda fûrû' hısımlar ile ebeveyn arasında nafaka hak ve mükellefiyetinin hukuken sabit olabilmesi için bir takım şartların bulunması gerekli görülmektedir. Bunlar içinde bir kısmı nafaka mükellefi fûrû' hısımda bir kısmı ise nafaka alacaklısı ebeveynde bulunması gerekmektedir.⁵⁹

3.2.1. Nafaka Alacaklısı Olabilmesi İçin Ebeveynde Aranılan Şartlar

İslâm hukukçuları arasında ebeveynin nafaka alacaklısı olabilmesi için fakir olmasının şart olduğunda görüş birliği bulunmakla birlikte fakirliğin tek başına yeterli bir şart olup olmadığı hususunda görüş farklılıkları bulunmaktadır.⁶⁰

İslâm hukukçularının bir kısmı ve günümüz hukukçuları, ebeveynin fakirliğini nafaka alabilmesi için yeterli görmeyip ayrıca çalışıp kazanma gücünün de bulunmaması

⁵⁵ Kâsânî, *el-Bedâi' u's-Sanâi'*, c. V, s. 166; Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, c. XI, s. 486, 487; İbn Cellâb, *et-Tefrî'*, c. II, s. 63; Garyânî, *el-Fıkhü'l-Mâlikî*, c. III, s. 128, 129.

⁵⁶ Özcan, *İslâm Hukuku'nda Hısımlık Nafakası*, s. 92; Çelik, *İslâm Hukuku'nda Hısımlık Nafakası Mükellefiyetinde Din Farkı*, s. 16.

⁵⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, c. IV, s. 415.

⁵⁸ Özcan, *İslâm Hukuku'nda Hısımlık Nafakası*, s. 92; Erbay, *İslâm Hukuku'nda Evlilik ve Hısımlık Nafakası*, s. 76.

⁵⁹ Özcan, *İslâm Hukuku'nda Hısımlık Nafakası*, s. 251; Erbay, *İslâm Hukuku'nda Evlilik ve Hısımlık Nafakası*, s. 113.

⁶⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, c. VI, s. 260; Kâsânî, *el-Bedâi' u's-Sanâi'*, c. V, s. 180; Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, c. XI, s. 488; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, c. IV, s. 415; Garyânî, *el-Fıkhü'l-Mâlikî*, c. III, s. 130; Ebû Zehra, *Ahvâlü's-Şahsiyye*, s. 416.

gerektiğini ifade etmektedirler. Onlar, çalışıp kazanma kuvveti bulunan ebeveynin fakirliğini öne sürerek fūrū'dan nafaka talep etmelerini doğru bulmamaktadırlar.⁶¹ Bundan dolayı çalışıp kazanma gücü olan ebeveynin çalışıp kendi geçimini sağlamasının gerektiğini, nafakanın muhtaçlar için gerekli olduğunu ve çalışabilecek gücü olanın muhtaç sınıfında yer almayacağını ifade etmektedirler.⁶²

Bazı İslâm hukukçuları ise, ebeveynin fakirliğini nafaka hakkı kazanabilmek için yeterli görmekte ve nafaka alacaklısı olabilmesi için çalışıp kazanma imkânından yoksun olmasının şart olmadığı görüşüne sahiptirler. Buna göre ebeveyn, nafaka talep ettiğinde çalışmaktan aciz veya bakıma muhtaç olmasına bakılmaksızın nafaka talebinin yerine getirileceği bildirilmektedir. Nitekim fūrū'un ihtiyaç olan geliri temin imkânı varken nafakanın reddedilebilmesi âyet ve hadislerde ifade edilen anne-babaya iyilik ve ihsan emirleriyle bağdaşmayacaktır.⁶³ Zira âyette geçen "Onlara öf! (bile) demeyin"⁶⁴ hitabına karşılık bir evladın, fakir anne-babası çalışabilecek güçte bile olsa nafakalarını temin etmemesi halinde onlara sıkıntı ve eziyet vermiş olacaktır. Hısımlık nafakası içinde anne-babanın sadece fakirliğinin şart olması, hiçbir alacaklıya verilmeyen bir ayrıcalık olmakla birlikte fūrū'dan nafaka alabilmesi için yeterli kabul edilmelidir.

3.2.2. Ebeveynine Karşı Nafaka Mükellefi Olabilmesi İçin Fūrū'da Aranan Şartlar

İslâm hukukçuları, fakir ve çalışıp kazanma gücüne ve imkânına sahip olan ebeveynin fūrū'dan nafaka isteyebilmesi için erkek veya kadın fūrū'un zengin olma şartını aramaktadırlar.⁶⁵ İslâm hukukunda ebeveynin fakirliği nafaka alacaklısı olmak için yeterli kabul edilirken aynı zamanda fakir fūrū'ya da ebeveyni çalışıp kazanabilecek haldeyken bu sorumluluğun yüklenmemesi fūrū'un da hakkının korunduğunu göstermektedir.

⁶¹ Kâsânî, *el-Bedâi'u's-Sanâi'*, c. V, s. 180, 181; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, c. II, s. 522; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. XI, s. 373; Garyânî, *el-Fıkhü'l-Mâlikî*, c. III, s. 131; Komisyon, *el-Mevsû'atu'l-Fıkhîyye*, c. XXXI, s. 75; Ruhi, Yargıtay İçtihatlarıyla Nafaka Hukuku, s. 84.

⁶² Garyânî, *el-Fıkhü'l-Mâlikî*, c. III, s. 131.

⁶³ Serahsî, *el-Mevsû't*, c. V, s. 222, 228; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-Râik*, c. IV, s. 348, 349; Şemsüddîn Muhammed b. el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Me'ânî Elfâzi'l-Minhâc*, tah: Muhammed Halil 'Îtânî, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, c. III, 1997, s. 585, 586; Özcan, *İslâm Hukuku'nda Hısımlık Nafakası*, s. 252; Erbay, *İslâm Hukuku'nda Evlilik ve Hısımlık Nafakası*, s. 114; Komisyon, *el-Mevsû'atu'l-Fıkhîyye*, c. XXXI, s. 75, 76; Ateş, "Ergin Akrabaya Karşı Nafaka Yükümlülüğü", s. 14; Bekdemir, *Nafaka İlmihâli*, s. 48.

⁶⁴ İsrâ, 17/23.

⁶⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. XI, s. 378; Serahsî, *el-Mevsû't*, c. V, s. 222; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-Râik*, c. IV, s. 348; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, c. IV, s. 415; Cezîrî, *Dört Mezhebe Göre İslâm Fıkhı*, c. VI, s. 2826, 2832, 2833; Ebû Zehra, *Ahvâlü's-Şahsiyye*, s. 419; Komisyon, *Fetâvâyi Hindîyye (Fetâvâyi Alemgiriyye) Ansiklopedik İslâm Fıkhı*, trc: Mustafa Efe, İstanbul: Huzur Yayınevi, c. III, 2004, s. 423; Komisyon, *el-Mevsû'atu'l-Fıkhîyye*, c. XXXI, s. 75; Özcan, *İslâm Hukuku'nda Hısımlık Nafakası*, s. 257; Erbay, "Nafaka", s. 283; Garyânî, *el-Fıkhü'l-Mâlikî*, c. III, s. 131; Ateş, "Ergin Akrabaya Karşı Nafaka Yükümlülüğü", s. 14, 15.

Gerek İslâm hukukunda gerekse günümüz hukukunda, fakir ve muhtaç ebeveynin çalışıp kazanmaya engel bir hastalık, kötürümlük gibi sürekli bir aciziyet içerisinde olması halinde fûrû'un ebeveynin nafakasından sorumlu olması için zengin olması şartı aranmamakta, çalışıp bir gelir elde etme imkânının bulunması yeterli kabul edilmekte ve fakir olması sorumluluğuna hukukî bir engel teşkil etmemektedir.⁶⁶ Örneğin gücü kuvveti yerinde ve bir mesleği bulunan bir kişinin tembellik edip çalışmayarak, kendisinin fakir olduğunu iddia edip ebeveynin nafakasını karşılamaması kabul görmeyecek ve ebeveyne eziyet olacak bir durumdur. Bu noktada fûrû'un çalışmaya zorlanması ve nafaka takdir edilirken normal durumda çalışırsa elde edeceği gelirin ödeme gücünü tespit ederken ölçü kullanılması gerekmektedir.

İslâm hukukunda, hasta ve fakir ebeveynin nafaka talebine göre fakir fûrû'un çalışıp kazandığında elde ettiği gelire göre ve aynı zamanda kendi ihtiyaçları ve varsa ailesinin giderleri karşılandıktan sonra kazançtan artan miktara göre ebeveynin nafakası belirlenmektedir. Eğer kazançtan arta kalan olmuyorsa, çalışmaktan aciz, bakıma muhtaç ve fakir olan ebeveyni, evli veya bekâr olması fark etmeksizin fûrû' kendi evine davet ederek, kendisi ve hane halkı için temin ettiği nafakaya onları da ortak etme yoluna gidebilmektedir.⁶⁷ Nitekim tüm bunlar sağlıklı ve çalışıp kazanmaya gücü olan fûrû' için geçerli olmaktadır. Kendisi de çalışmayan, aciz olan fûrû' için nafaka yükümlülüğü söz konusu olmamaktadır. Çünkü o da nafakaya muhtaç olduğundan ebeveyne nafaka sorumluluğu düşünülemez. Bu durumda ebeveynin nafakası varsa diğer hısımların, yoksa sosyal devletin sorumluluğundadır.

3.2.3. İslâm Aile Hukukunda Ebeveyn Nafakası İçin Fûrû'un Mükellefiyet Sırası

İslâm hukukçularının, nafaka alma hakkı bulunan ebeveynin nafakasını karşılamakla sadece fûrû'un mükellef olduğu hususunda ittifak ettiklerini belirtmiştik.⁶⁸ Fakat hısımlık nafakası alacaklısı olan ebeveynin en yakınları olan fûrû' hısımlar içerisinde nafaka mükellefi olabilecek birden fazla kişi olması durumunda, bunlardan hangilerinin nafaka ile

⁶⁶ Kâsânî, *el-Bedâi' u' s-Sanâi'*, c. V, s. 181; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-Râik*, c. IV, s. 348, 349; Ebû Zehra, *Ahvâlü'ş-Şahsiyye*, s. 417, 419; Özcan, *İslâm Hukuku'nda Hısımlık Nafakası*, s. 258, 259; Erbay, "Nafaka", s. 283; Selâhattin Sulhi Tekinay, *Türk Aile Hukuku*, İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1971, s. 465; Ruhi, Yargıtay İçtihatlarıyla Nafaka Hukuku, s. 84, 85.

⁶⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, c. V, s. 222; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-Râik*, c. IV, s. 349; Özcan, *İslâm Hukuku'nda Hısımlık Nafakası*, s. 259, 260; Erbay, *İslâm Hukuku'nda Evlilik ve Hısımlık Nafakası*, s. 117, 118.

⁶⁸ Bkz. Dipnot 55.

mükellef olacağı, mükellef olmada hangi sıralamanın izleneceği meselesi İslâm hukukçuları arasında farklılık arz ettiği görülmektedir.

Hanefiler, ebeveyne karşı nafaka yükümlülüğü tespitinde cüz'iyeti ve sıralamada yakınlık derecesini esas almaktadırlar.⁶⁹ Şâfiîlerin de paylaştığı görüşe göre ebeveynin nafakası ile birden fazla fūrû' muhatap olursa, bunların da yakınlık dereceleri farklı ise ebeveyne en yakın olan fūrû' nafaka mükellefi olmakta ve mirasa itibar edilmemektedir. Örneğin nafaka yükümlülüğünü taşıyan fūrû' arasında, ebeveynin bir kızı bir de oğlun oğlu varsa nafakanın tamamı ile sorumlu olan kızıdır.⁷⁰ Şâfiîlerden bir kısmı kıza nispetle erkek olarak oğlun oğlunun nafaka sorumluluğu almak için daha çok hak sahibi olduğunu bildirmektedirler.⁷¹ Fakat anne-babanın gerekli şartları taşıyan çocuğu varken torununa nafaka sorumluluğu vermek pek de isabetli görünmemektedir.

Gerek Hanefî gerekse Şâfiî hukukçulara göre, aynı yakınlık derecesine sahip, mükellefiyet şartlarını taşıyan birden fazla fūrû' olması halinde ebeveynin nafakası ile fūrû' hısımların hepsi yükümlü olmaktadır. Örneğin nafaka alacaklısı ebeveynin, nafaka ödeme şartlarını taşıyan bir erkek bir de kız çocuğunun bulunması halinde, her biri nafakayı ödemekle mükellef olmaktadır.⁷² Ebû Hanîfe'den nakledilen görüşte,⁷³ bu mükelleflerin miras payları kadar nafaka ödeyecekleri ifade edilmektedir. Fakat Hanefîlerde kuvvetli olan görüş,⁷⁴ aynı yakınlık derecesindeki fūrû'un eşit olarak nafaka ödeyecekleri, miras paylarının önem taşımadığı, cüz'iyet ve yakınlık noktasında erkek ve kız çocukların eşit olduğu yönündeyken Şâfiîlerde kuvvetli olan görüş,⁷⁵ mirastan hisseleri oranında nafaka ödeyecekleri yönündedir. Hanefîlerden farklı olarak Şâfiîlere göre fūrû'un yakınlık

⁶⁹ Kâsânî, *el-Bedâi' u's-Sanâi'*, c. V, s. 174; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, c. IV, s. 418; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, c. IV, s. 351; Muhammed Emin Ömer İbn Âbidîn, "Usûl ve Fūrûun Nafakasıyla İlgili Nakiller Üzerine Bir İnceleme", çev: Kemal Yıldız, İlyas Yıldırım, Mehmet Gayretli, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 13, 2009, ss. 441-470, s. 458; Ebû Zehra, *Ahvâlü'ş-Şahsiyye*, s. 422.

⁷⁰ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, c. III, s. 160; Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, c. XI, s. 489; Kâsânî, *el-Bedâi' u's-Sanâi'*, c. V, s. 176; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, c. IV, s. 351; Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, c. III, s. 590; İbn Âbidîn, "Usûl ve Fūrûun Nafakasıyla İlgili Nakiller Üzerine Bir İnceleme", s. 458; Özcan, *İslâm Hukuku'nda Hısımlık Nafakası*, s. 264, 265; Erbay, "Nafaka", s. 283; Komisyon, *el-Mevsû'atu'l-Fikhiyye*, c. XXXI, s. 77; Komisyon, *Fetâvâyi Hindîyye*, c. III, s. 425; Ateş, "Ergin Akrabaya Karşı Nafaka Yükümlülüğü", s. 20.

⁷¹ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, c. III, s. 160; Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, c. III, s. 590.

⁷² Serâhsî, *el-Mebsût*, c. V, s. 222; Kâsânî, *el-Bedâi' u's-Sanâi'*, c. V, s. 176; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, c. IV, s. 418; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, c. IV, s. 351; Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref en-Nevevî, *Kitâbu'l-Mecmû' Şerhi'l-Mühezzeb li's-Şîrâzî*, tah: Muhammed Necib el-Mutîf, Kâhire: Mektebetü'l-İrşâd, c. XX, 1954, s. 200; Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, c. III, s. 590; İmrânî, *el-Beyân*, c. XI, s. 254, 255; Özcan, *İslâm Hukuku'nda Hısımlık Nafakası*, s. 264, 265; Erbay, "Nafaka", s. 283; Komisyon, *el-Mevsû'atu'l-Fikhiyye*, c. XXXI, s. 76; Komisyon, *Fetâvâyi Hindîyye*, c. III, s. 422; Ateş, "Ergin Akrabaya Karşı Nafaka Yükümlülüğü", s. 20.

⁷³ Serâhsî, *el-Mebsût*, c. V, s. 222; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, c. IV, s. 418.

⁷⁴ Serâhsî, *el-Mebsût*, c. V, s. 222; Kâsânî, *el-Bedâi' u's-Sanâi'*, c. V, s. 176; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, c. IV, s. 418; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, c. IV, s. 351.

⁷⁵ Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, c. III, s. 590; İmrânî, *el-Beyân*, c. XI, s. 254, 255; Komisyon, *el-Mevsû'atu'l-Fikhiyye*, c. XXXI, s. 77.

dereceleri aynı olup mirasçılıkları farklı ise, ebeveynin nafakası ile varis olan fūrū' sorumlu tutulmaktadır. Örneğin ebeveynin kızının oğlu ve oğlunun kızı bulunursa bu durumda varis olan oğlunun kızına nafakayı ödemesinin vacip olduğu bildirilmektedir.⁷⁶

Hanbelîlerde ebeveynin nafakası ile yükümlü birden fazla fūrū' olursa, ebeveynen alabilecekleri miras hissesi oranında nafaka ile mükellef olmaktadır. Eğer nafaka alacaklısı ebeveynin bir kızı bir de oğlunun oğlu varsa kendilerine düşen miras payına göre nafaka ödemekle sorumlu bulunmaktadırlar. Ayrıca nafaka alacaklısı ebeveynin, fūrū'u arasında kızının çocuğu olursa, kızının çocukları varis olmadığından nafaka ile yükümlülüğü olmayıp ancak başka varisi bulunmaması durumunda nafaka ile mükellef olacağı bildirilmektedir.⁷⁷

Mâlikîler, ebeveyn nafakasıyla sadece çocuklarının mükellef oluşunu ifade ederken birden fazla mükellefiyet şartlarını taşıyan çocuğun bulunması halinde her biri zenginlikleri ve mali güçleri miktarınca nafaka ödemekle sorumlu olduğu görüşünü savunmaktadırlar.⁷⁸

Günümüz hukukunda ise nafaka mükellefiyeti mirasçılıktaki sıra esas alınmakla⁷⁹ birlikte farklı derecelerde birden fazla mükellef olduğunda öncelikle ilk sırada çocuklar gelmektedir. Çocukların mükellefiyet şartlarını bünyesinde barındırmadığı zaman nafaka mükellefiyeti diğer zümrelere geçmektedir.⁸⁰ Ayrıca nafaka alacaklısı ebeveynin nafaka mükellefi birden fazla çocuğu olduğu zaman her birinin ekonomik ve sosyal durumu araştırılarak ödeme güçleri nispetinde nafaka ile sorumlu tutulmaktadır.⁸¹

Sonuç olarak İslâm aile hukukunda birden fazla nafaka mükellefi olduğunda farklı derecedeki fūrū'un ister mirasçılık ister yakınlık durumu esas alınsın her birinde öncelikli mükellef çocuklardır. İnsanın dünyaya gelmesinden yetişkin oluncaya kadar anne-babanın verdiği emek göz önüne alınırsa onların maddi ve manevi sorumluluklarının karşılığı olan nafakaları belirlenirken de mirasçılığın değil cüz'iyet ve yakınlığın esas alınması daha isabetli görünmektedir. Hanefîlerin görüşü nispetinde nafaka sorumluluğunu alabilmek için gerekli şartları taşıyan, benzer gelir durumuna sahip aynı yakınlık derecesinde bulunan

⁷⁶ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, c. XI, s. 490.

⁷⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. XI, s. 383, 384; İbn Kudâme, *el-Kâfi*, c. V, s. 100, 104; Erbay, "Nafaka", s. 283; Komisyon, *el-Mevsû'atu'l-Fikhiyye*, c. XXXI, s. 77, 78.

⁷⁸ İbn Cellâb, *et-Tefrî'*, c. II, s. 63; Garyânî, *el-Fıku'l-Mâlikî*, c. III, s. 131; Cezîrî, *Dört Mezhebe Göre İslâm Fıku*, c. VI, s. 2832; Komisyon, *el-Mevsû'atu'l-Fikhiyye*, c. XXXI, s. 77.

⁷⁹ TMK, "Madde 365".

⁸⁰ Tekinay, *Türk Aile Hukuku*, s. 466; Ruhi, Yargıtay İçtihatlarıyla Nafaka Hukuku, s. 86.

⁸¹ Tekinay, *Türk Aile Hukuku*, s. 467; Ruhi, Yargıtay İçtihatlarıyla Nafaka Hukuku, s. 88.

fürû'un, anne ve babasının nafakasını öderken aralarında eşit olarak paylaşmaları daha makul görünmekte ve aile arasında ortak bir dayanışma özelliği sergilemektedir.

3.2.4. Bir Fürû'un Ebeveynden Sadece Birine İnfak Edebilmesi Halinde Ebeveyn Arasında Öncelik Sırası

Anne-babanın nafakasını karşılamak için birden fazla fürû'nun bulunması, mükelleflerin sıkıntıya düşmeden birbirleri ile dayanışma içinde görevlerini yerine getirmelerini sağlamaktadır. Fakat fakir, hasta ve muhtaç durumda olan anne-babaya karşı sadece bir nafaka mükellefinin olması ve bu kişinin imkânlarının ebeveynden yalnızca birinin nafakasını sağlamaya yetmesi halinde nafaka alacaklısı olan anne ve babanın bir öncelik sırasına tabi tutulma ihtiyacı doğmaktadır.

İslâm hukukçuları bir tek nafaka mükellefi fürû'un bulunması halinde fakir ve gelir temininden aciz olan ebeveynden hangisinin öncelikle nafakayı hak ettiği konusunda üç ayrı görüş beyan etmektedirler. İlk görüşe göre nafaka alacaklısı olan anne ve babadan sadece birine infak etme imkânı bulunuyorsa fürû' öncelikle annenin ihtiyaçlarını karşılaması gerekir. İslâm hukukçuları, annenin kadınlığı sebebiyle gelirini sağlama imkânının bulunmadığını ifade etmektedirler.⁸² Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.s), iyilik yapılması gerekenlerin başında anneyi zikrederek ve bunu tekrarlayarak⁸³ önemini ve önceliğini pekiştirdiği görülmektedir. Kur'ân-ı Kerim'de; *"Annesi onu zahmete katlanarak taşıdı ve zorluk çekerek doğurdu. Karnında taşınması ve süttten kesmesinin süresi otuz aydır."*⁸⁴ buyurulmuştur. Nitekim çocuğun doğumu, bakımı ve terbiyesi gibi birçok meşakkate katlandığı ve onun daha çok şefkat ve merhamet sahibi olduğu düşünüldüğünde annenin nafakaya daha çok hak sahibi olduğu ifade edilmektedir.⁸⁵

Bir diğer görüşe göre nafaka mükellefi olan fürû'un, aciz ve fakir olan babaya nafaka ödemesinde öncelik verilmesi gerekmektedir. Bu hususta Kur'ân-ı Kerim'de; *"Sizin hesabınıza çocuğunuzu emzirirlerse onlara karşılığını ödeyin."*⁸⁶ buyurulmaktadır. Burada çocuğun küçüklüğünde nafakasının babası tarafından karşılandığı ifade edilirken, nasıl

⁸² Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, c. II, s. 523; Özcan, *İslâm Hukuku'nda Hısımlık Nafakası*, s. 270; Erbay, "Nafaka", s. 284; İbrahim Hayrullah Erdem, *İslâm Hukukunda Nafaka, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi*, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır, 2019, s. 112.

⁸³ Şevkânî, *Neylül-Evtâr*, c. VI, s. 367; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. XI, s. 382; İmrânî, *el-Beyân*, c. XI, s. 249.

⁸⁴ Ahkâf, 46/15.

⁸⁵ Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, c. XI, s. 487; Saffet Köse, "İslâm Açısından Ebeveynin Çocukları Üzerindeki Hakları veya Çocukların Ebeveynine Karşı Vazifeleri", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 12, 2008, ss. 345-368, s. 355.

⁸⁶ Talak, 65/6.

küçükken baba nafakayı karşıladı ise çocuk da öncelikle babanın nafakasını karşılaması gerektiği bildirilmektedir.⁸⁷

Son olarak, imkânı sadece ebeveyninden birinin nafakasına yeten çocuğun, anne ve babanın nafakasının ikisine de eşit olarak ödenmesi gerektiği, aralarında tercih yapmanın mümkün olmadığı görüşü bulunmaktadır. İslâm hukukçuları, ayrıca nafaka mükellefi fūrū'un tek olması, eşine ve çocuklarına harcadıktan sonra anne-babasından birinin dahi nafakasını karşılama imkânının kalmaması halinde anne ve babasını kendi evine alarak nafakasına ortak edebileceğini etmektedir.⁸⁸

Bu bağlamda, bir kimsenin ebeveyninden her ikisi de ihtiyaç halinde olsa ve ikisi de evladından nafaka vermesini istese, onun da mali imkânları yalnızca birini infaka yetecek olsa ikisinden birini tercih etmek oldukça zordur. Nitekim anne-babanın aralarında eşit bir şekilde paylaştırmak ve nafaka mükellefinin mali imkânlarının daralması veya anne-babanın fiili bakıma ihtiyaç duyması halinde evine alarak geçimine ortak etmesi daha makul görünmektedir.

3.3. İslâm Aile Hukukunda Ebeveyn Nafakasının Kapsamı

İnsanın nafakasının kapsamı, hayatta kalabilmesi ve yaşayabilmesi için sağlanan zarûrî ihtiyaçları olan malî haklarıdır. İslâm hukukunda nafaka, iâşe maddeleri olan yiyecek, içecek, katık,⁸⁹ giyim eşyaları ve bunların temizlenmesi için malzemeler, mesken ve mesken için lüzumlu eşyalar, hizmetçi masrafları, sağlık giderleri ve bunlara bağlı olan diğer yan masrafları içerisine almaktadır.⁹⁰

İslâm hukukuna göre anne ve baba zengin ise iâşe olarak saydığımız bütün hayati ihtiyaçlarını kendisinin karşılayacağında hiç kuşku yoktur. Fakat onların güçsüz olmaları halinde onların malından karşılanacağı, fakirlik, hastalık ya da yaşlılığın acziyle muhtaç durumda olmaları, erkek ya da kız olmaları fark etmeksizin imkân sahibi tüm çocukların anne ve babasının geçimini sağlama ve ihtiyaçlarını giderme yükümlülüğü bulunmaktadır.⁹¹

⁸⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, c. VI, s. 260; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, c. III, s. 590; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, c. II, s. 523; Erdem, *İslâm Hukukunda Nafaka*, s. 113.

⁸⁸ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, c. XI, s. 487; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, c. III, s. 590; İbn Cellâb, *et-Tefrî'*, c. II, s. 63; Erbay, "Nafaka", s. 284.

⁸⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, c. V, s. 182.

⁹⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, c. VI, s. 227; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî el-Menûfî el-Ensârî, *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, c. VII, 2003, s. 218; ez-Zuhaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, c. X, s. 101.

⁹¹ Köse, "İslâm Açısından Ebeveynin Çocukları Üzerindeki Hakları veya Çocukların Ebeveynine Karşı Vazifeleri", s. 363.

Nafaka yükümlüsü fūrū'un, nafaka alacaklısı ebeveynine iaşesiyle ilgili her türlü gıda maddelerini temin etmek ve alacaklısına sunma zorunluluğu vardır.⁹² Yaşlı, hasta ve güçsüz olan ebeveynin nafakası nakdî olarak ödeniyorsa tam olarak nafakanın sağlandığı söylenemeyecektir. Örneğin kendi ekmeğini satın alıp önüne getiremeyecek durumda olan anne-babaya bir günlük ekmeğin ihtiyacının malî değerini vermek yükümlülüğü yerine getirmiş olmayacak, ancak yenmeye hazır olan bir ekmeğin anne-babaya sunulması ve bunun için gerekli tüm masrafların yapılmasıyla nafaka sağlanmış olacaktır. Eğer fūrū, ebeveyninin ihtiyacını aynî olarak, yani buğday veya un gibi maddeler vererek karşılıyorsa bu durumda öğütme, yoğurma, pişirme ve bunlar için örfe uygun gerekli tabak, ocak, temizlenmesi için sabun gibi malzemelerin tüm masraflarını da karşılamak zorundadır.⁹³

İmam Mâlik ve Ebû Hanîfe'ye göre nafaka miktarı hususunda nafaka yükümlü evladın nafakayı temin edip sunarken gerek kendisinin gerekse nafaka alacaklısı ebeveynin malî durumuna, çevrenin örf ve âdetlerine, ucuzluk-pahalılık, gençlik-yaşlılık ve yaz-kış gibi yer, zaman ve duruma göre değişiklik gösterdiğini ifade etmektedirler.⁹⁴ Kur'ân-ı Kerim'de; *"Onların (annelerin) yiyecek ve giyecekleri ma'rufla kendisi için doğrulanın (babanın) borcudur."*⁹⁵ buyrulmaktadır. Ma'ruftan kastın örf, âdet ve iyiliğin ihsan boyutu olduğu ifade edilmektedir. İmam Şâfiî'ye göre ise nafaka yükümlüsü evladın zengin olması halinde günde iki avuç, orta halliye bir buçuk ve fakire bir avuç olarak nafaka miktarı belirlenmektedir.⁹⁶ Nitekim ebeveynin genç veya yaşlı olmasının ve zamanın değişmesiyle nafaka miktarına olan ihtiyacın değişkenlik gösterebileceği göz önüne alınırsa İmam Mâlik ve Ebû Hanîfe'nin görüşünün daha isabetli olduğu söylenebilir.

Yaşamın sürdürülebilir olmasında giyim önemli olmakla birlikte, insanın hem madden hem de manen korunması için zorunlu olduğundan nafaka mükellefinin nafaka alacaklısının bu zarurî ihtiyacını karşılaması gerekmektedir.⁹⁷ Aynı zamanda devamlılığı şart olan

⁹² Erbay, *İslam Hukukunda Evlilik Ve Hısımlık Nafakası*, s. 14.

⁹³ Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, c. VII, s. 190; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, c. V, s. 279; Özcan, *İslâm Hukuku'nda Hısımlık Nafakası*, s. 15.

⁹⁴ Erbay, "Nafaka", s. 282; ez-Zuhaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, c. X, s. 102; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 437.

⁹⁵ Bakara, 2/233.

⁹⁶ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, c. XI, s. 424; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 437; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. XI, s. 349, 350.

⁹⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. XI, s. 354; ez-Zuhaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, c. X, s. 104.

giyecekte, İslâm'ın emrettiği şekilde örtünme özelliğinin olması, sıcaktan ve soğuktan koruyacak mevsimine göre bir giysinin olması gerekmektedir.⁹⁸

Anne-babanın yaşayabileceği mesken ise, dini ve dünyevi vazifelerini yerine getirebilecekleri, kendilerini güvende hissedebilecekleri, mahremiyetin korunmasına aracı olan, sosyal ihtiyaçlara cevap veren, fūrû'un malî durumuna uygun bir mesken olmalıdır. Ayrıca içerisinde o meskeni kullanmaya elverişli eşyalarının da temin edilmesi kişinin sağlıklı yaşamı için önem arz etmektedir.⁹⁹ Zira içerisinde eşyanın olmadığı bir evde, anne-babanın ne kadar sağlıklı olması beklenebilir.

İslâm hukukçuları, muhtaç ve hasta durumdaki ebeveynin ilaç ve tedavi masraflarının da nafakaya dâhil edildiğini açıklamaktadırlar. Nitekim fakir, hasta ve yaşlı olan anne-babanın yiyeceğe, giyime ve meskene ihtiyacı olduğu kadar yaşlılığın da getirmiş olduğu hastalığının tedavisi için gerekli harcamaların yapılmasına ihtiyaç duymaktadır.¹⁰⁰ Zira tedavisini yaptıramaması halinde ebeveyn, zamanla nafaka kapsamında karşılanan gıdayı bile hastalığın zaafiyeti ile yiyemeyecek, vücudun direnci kaybolacak ve hayatı da riske girmiş olacaktır. Bu da nafakanın amacı olan hayatiyetin devamına ters bir durum teşkil edecektir.

Genellikle sağlığı, gücü kuvveti yerinde olan anne-baba hizmetçiye ihtiyaç duymamakta, işini kendi yapmaktadır. Ancak hastalık, yaşlılık, felçli, yatalak ve bunlara benzer sebeplerden dolayı kendi işini yapamayacak durumda olan kimseye bir hizmetçi zarûrî hale gelebilirken, böyle bir durumda nafaka mükellefinin bir hizmetçi temin etmesi zorunluluk oluşturmaktadır.¹⁰¹ Böyle bir durumda nafaka mükellefi evlat, anne-babasının evinin temizliği, yemeği ve kişisel bakımını ya bizzat kendisi yaparak ya da bir kişiyi hizmetinde bulundurup ücretini ödeyerek ebeveynine karşı görevini yerine getirmesi, onları zaruret içerisinde bırakmaması gerekmektedir.

⁹⁸ ez-Zuhaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, c. X, s. 104.

⁹⁹ Bilmen, *İstilahatı Fikhiyye*, c. II, s. 450; ez-Zuhaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, c. X, s. 106; Özcan, *İslam Hukuku'nda Hısmılık Nafakası*, s. 22, 23; Erbay, *İslam Hukuku'nda Evlilik Ve Hısmılık Nafakası*, s. 16, 17; Hamiyet Ayık, *Eşin Nafakasını Düşüren Haller, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2010, s. 17, 18.

¹⁰⁰ Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, c. VII, s. 195; Erbay, *İslam Hukuku'nda Evlilik Ve Hısmılık Nafakası*, s. 19.

¹⁰¹ Mâverdî, *el-Hâvî'l-Kebîr*, c. XI, s. 418; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-Râik*, c. IV, s. 350; Özcan, *İslam Hukuku'nda Hısmılık Nafakası*, s. 23, 24; Ayık, *Eşin Nafakasını Düşüren Haller*, s. 18; Recep Çetintaş, "İslâm Hukuku'nda Evlenmeden Doğan Haklar Bağlamında Nafaka", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 24, 2014, ss. 185-203, s. 195.

İslâm hukukçularının çoğunluğu, anne veya baba evlenmeye ihtiyaç duyar, hizmet edecek birine muhtaç olur, evlenmemesi halinde zarara uğrayacak olursa nafaka borçlusu oğlun onu evlendirmesi gerekmektedir.¹⁰²

Nafakanın kapsamı bütünüyle incelendiğinde İslâm Hukuku ile paralel olan görüşe göre Türk medeni kanununda da nafaka, nafaka mükellefi alt soyun hayat koşulları ve ödeme gücüne, nafaka alacaklısı üst soyun ihtiyaçları ve gelirlerine göre belirlenerek her ay peşin olarak ödenmesi gerektiği ifade edilmektedir. Hâkim, nafakanın gelecek yıllarda devam edip etmemesine tarafların sosyal, ekonomik ve sağlık durumlarına göre karara bağlayabilmektedir.¹⁰³

Hem İslâm aile hukukuna göre hem de günümüz hukukuna göre, fakir, hasta veya muhtaç durumda olan nafaka alacaklısı ebeveynin gıda, giyim, mesken ve bunlara bağlı olan zorunlu ihtiyaçları, ayrıca tedavi giderleri, bakım ve hizmetleri, örf, adet ve kişilerin mali durumları dikkate alınarak, nafaka mükellefi fūrû' tarafından yerine getirilmesi, dinen ve hukuken zorunlu bir vecibe niteliğindedir.

3.4. İslâm Aile Hukukunda Ebeveyne Karşı Nafaka Mükellefiyetinin Düşmesi

İslâm aile hukukunda nafaka, ihtiyaç halinde olan ebeveynin zaruretten kurtarılıp, hayati ihtiyaçlarının temin edilmesine matuf olan, kişisel bir hak olup, kişinin varislerine intikal etmemektedir. Zira ebeveyn ile fūrû' arasında borçluluk ilişkisi olan bu mükellefiyet taraflardan birinin ölmesi ile sona ererken, varisler bu nafakayı talep edememekte ve onlara akseden bir borçluluk söz konusu olmamaktadır.¹⁰⁴

Hısımlık nafakası içerisinde ayrıcalıklı bir yere sahip olan ebeveyn, çalışma gücüne sahip dahi olsa fakir olduğunda fūrû'dan nafaka talep edebilirken, fūrû' ise, ebeveyninin iyiliği ve maslahatına memur olduğundan onların nafakasını karşılamakla mükellef olmaktadır.¹⁰⁵ Ancak fakir ve muhtaçlığı olan ebeveynin bu zaruretten kurtularak kendi geçimini sağlayacak mali imkâna ve sağlığa kavuşması halinde, fūrû' üzerinden bu

¹⁰² Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, c. III, s. 161; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. XI, s. 379; Şîrbînî, *Muğnî'l-Muhtâc*, c. III, s. 586; Özcan, *İslâm Hukuku'nda Hısımlık Nafakası*, s. 36; ez-Zuhaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, c. X, s. 87; Hayreddin Karaman, *Aile İlmihali*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2014, s. 168.

¹⁰³ TMK, "Madde 330"; Turgut Akıntürk, Derya Ateş Karaman, *Türk Medenî Hukuku: Aile Hukuku*, İstanbul: Beta Yayıncılık, c. II, 2014, s. 402, 403.

¹⁰⁴ Ebû Zehra, *Ahvâlî'ş-Şahsiyye*, s. 431; Özcan, *İslâm Hukuku'nda Hısımlık Nafakası*, s. 133, 134.

¹⁰⁵ Kâsânî, *el-Bedâi'u's-Sanâi'*, c. V, s. 180; Ebû Zehra, *Ahvâlî'ş-Şahsiyye*, s. 419.

yükümlülük kalkmaktadır.¹⁰⁶ Aynı zamanda zengin ve çalışma kuvvetine sahip nafaka mükellefi fürû'un, malını kaybederek zenginliğinin sona ermesi veya hastalık, kötürümlük, felç olma gibi zaruri durumla çalışmaktan aciz kalması halinde kendi nafakasını dahi karşılamakta çaresiz kalmasıyla fakir ebeveyninin nafakasını sağlaması düşünülemez bir durumdur.¹⁰⁷ Bu durumda fürû'un nafaka mükellefiyeti kalkmakta ve nafaka alacaklısı ebeveyn varsa diğer hısımların sorumluluğu altına girmektedir.

Sonuç olarak İslâm aile hukukunda, ebeveyn ve fürû' arasında nafaka alacaklısı ve borçlusu olmak için bir takım şartların bulunması gerekir. Zira bütün bunlar arazi durumlar olup bulunması gereken şartların ortadan kalkmasıyla nafaka sorumluluğu düşecek, şartların sağlanması ile yükümlülük tekrar başlayacaktır.

Sonuç

İslâm hukukunda bireyin ihtiyaçlarının karşılanmasında öncelikle kendisini daha sonra ailesi ve nafakasını sağlamakla yükümlü olduğu yakın akrabaları başta olmak üzere bütün sosyal kesimler sorumludur.

Toplumu oluşturan unsurlardan olan aile, bireyden topluma uzanan bir köprü vazifesi görmektedir. Nitekim aile içindeki yardımlaşma ve dayanışma da toplumsal birlikteliğe ve sosyal dayanışmaya uzanan bir köprüdür.

İslâm aile hukukunda, toplumu oluşturan aile içerisindeki maddi ve manevi yardımlaşma ve dayanışmayı ise hısımlık nafakası karşılamaktadır. Sosyal yardımlaşma ve dayanışmanın topluma yayılıp daha geniş kitle oluşturması açısından hısımlık nafakası usûl, fürû' ve mahrem yakınlar arasındadır.

İslâm aile hukukunda hısımlık nafakasının temelini oluşturan usûl ve fürû' arasında bulunan hak ve yükümlülükler soy bağı üzerine kurulurken, bu bağı oluşması veya sona ermesi doğuma bağlı, zorunlu bir ilişkiyi ifade eder. Bu zorunlu ilişki ise usulün özelinde ebeveyn ve fürû'un birbirine karşı bakım ve nafaka yükümlülüğünü de beraberinde getirmekte ve bu hısımlar arasında nafaka mükellefiyeti bulunmaktadır.

¹⁰⁶ Ebû Zehra, *Ahoâlû'sh-Şahsiyye*, s. 419; Komisyon, *Fetâvâyi Hindiyye*, c. III, s. 428.

¹⁰⁷ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, c. IV, s. 348, 349; Özcan, *İslam Hukuku'nda Hısımlık Nafakası*, s. 137, 138; Erbay, *İslam Hukuku'nda Evlilik Ve Hısımlık Nafakası*, s. 92, 93; Ateş, "Ergin Akrabaya Karşı Nafaka Yükümlülüğü", s. 24.

Hısımlık nafakasında, kazançtan aciz olsun ya da olmasın fakir ebeveynin nafakasından, erkek veya kız, Müslim ya da gayrimüslim olması fark etmeksizin zengin fūrū', diğer hısımları ortak etmeksizin tek başına sorumludur. Fakat fūrū' fakir olursa, ebeveynin fakirliğinin yanı sıra kazanç sağlamaktan da aciz olması gerekir. Çünkü kazançtan aciz olmayan ebeveynin, kendisi de geçim sıkıntısı çeken fūrū'undan nafaka talep etmesi hakkaniyete uygun değildir.

Hısımlık nafakası mükellefi olabilmek için gereken şartları taşıyan birden fazla fūrū olduğunda, ebeveynlerine farklı yakınlık derecelerine sahip bulunurlarsa, onlara yakınlık ve cüz'iyeti esas alınmalıdır. Eğer aynı yakınlık derecesine sahiplerse kız veya erkek fark etmeksizin eşit olarak ebeveynlerine karşı nafaka yükümlülüklerini yerine getirmelidirler.

İslâm hukukçuları, sadece tek bir fūrū'un nafaka borçlusu olması halinde, kendisi, eşi ve çocuklarının nafakasını temin ettikten sonra arta kalan tediye ebeveyninden yalnızca birinin nafakasını temin etmeye yetmesi durumunda, fakihlerden bazıları önceliğin anneye, bazıları babaya, bazıları da eşit olarak paylaşılması gerektiğini ifade etmektedirler. Fakat birini diğerine tercih etmek bir evlat için zor bir durumdur. Böyle bir durumda fūrū'un mali gücü dâhilinde ebeveyn arasında eşit olarak paylaşılması, bunun da ebeveynin ihtiyaçlarını tam olarak sağlamaması halinde, kendi evine alarak geçimine ortak etmesi, bu da mümkün değilse sosyal devletin ilgili kurumlarından destek alarak ebeveyni kendi haline terk edilmeden aile içinde bakımlarını sağlamalıdır.

Anne-babanın bakım ve nafakalarını sağlarken, nafaka kapsamında nelerin gerekli olduğunun belirlenmesinde, onların yaşı, sağlık durumları, yaşam şekilleri dikkate alınmalıdır. Aynı zamanda ebeveynin hayatlarını sürdürebilmeleri için gerek alacaklı gerekse borçlu açısından örf, adet ve sosyo-ekonomik durumları göz önüne alınarak nafakanın takdir edilmesi gerekir. Ayrıca İslâm aile hukukunda hısımlar arasında bütün bu sorumluluklar arızı olmakla beraber nafaka mükellefi veya alacaklısı yeri geldiğinde zenginken fakirleşir, fakirken zenginleşebilir, hasta iyileşir, sağlıklı olan hastalanabilir. Bundan dolayı şartların değişmesiyle ebeveynlere karşı nafaka sorumluluğu da kalkabilir. Fakat sorumluluk kalksa da onların haklarını ödemek mümkün olmadığından hiçbir zaman ebeveynlere iyilik etmekten, onların hizmetinde bulunmaktan geri durulmamalıdır.

KAYNAKÇA

- Akıntürk, Karaman ve Turgut, Derya Ateş, *Türk Medenî Hukuku: Aile Hukuku*, İstanbul: Beta Yayıncılık, c. II, 2014.
- Akyüz, Vecdi, "Akraba", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. II, 1989, ss. 285-287.
- Asayesh, Özben ve Fereshteh Ebadı, Mevlüt, "Huzurevleri ve Yaşlılık: Ağrı ve İstanbul Örnekleri", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı: 23, 2019, ss. 849-864.
- Ateş, Üveys, "İslâm Hukukunda ve Türk Medeni Hukukunda Ergin Akrabaya Karşı Nafaka Yükümlülüğü", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, sayı: 13, 2019, ss. 1-31.
- Ayık, Hamiyet, Eşin Nafakasını Düşüren Haller, *Basılmamış Yüksek Lisans Tezi*, Konya Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Bekdemir, Sezai, *Nafaka İlmihâli*, İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2019.
- Bilmen, Ömer Nasuhi (ö. 1391/1971), *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, c. II, 1968.
- Boynukalın, Mehmet, "Usûl", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. XXXII, 2012, ss. 198-199.
- Cengiz, İştâr, "Türk Sosyal Güvenlik Sistemi İçerisinde Yaşlılara Yönelik Sosyal Yardım ve Sosyal Hizmetler", *Sosyal Güvenlik Dergisi*, sayı: 2, Aralık/2018, ss. 23-40.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (ö. 370/981), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, ter: Mehmet Keskin, Ankara: İ'tisam Yayınları, c. VII, 2018.
- Cezîrî, Abdurrahman (ö. 1360/1941), *Dört Mezhebe Göre İslâm Fıkhi*, çev: Mehmet Keskin, İstanbul: Çağrı Yayınları, c. VI, 2007.
- Çağrı, Mustafa, "Ana Baba", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. III, 1991, ss. 103-105.
- Çelik, Özlem, İslâm Hukuku'nda Hısımlık Nafakası Mükellefiyetinde Din Farkı, *Basılmamış Yüksek Lisans Tezi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Çetintaş, Recep, "İslâm Hukuku'nda Evlenmeden Doğan Haklar Bağlamında Nafaka", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 24, 2014, ss. 185-203.
- Çolak, Abdullah, *İslâm Aile Hukuku*, Malatya: Yılmaz Yayıncılık, 2016.
- Desûkî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Arafe (ö.1230/1815), *Hâşiyetü'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-Kebîr*, (b.y): Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, c. II, 2015.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/889), *Sünen*, tah: Ebû Turâb Âdil b. Muhammed, Ebû Ömer Amâdiddîn b. Abbâs, Beyrut: Dâru't-Tâsîl, c. V, 2015.
- Ebû Zehra, Muhammed (1898-1974), *Ahvâlü's-Şahsiyye*, Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabiyye, 1957.
- Erbay, Celal, "Nafaka", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. XXXII, 2006, ss. 282-285.
- , Celâl, *İslâm Hukuku'nda Evlilik ve Hısımlık Nafakası: Kitâbu'n-Nafakat ve Türk Yargı Kararları ile Mukayeseli Olarak*, Bakü: Göytürk Neşriyat, 1995.
- Erdem, İbrahim Hayrullah, İslâm Hukukunda Nafaka, *Basılmamış Yüksek Lisans Tezi*, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Erol, Ayten, *Social Protection in Islamic Law*, Germany/Berlin: Peter Lang GmbH, 2018.

- Garyânî, Sâdık Abdurrahman, *el-Fıkhü'l-Mâlikî ve Edilletuhû*, Beyrut: Müessesetu'r-Reyyân, c. III, 2002.
- Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî (ö. 241/855), *Hâşiyetü's-Sindî alâ Müsnedi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, tsh: Ebû Hasan Nüreddîn Muhammed b. Abdi'l-Hâdî es-Sindî, Kâhire: Dâru'l-Me'sûr, c. II, 2010.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdulazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî (ö. 1252/1836), *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr*, tah: Adil Ahmet Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvız, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, c. V, 1994.
- , Muhammed Emin Ömer, "Usûl ve Fûrûun Nafakasıyla İlgili Nakiller Üzerine Bir İnceleme", çev: Kemal Yıldız, İlyas Yıldırım, Mehmet Gayretli, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 13, 2009, ss. 441-470.
- İbn Cellâb, Ebû'l-Kâsım Ubeydullâh b. Hüseyin b. Hasen el-Basrî (ö. 378/988), *et-Tefrî' fî Fıkhî'l-İmâm Mâlik b. Enes*, tah: Sayid Kisravi Hasan, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, c. II, 2007.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd (ö. 456/1064), *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, tah: Muhammed Münîr ed-Dımeşkî, Mısır: İdâretü't-Tıbbâti'l-Münîriyye, c. X, 1352.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed (ö. 620/1223), *el-Muğnî*, tah: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Abdulfettâh Muhammed el-Halev, Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, c. XI, 1997.
- , Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed (ö. 620/1223), *el-Kâfi*, tah: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Gize (Mısır): Dâru'l-Hicr, c. V, 1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni (ö. 273/887), *Sünen*, tah: Şehâbüddîn el-Bûsîrî, Riyâd: Mektebetü'l-Maarif, c. II, 1998.
- İbn Manzûr, Ebû Fazl Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrrem (ö. 711/1311), "Nfk", *Lisanü'l-Arab*, tah: Yusuf el-Bakaî, İbrahim Şemseddîn, Nizâl Alî, Beyrut: Müessesetu'l-Alemiyyi li'l-Matbûât, c. III, 2005.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî (ö.970/1563), *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, c. IV, 1997.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 595/1198), *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî el-İskenderî (ö. 861/1457), *Fethu'l-Kadîr*, Beyrut: Dâru'l-Fıkr, c. IV, (t.y).
- İmrânî, Yahyâ b. Ebî'l-Hayr b. Sâlim b. Es'ad b. Abdullah İbn Muhammed b. Mûsâ (ö.558/1163), *el-Beyân fî Fıkhü'l-İmâm eş-Şâfiî*, tah: Ahmed Hicâzî Ahmed Sekkâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, c. XI, 2002.
- Kahveci, Nuri, *İslâm Aile Hukuku*, İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014.
- Karaman, Hayreddin, *Aile İlmihali*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Kâsânî, Alaaddîn Ebî Bekr b. Mes'ûd (ö. 587/1191), *el-Bedâi'u's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*, tah: Ali Muhammed Mu'avvız vd., Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, c. V, 2003.
- Komisyon, *el-Mevsû'atu'l-Fıkhîyye*, Kuveyt: Viâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, c. XXXI, 2002.
- Komisyon, *Fetâvâyi Hindiyye (Fetâvâyi Alemgiriyye) Ansiklopedik İslâm Fıkhı*, trc: Mustafa Efe, İstanbul: Huzur Yayınevi, c. III, 2004.

- Köse, Saffet, "İslâm Açısından Ebeveynin Çocukları Üzerindeki Hakları veya Çocukların Ebeveynine Karşı Vazifeleri", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 12, 2008, ss. 345-368.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî (ö. 450/1058), *el-Hâvi'l-Kebîr*, tah: Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdulmevcûd, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, c. XI, 1994.
- Merginânî, Şeyhü'l-İslâm Burhânüddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Ebû Bekir (ö.593/1197), *İslâm Fıkından Tahkikli ve Tahriçli el-Hidâye Tercemesi*, çev: Ahmed Mevlânî, İstanbul: Hayrettin Kahraman Neşriyat, c. II, 1990.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref (ö. 676/1277), *Kitâbu'l-Mecmû' Şerhi'l-Mühezzeb li'ş-Şîrâzî*, tah: Muhammed Necib el-Mutî, Kâhire: Mektebetü'l-İrşâd, c. XX, 1954.
- Özcan, Ruhi (ö. 1406/1986), *İslâm Hukuku'nda Hısımlık Nafakası*, İzmir: Çağlayan Yayınları, 1996.
- , Ruhi (ö. 1406/1986), *İslâm Hukuku'nda Karı Koca Nafaka Mükellefiyeti*, *Basılmamış Doktora Tezi*, Erzurum Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, 1976.
- Remlî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ahmed b. Hamza el-Menûfî el-Ensârî (ö. 957/1550), *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, c. VII, 2003.
- Ruhi, Ahmet Cemal, *Yargıtay İçtihatlarıyla Nafaka Hukuku*, Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2010.
- Sahnûn, Saîd b. et-Tenûhî (ö.240/854), *El-Müdevenetü'l-Kübrâ*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, c. II, 1994.
- Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebû Sehl Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed (ö.483/1090), *Kitabu'l-Mebsût*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, c. V, 1989.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs (ö.204/820), *el-Ümm*, tah: Rifat Fevzi Abdulmuttalib, Kâhire: Dâru'l-Vefâ', c. VI, 2001.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed (ö. 1250/1834), *Neylü'l-Evtâr Şerhu Münteka'l-Ahbâr*, (b.y): Matbaatü Mustafa el-Bâbî, c. VI, (t.y).
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf (ö. 476/1083), *el-Mühezzeb fî Fıkhî'l-İmâmî'ş-Şâfiî*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, c. III, 1995.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. el-Hatîb (ö.977/1570), *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Me'ânî Elfâzi'l-Minhâc*, tah: Muhammed Halîl 'Îtânî, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, c. III, 1997.
- Tekinay, Selâhattin Sulhi, *Türk Aile Hukuku*, İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1971.
- Türk Hukuk Lûgatı*, Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1991.
- Türk Medeni Kanunu Mevzuatı*, Ankara: Adalet Bakanlığı Yayın İşleri Dairesi Başkanlığı, 2017.
- ez-Zuhaylî, Vehbe (ö. 1436/2015), *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, çev: Ahmet Efe vd., İstanbul: Risale, 2015.

Kalemname

e-ISSN: 2651-3595

Temmuz-Aralık /June-December 2020, 5 (10): 472-496

İlmî ve İçtimâî Şahsiyetiyle Son Dönem Osmanlı Müderrislerinden Vildan Fâik Bey*

Mustafa Murat Batman

Arş. Gör. Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü

Tefsir Anabilim Dalı

Research Assistant University of Kırıkkale Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir,
Kırıkkale, Turkey

m.murat05@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0001-5273-6771

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 02.12. 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 21.12.2020

Yayın Tarihi / Published: 23. 12..2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz-Aralık /June-December

Cilt / Volume: 5 Sayı /Issue: 10; **Sayfa / Pages:** 472-496.

* Bu makale, bazı değişiklikler yapılarak yazarın Osmanlı Modern Dönem Tefsir Usûlü Örneği: Debreli Vildan Faik Bey (1853-1925) Ve El-Multeķaķ Fî Usûli't-Tefsîr Adlı Eseri isimli yüksek lisans çalışmasından üretilmiştir.

Atıf / Cite as: Batman, Mustafa Murat. "İlmî ve İçtimâî Şahsiyetiyle Son Dönem Osmanlı Müderrislerinden Vildan Fâik Bey". Kalemname 5 / 10 (Temmuz-Aralık 2020): 472-496.

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

Copyright © Published by Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Kirikkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kirikkale, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kalemname>

Öz

Debreli Vildan Fâik Bey, (1853-1925) Osmanlı'nın siyasi, kültürel ve ilmî açıdan devrim niteliğinde değişim ve hareketlenmelerin olduğu bir dönemde yaşamış ilim adamlarından biridir. Müellif, gerek ilmî şahsiyeti gerekse içtimâî yönüyle yıkılmaya yüz tutmuş 600 yıllık bir devletin son dönemlerinde önemli görevler üstlenmiştir. Özellikle üst düzey medreselerdeki görevi ve padişah huzurunda yapılan tefsir sohbetlerinin adı olan huzur derslerindeki vazifeleri, kendisinin ilmiye teşkilatındaki değerine dair öne çıkan örneklerdendir. Bu araştırma, eğitim hayatını ailesiyle birlikte göç etmek zorunda kaldığı İstanbul'da tamamlayan müellifin ilmî ve içtimâî şahsiyetini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda müellifin eğitim hayatı mercek altına alınırken sadece bilgi paylaşımıyla yetinilmemekte, ayrıca İslam medeniyetinin yüzlerce yıllık geleneğinden tevarüs edilen dönemin klasik medrese bünyesindeki eğitim anlayışı da dikkate alınmaktadır. Benzer yaklaşım Vildan Fâik Bey'in ilmî şahsiyeti incelenirken de benimsenmiştir. Bu kapsamda müellifin medrese bünyesinde yerine getirdiği vazifeler, Osmanlı'nın modern dönem ilmiye teşkilatı açısından incelenmektedir. Dolayısıyla medeniyet tarihinde kalıcı bir iz bırakan Osmanlı İmparatorluğunun ilmiye teşkilatı da

* Bu makale, bazı değişiklikler yapılarak yazarın Osmanlı Modern Dönem Tefsir Usûlü Örneği: Debreli Vildan Faik Bey (1853-1925) Ve El-Multekâfî Fî Usûli't-Tefsîr Adlı Eseri isimli yüksek lisans çalışmasından üretilmiştir.

müellif özelinde değerlendirilmektedir. Ayrıca makalede Vildan Fâik Bey'in ilmî şahsiyetinin yanı sıra siyasi ve sosyal yönü de ele alınmaktadır. Bu kapsamda üstlendiği içtimâî görevler ve devlette yaşanan siyasi dönüm noktalarındaki konumu mercek altına alınmaktadır. Özellikle ilmiye teşkilatında yaşanan bürokratik değişiklerden etkilenmesi farklı açılardan değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, İlmiye Teşkilatı, Medrese, Huzur Dersi, Vildan Fâik.

Vildan Fâik Bey, One of the Late Ottoman Mudarris with His Scientific and Social Personality

Abstract:

Debreli Vildan Fâik Bey (1853-1925) was one of the scientists who lived during a period of revolutionary changes and movements in the political, cultural and scientific aspects of the Ottoman Empire. He undertook important tasks in the last periods of a 600-year-old state that was facing destruction both in terms of its scientific personality and in terms of his social features. Especially his duties in high-level madrasas and in Huzur Dersleri (lessons in the presence of sultan), which are the name of Tafsir conversations, are prominent examples of his value in the organization of science. This research aims to reveal the scientific and social personality of the author, who completed his educational life in Istanbul, where he was forced to emigrate with his family. In this context, it is taken into account of that the educational life of the author is not only satisfied with the exchange of information, but also the understanding of education within the classical Madrasa of the period, which was tevarus from the hundreds of years of tradition of Islamic civilization. A similar approach was adopted when examining the scientific personality of Vildan Fâik Bey. In this context, the duties performed by the Vildan Fâik Bey within the madrasa are examined from the point of view of the modern İlmiye Organization of the Ottoman Empire. Therefore, the İlmiye Organization of the Ottoman Empire, which left a permanent mark on the history of civilization, is also evaluated in the life of Vildan Fâik Bey. Vildan Fâik Bey's scientific personality as well as his political and social aspect are discussed. In this context, the social

duties he undertook and his position at the political turning points in the state are examined closer. In particular, the impact of bureaucratic changes in the Ilmiye Organization is evaluated from different points of view.

Key Words: Ottoman, Ilmiye Organization, Vildan Fâik, Huzur Dersi, Madrasa.

GİRİŞ

Debreli Vildan Fâik Bey, lakabını doğum yeri olan Arnavutluk'un sancağı olan, Debre vilayetinden alır. Arnavutluk, müellifin doğduğu tarih olan 1853'de Osmanlı imparatorluk hudutları içerisinde yer almaktadır. Vildan Fâik Bey'in doğum yeri ile ilgili olarak kaynaklarda hiçbir ihtilaf bulunmamaktadır. Arnavutluk'un Debre sancağına bağlı Rakalar kazasının Perseniçe köyünde 1853 yılında dünyaya gelmiştir. Vildan Fâik, doğduğu köyün Debre sancağına bağlı olması münasebetiyle nisbesini "Debrevî" olarak vermektedir.¹ Babası aynı köyde ziraatla uğraşarak geçinmeye çalışan Abdüsselam/İsmail Ağa², annesi ise Zülfiye Hanım'dır. Ayrıca müellif, kendisini Vildan Fâik b. İslam ed-Debrevî adıyla tanıtmaktadır.³ İstanbul Üniversitesi eski öğretim üyelerinden merhum Ebul'ulâ Mardin, Vildan Fâik Bey'in uzun yıllar Üsküdar'da oturmasından dolayı Üsküdarlı Vildan Fâik Bey olarak da meşhur olduğunu zikretmektedir.⁴

Vildan Fâik Bey'in eğitim hayatının sekiz yaşında iken ailesi ile birlikte İstanbul'a taşınmasıyla başladığı anlaşılmaktadır. Sadece eğitim maksadıyla değil, son zamanlarda da alevlenmeye başlayan ırkçı hareketler sebebiyle Müslüman nüfus için yaşanamaz bir hale gelen ve gündün güne çete olaylarıyla kaynayan Rumeli topraklarının içler acısı hali, müellifin ailesi ile birlikte İstanbul'a taşınmasının nedeni olarak da düşünülebilir. Söz konusu karışıklardan dolayı İstanbul'un gün geçtikçe gerileyen Osmanlı toprakları içerisinde dönemin en fazla göç alan yeri haline geldiği bilinmektedir.⁵

¹ Mustafa Özel, "Debreli Vildan Faik ve el-Multeķaķ fi Usûli't- Tefsir", İslâmiyât 2/4, (Ekim 1999), 223.

² Sadık Albayrak, Son Devir Osmanlı Ulaması, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 1981), IV/ 493.

³Debreli Vildan Faik, el-Multeķaķ fi usûli't-Tefsir, (İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdâi Efendi, 126), 1a.

⁴ Ebul'ulâ Mardin, Huzur Dersleri, (İstanbul: İstanbul Hukuk Fakültesi Yay.,1951), 2/140, 3/828.

⁵ Halil İnalçık , Kısa Türkiye Tarihi, (İstanbul: Timaş Yay., 2012), 116.

Vildan Fâik Bey, ilk eğitimine 1861'de Üsküdar Valide-i Atik Medresesinde müderrislik yapan Hoca Yahya Efendi'nin yanında başlamıştır.⁶ Temel eğitiminden sonra Osmanlı'da eğitim sisteminin omurgasını oluşturan medrese eğitimini, Üsküdar semtindeki Fıstıklı Mektebi muallimi Selimiye Camii Başımamı dönemin meşhur hâfızlarından Ispartalı Hoca Hafız Sabri Efendi'den almıştır. Ardından 1865 yılında Kur'ân'ı ezberlemiş ve 1867 tarihinde on dört yaşlarında İlm-i Vücûh'tan, Kırâât-i Seb' a ve Aşere'yi bitirmiştir. Daha sonra Üsküdarlı mucîz dersiamlardan ⁷ Alâiyyeli (Alanya) Kara Mustafa Efendi'nin (1304/1887) ders halkasına katılmak suretiyle burada on dokuz sene eğitim almıştır.⁸

Tanzimat sonrası modern dönemde yaşamış olmasına rağmen müellifin klasik medrese eğitimi aldığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu eğitim sisteminde sınıf ya da düzey geçme değil, ders geçme esastır. Hoca merkezli bu sistemde talebeler, başından beri bir hiyerarşiye tabidir ve her mertebede okutulan farklı metinler, hoca gözetiminde tedris edilmektedir. Bu eğitim sistemi, hiç şüphesiz derin tecrübelerin ürünüdür. Bu nedenle çağdaş araştırmacıların, söz konusu tecrübeyi derinlemesine incelemeden bu dönemle ilgili doğru bir tasavvura ulaşamayacağını da belirtmek isteriz. ⁹

Fakat Vildan Fâik Bey'in yaşadığı Tanzimat sonrası modern Osmanlı asrı, bu geleneğin yozlaşmaya yüz tuttuğu ve eğitimde düalist bir yapının var olduğu dönemdir. Osmanlı İmparatorluğu her alanda olduğu gibi eğitimde de batı dünyasının üstünlüğünü kabul etmiş ve Tanzimat'la birlikte batı tipi yarı seküler modern bir eğitim sisteminin kuruluşuna sahne olmuştur. Zira Sultan Abdülmecid, 1845 yılında yayımladığı bir fermanla ülkenin maddi ve kültürel gelişimi için artık daha modern okulların açılması gerektiğini

⁶ Mustafa Öztürk, *Osmanlı Tefsir Mirası*, (Ankara, Ankara Okulu Yay., 2015), 160-161; Cüneyt Sapanca, *Osmanlılarda Tefsir Usulü Çalışmaları*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 64-67; Arzu Güldöşüren, "Vildan Fâik Efendi" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2013), XLIII/108.

⁷ "Dersiam" , medreselerde öğrencilere ders veren hocalar için kullanılan ilmiye sınıfı tabiridir. Dersiamlardan icazet verme yetkisi olanlara ise "mucîz dersîâm" denilmektedir. Bkz. Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: MEB, 1971), III/ 427.

⁸ Mardin, *Huzür Dersleri*, II-III/ 140; Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, IV/ 493; Güldöşüren, "Vildan Faik Efendi," XLIII/ 108.

⁹ Düccane Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi*, (İstanbul:Kapı Yay., 2012), 104.

duyurmuştu.¹⁰ Devlet, artık hızlı bir şekilde sanayileşen ve küreselleşen dünyada, ihtiyacı olan modern bürokratları yetiştirmek için tebaasının dini hassasiyetlerini o kadar da dikkate almayan seküler bir eğitim sistemine geçmeye başlamıştı. Yani ulema ve medrese sınıfının yanında, laik bir eğitimin nüvesi olan ve yaklaşık bir yüzyıl sonra müellifin yaşadığı çağda da ciddi bir şekilde varlığını hissettiren, bürokratik yeni bir sınıf oluşturuluyordu.¹¹ Fakat eğitimde planlanan bu modern geçişin bir bütün olarak gerçekleşebilmesi mümkün değildi. Zira modern eğitim ile beraber, medrese düzeyinde şekillenen klasik sistem de varlığını korumaya devam ediyordu. Bu geleneksel sistem, Evkaf Nezareti bünyesinde iken yeni açılan modern okullar, idari olarak 1857’de bakanlık statüsünde kurulan Maarif-i Umûmiye Nezareti kontrolündeydi.¹² Böylece ülkede imparatorluğun sona erişine kadar varlığını sürdürecektir olan iki ayrı eğitim felsefesini ve dünya görüşünü temsil eden bir eğitim sisteminin temelleri atılmıştı. İşte Vildan Fâik Bey, bir nevi eğitim sistemi karmaşasının yaşandığı böyle bir dönemde İstanbul’da yaşamış ve bütün öğrenim hayatını yine İstanbul’da tamamlamıştır. Bu bağlamda müellifin geleneksel Osmanlı eğitim sisteminin bir ürünü olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Osmanlı Devletinde medrese bünyesinde oluşan klasik eğitim sisteminde okutulan dersler, aşamalı olarak bir bütünlük arz ediyordu. Talebe, tecvit, hafızlık ve kıraat ilmîyle eğitime başlardı. Alet ilmî diye adlandırılan dil eğitimi, mantık, adap, kelam, fıkıh usulü, hadis usulü ile devam eder ve nihayet tefsir ilmî ile medrese eğitimi son bulurdu.¹³ Bu sistemde, süreç içerisinde içerikle ilgili değişiklikler vuku bulsa bile mütemadiyen kapsam aynı kalıyordu.

¹⁰ 3 Kasım 1839’da okunan Tanzimat Fermanı, (Gülhane Hatt-ı Şerif-î) Türk tarihinde ilk demokratik adım sayılmaktadır. Gülhane Parkı’nda okunması nedeniyle Gülhane Hatt-ı Şerifi veya Tanzimat-ı Hayriye olarak da anılır. Bu fermanla devlet adeta kendisini yenilemesi gerektiğini itiraf etmektedir. Özellikle meşrutî yönetim yanlısı aydınların baskıları, yapılan ıslahatların kalıcı olması fikri ve Fransız İhtilâli ile ülkeye giren milliyetçilik fikirlerinin olumsuz etkilerinden kurtulmak amacı ile ilan edilmiştir. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Halil İnalçık , *Tanzimat - Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, (İstanbul: İş Bankası Yay., 2011).

¹¹ İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, (İstanbul: Timaş Yay.,1983), 211.

¹² Cemil Öztürk, “Osmanlılılar-Eğitim Kurumları”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), XXXIII/ 565.

¹³ Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, (İstanbul: İz Yay., 1997), I/ 70; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilatı*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1973), 112.

Üsküdar Valide-i Atik Medresesi'nde eğitimine başlayan Vildan Fâik Bey'in yukarıda kısaca değindiğimiz klasik Osmanlı medrese eğitim sisteminin içeriğinden yoksun olması mümkün değildir. Zira modern reformlarla birlikte geleneksel yapısını muhafaza eden medrese kültürü bünyesindeki yirmi küsur yıllık talebelik hayatı sonunda elde edilen icazetnameler ve müellifin Osmanlı İlmiye Teşkilatındaki yüksek mevki buyu teyit eder niteliktedir

1. İLMİ ŞAHSİYETİ

1.1. Osmanlı İlmiye Teşkilatındaki Yeri

Vildan Fâik Bey, Osmanlı modern döneminde yaşamış ama geleneğin temsilcisi olan bir müderristir. Onun ilmî şahsiyetini yeterince ortaya koyabilmek için öncelikle yaşadığı çağda müderris olmanın değerini ve medrese bünyesinde yaptığı görevlerin, elde ettiği unvanların ne anlama geldiğini değerlendirmek gerekmektedir.

Osmanlı Devleti'nde eğitim sisteminin omurgasını medreseler oluşturmaktadır. Devletin kuruluş yıllarından itibaren medreseler, devlet elitinin, memurların, müderrislerin yetişmesinde, müftü ve kadı ihtiyacının giderilmesinde en önemli yapıdır. Bu kurum, Fatih'in kurduğu Sahn-ı Semân medresesinde olgunlaşarak Sultan Süleyman'ın tesis ettiği Süleymaniye medresesi ile zirveye çıkmıştır. Süleymaniye medresesi ile geliştirilen yeni sistem, bazı güncellemelerle beraber imparatorluğun çöküşüne kadar varlığını korumuştur. Bu sistem, ortaokul düzeyinden başlayıp lisansüstü eğitimi de kapsayan birbirinin devamı niteliğindeki bir yapıya sahipti.¹⁴ Türkiye'de her ne kadar XVII. yy'den itibaren bir takım reformlar uygulansa da, sistemin bütünlüğü, 1924 yılında Türkiye Cumhuriyeti'nin medreselerin kapatılmasına dair aldığı karara kadar kapsam olarak değişikliğe uğramamıştır.¹⁵

¹⁴ Cemil Öztürk, "Osmanlılar-Eğitim Kurumları", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), XXXIII/ 566.

¹⁵ Osmanlı İlmiye Teşkilatı'nda müderrislerin hiyerarşisi hakkında detaylı bilgi için bkz.; Mehmet İpşirli, "Medrese" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), XXVIII/ 328-330; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1973), 65.

Debreli Vildan Fâik Bey, ilk olarak 1882 yılında Üsküdar Valide Camii'nde ders vermeye başlasa da bunun gayri resmi bir faaliyet olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü buradaki görevi, on dokuz yıl süren talebelik hayatının ardından ufak bir tecrübeden ibarettir. Ayrıca ilmiye sınıfı mensubiyeti için icazetname, devlet tarafından yeterli görülmemektedir. İlmiye teşkilatında Hâşiye-i Tecrid medreselerinden başlamak suretiyle devam eden medrese eğitiminin sonunda icazetname alan talebe, bir nevi müderrislik adaylığı da denilebilecek mülâzemet defterine kaydolduktan sonra, danışment sayılırdı. Akabinde gireceği sınavla birlikte hangi bölgede müderrislik yapmak istiyorsa (Anadolu veya Rumeli) o eyaletin kazaskerlik makamı tarafından ilmiye sınıfının başlangıç seviyesi sayılan Hâşiye-i Tecrid medreselerine resmi atamayı beklemesi gerekirdi.¹⁶

Vildan Fâik Bey, müderrisliğe İstanbul Ruûs-i Hümayununu, 1886'da kazanarak başlamıştır.¹⁷ 13 Ocak 1886'da, Nazmızâde Medresesi İbtidâ-i Hâriç müderrisliğine tayin edilmek suretiyle, Osmanlı İlmiye Teşkilatı'ndaki ilk görevine adım atmış oldu. Ardından sırasıyla Sâlise-i Arif Efendi Medresesine Hareket-i Hâriç, Hoca Sadettin Efendi Medresesine İbtidâi Dâhil, daha sonra yine aynı medreseye Musile-i Sahn ve Sahn-ı Semân müderrisliği yapmıştır. Ardından İbtidâ-i Altmışlı ve Hareket-i Altmışlı müderrisliği görevlerini sırasıyla önce Mehmed Efendi Medresesinde sonra Cafer Ağa Medresesinde tamamlamıştır. Daha sonra Süleymaniye müderrisliğinin ilk aşaması olan, Musile-i Süleymaniye müderrisliği unvanı ile Hoca Hayreddin Medresesine atanmış, 11 Ağustos 1917 tarihi itibari ile aynı medresede Hamise-i Süleymaniye müderrisliğine kadar yükselmiştir.¹⁸

Vildan Fâik Bey'in tüm bu görevlerin yanı sıra, medrese bünyesinde başka vazifeler yürüttüğünü de biliyoruz. Sultan II. Abdülhamit'in saltanattan uzaklaştırılması ile yönetimi ele alan Meşrutiyet idaresi ve İttihat ve Terakki Hükümeti, 1910 yılında medreselerle ilgili yeni bir düzenleme getirmişti. Şeyhülislam Hayri Efendi ve halefi Musa Kazım Efendi'nin organizasyonunu yaptığı çalışmalar kapsamında yeni komisyonlar, yeni ders programları ve

¹⁶ Uzunçarşılı, *Osmanlı İlmiye Teşkilatı*, 224.

¹⁷ Güldöşüren, "Vildan Faik Efendi", XLIII/ 109.

¹⁸ İstanbul Müftülüğü Şer'iyye Sicilleri Arşivi, *Sicill-i Ahvâl Dosyaları*, nr. 4-16; Özel, Mustafa, "Debreli Vildan Faik ve el-Multekâf fî Usûli't- Tefsir", 223-226.

medreseler oluşturuldu. Özellikle Şeyhülislam Musa Kazım ve Mustafa Hayri Efendi zamanında ciddi olarak medrese ıslah çalışmaları yapılmıştır. Bu kapsamda İslah-ı Medâris Komisyonu oluşturulup çeşitli nizamnameler hazırlanmış ve geleneksel yapısından tamamen farklı, mektep tarzında yeni program, Darü'l-Hilâfe medreselerinde uygulanmaya başlanmıştır. Ayrıca Medresetü'l-Kudat, Medresetü'l-Eimme ve'l-Hutabâ (1913), Medresetü'l-Vaizin (1913), Medresetü'l-Mütehassısîn (1914), Medresetü'l-Hattâtîn (1914) bu yeni reformla birlikte kurulan medreselerden bazılarıdır.¹⁹ Ancak I. Dünya Savaşı ve arkasından imparatorluğun tasfiyesi sebebiyle bu reformlar meyvesini verememiştir. 3 Mart 1924 tarihli Tevhid-i Tedrisat Kanunuyla bütün medreseler, Maarif Vekâlet'ine devredilmiş ve kanunun neşrinden on üç gün sonra da kapatılmıştır.

Vildan Fâik Bey de yapılan düzenlemelerle birlikte, 1910 yılında bu yeni medreselerde görev almıştır. Bu süreçte ilk olarak 14 Haziran 1911 yılında Üsküdar Mihrimah Sultan Dershanesi Müdürlüğüne tayin edilmiştir.²⁰ Yeni düzenleme ile birlikte içerik olarak geleneksel yapısından tamamen farklı yeni programlar, Daru'l-Hilafe medreselerinde okutulabiliyordu. Vildan Fâik Bey 14 Kasım 1914 tarihinde bu medresede de tefsir müderrisliğine atanmıştır. Ayrıca kendisinin bu düzenlemelerle ilgili olarak bir risale kaleme aldığı da bilinmektedir.²¹

Yine aynı dönemlerde medreselerle ilgili olarak yapılan ıslahat çalışmaları kapsamında 1914 yılında Medresetü'l-Mütehassısîn adıyla yeni bir medrese kurulmuştur. Diğer görevlerinin yanı sıra 1915-1916 yılları arasında Vildan Fâik Bey'e, bu medresede İlm-i Nâsih ve Mensûh müderrisliği de verilmiştir. Nihayet 5 Ağustos 1919 tarihi itibari ile Osmanlı medrese teşkilatında en üst makamı teşkil eden Süleymaniye Medresesi hadis müderrisliğine layık görülmüştür.²² Son olarak yukarıda medreselerin ıslahı ile ilgili kısaca bahsedilen yenilikler çerçevesinde 1913 yılında kurulan Medresetü'l-Vaizîn'de de görev

¹⁹ Osmanlı'nın son döneminde yapılan medrese reformları için bkz: Adem Ölmez, "II. Meşrutiyet Devrinde Osmanlı Medreselerinde Reform Çabaları ve Merkezileşme", *Vakıflar Dergisi*, 41, (2014), 127-140.

²⁰ Özel, Mustafa, "Debreli", 224.

²¹ Arzu Güldöşüren, "Bilinmeyen Bir Medrese Islahatı Metni ve Değerlendirilmesi", *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 16/31, (2011/2), 201-220.

²² Güldöşüren, "Vildan Faik Efendi, XLIII/ 109; Özel, "Debreli", 224.

almıştır. Burada kısa bir müddet tefsir okutmuş, fakat daha sonra ileride bahsedeceğimiz politik sebeplerden dolayı bu vazifeden azledilmiştir. Bu arada yeni açılan Üsküdar İdadisi, Üsküdar Paşakapısı, Topbaşı Askeri Rüştiyesi ve Koca Mustafa Paşa Askeri Rüştiyesinde Arapça ve Farsça muallimliği de yapmıştır.²³

1.2. Huzur Dersleri Mukarrirliği ve Muhataplığı Görevi

Kuruluş yıllarından itibaren Osmanlı padişahları, ilme ve ilmî ortamlara büyük değer verdiklerinden kendi huzurlarında ulemayı sarayda toplamak suretiyle ilmî toplantılar yapmayı ihmal etmemişlerdir. Osmanlılarda 1759 yılı itibari ile başladığı tahmin edilen ve hilafetin kaldırılışına kadar devam eden Huzur Dersleri geleneği de, bu toplantılardan bir tanesidir. Kaynaklardaki tutarsızlıklar nedeniyle huzur derslerinin başlangıcı ile ilgili olarak net bir tarihten bahsedilememektedir. Bu ders geleneğinin kökleri Osman Gazi (ö. 726/1326) ve Orhan Gazi (ö. 763/1362) dönemine kadar götürülse de²⁴ umumi kanaat olarak 1759 yılı huzur derslerinin ilk örneği olarak kabul edilir. III. Ahmet'in sadrazamı Nevşehirli Damat İbrahim Paşa, o tarihin meşhur âlimlerinin sarayda toplanması suretiyle, Kur'ân'dan bazı ayetlerin açıklamasını adet haline getirmişti. Bu toplantılara bazen Sultan III. Ahmet'in de şehzade Mustafa ile birlikte katıldığı bilinmektedir.²⁵ Daha sonra tahta geçen III. Mustafa, babasıyla beraber katılıp çok etkilendiği bu âdeti, devam ettirmeyi yeğlemiştir. O tarihten itibaren, ramazan ayında yapılan bu toplantılar bir saray teamülü haline gelmiş, 14 Mart 1924 tarihinde hilafetin ilgasına kadar devam etmiştir.²⁶ Huzur Dersleri istisnai bir durum yaşanmadığı müddetçe sarayda padişahın huzurunda gerçekleşmiştir. Tarih boyunca (165 yıl) huzur dersleri geleneğinin toplantı mekânı ve derse katılan kişi sayısı ya bizzat padişahın veya şeyhülislamın tensibi ile değişikliğe uğramışsa da²⁷ genel teamüller değişmemiştir. Huzur derslerinde dersi takrir eden âlime, "Mukarrir", müzakeresini yapan âlimlere ise Huzur Dersleri tarihinin bidayetinde, "Talib" daha sonra ise "Muhatap"

²³ Güldöşüren, "Vildan Faik Efendi, XLIII/ 109; Özel, "Debreli" , 224.

²⁴ Pakalın, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, I/ 861.

²⁵ Öztürk, Osmanlı Tefsir Mirası, 49; İpşirli, Mehmet, "Huzur Dersleri", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), XVIII/ 441.

²⁶ Mardin, Huzur Dersleri, I/ 78; İpşirli, "Huzur Dersleri" XVIII/ 442-443.

²⁷ İpşirli "Huzur Dersleri" XVIII/ 441-444; Uzunçarşılı, Osmanlı İlmiye Teşkilatı, 224.

denilmiştir. Önceleri bir mukarrir ve beş muhatapla başlayan bu tefsir toplantılarındaki katılımcı sayısında sonraları değişiklikler yaşanmıştır.²⁸ İlmî hürriyetin muhafaza edilmeye gayret gösterildiği bu derslerde, mukarrir tarafından bir ayet okunarak onun tefsiri yapılırdı. Daha sonra muhatapların soruları cevaplanır ve böylece ilmî bir muhasebe cereyan ederdi. Derslerde kullanılan en temel ana kaynağın ise Beydâvi tefsiri olduğu bilinmektedir.²⁹

Vildan Fâik Bey, her Ramazan ayında tekrarlanan bu huzur dersleri geleneğine, II. Abdülhamid'in saltanat döneminde zamanın şeyhülislamı Hayri Efendi'nin tensibiyle, 1906 yılında dördüncü meclis muhatabı sıfatıyla atanmıştır.³⁰ Sultan Hamit döneminde Huzur-ı Hümayun derslerinin, Yıldız Sarayı'ndaki Çit Kasrı'nda ikindi namazlarından sonra haftada iki gün olmak suretiyle ayda sekiz gün yapıldığını biliyoruz.³¹ Müellif, bu göreve Eylül 1909'da mukarrirliğe yükselinceye kadar devam etmiştir. Sultan Hamid'in tahttan indirilmesiyle birlikte mukarrirliğe yükselmiş olması, yeni kurulan hükümete ya da İttihat ve Terakkiye yakın olma ihtimalini düşündürmekle beraber, huzur dersleri geleneğinde yükselme imkânının bir teamüle bağlı olduğunu da göz ardı etmemek gerekir. Ayrıca müellifin 1887 yılında oruç ibadeti ile ilgili yazdığı bir eserin girişinde devrin padişahı Sultan Abdülhamit'ten övgü dolu sözlerle bahsetmesi bu konuda önemli bir fikir de vermektedir. Müellifin mukarrirlik yaptığı dönem olan Sultan Mehmed Reşad döneminde de, ders vakitleri Ramazan ayının ilk on gününe alınmış ve mekân olarak yeni bir dönemin işareti olan Dolmabahçe Sarayı'nda Zülvecheyn Sofrasına geçilmiştir.³² Müellifin mukarrirlik görevi, vefatından bir yıl evvel son huzur dersinin yapıldığı 1923'te sona ermiştir.³³ İlmiye

²⁸ Osmanlı'da Huzur Dersleri hakkında daha geniş malumat için bkz: Ebul'ulâ Mardin, *Huzur Dersleri*, 3 Cilt, (İstanbul: İstanbul Hukuk Fakültesi Yay.,1951).

²⁹ Osmanlı tefsir kültüründe sadece huzur dersleri için değil medreselerde okutulan eserler arasında veya ilmi çalışmalarda Beydavi'nin en başta gelen kaynaklar arasında olduğu görülmektedir. Bu konuda daha geniş malumat için bkz: Mehmet Akif Koç (ed.), *Mahmut Ay, Tefsir El Kitabı*, (Ankara: Grafiker Yay., 2014), 271.

³⁰ Güldöşüren, "Vildan Faik Efendi, XLIII/ 109; Özel, "Debreli", 224; Öztürk, Mustafa, *Osmanlı Tefsir Mirası*, 49; Mardin, *Huzur Dersleri*, II,III/ 140-141, 828.

³¹ Uzunçarşılı, *Osmanlı İlmiye Teşkilatı*, 224.

³² Öztürk, Mustafa, *Osmanlı Tefsir Mirası*, 49; İpşirli, "Huzur Dersleri", XVIII/ 442-443.

³³ Güldöşüren, "Vildan Faik Efendi, XLIII/ 109.

Salnamesinde ³⁴ huzur dersleri mukarrirliğinden mütevellit dördüncü ve beşinci rütbeden, Osmani ve Mecîdî nişanlarını elde ettiği belirtilmektedir.³⁵ Huzur Derslerinde mukarrirlik görevini yürütürken bir ders esnasında Sultan Mehmet Reşat'ın iltifatlarına mazhar olmuş ve Vildan Fâik Bey de o zamana kadar takrir ettiği derslerden oluşan kitabını padişaha takdim etmiştir.³⁶

Yukarıda da anlatıldığı gibi Osmanlı İlmiye Teşkilatı'nda önemli bir vasıf olan huzur dersleri muhatap veya mukarrirliği görevi, Vildan Fâik Bey'in medrese kültürü içerisinde değeri ve ilmî şahsiyeti hakkında önemli ipuçları vermektedir. Zira Huzur-ı Hümâyunda icra edilen böyle bir vazife, her ilmiye sınıfı mensubunun gıpta ettiği ve hedeflediği bir makamdır. Bu konu ile ilgili olarak Ebu'l Ulâ Mardin'in hazırladığı Huzur Dersleri adlı kapsamlı çalışmasında, mukarrir ve muhatap seçilecek kişinin vasıflarına ve atama kriteri olarak padişah onayının gerekmesi gibi kriterlere bakıldığında, Vildan Fâik Bey'in teşkilat içerisindeki kıymeti ve bu makamın değeri daha net bir şekilde anlaşılacaktır.³⁷

Müellifin mukarrirlik görevini yaptığı dönemde, derslere şehzade ve bazı devlet erkânının zorunlu olarak katılmaları da teamül haline getirilmiştir. Fakat yıllar geçtikçe Huzur Derslerine verilen değer artsa da, derslerin keyfiyetine dair başarısız bir gidişattan söz edilebilir. Müellifin çağdaşı olmasının yanı sıra, mukarrirlik yaptığı dönemde kendisi de saray Mabeyn Baş Kâtibi sıfatıyla derslere katılan Halit Ziya Uşaklıgil'in hatıratında bu konuya şöyle değinilmektedir:

“Saray Ramazanının başlıca hususiyeti, Huzur Dersleri idi, bunların ne olabileceğini tahmin etmek mümkün değildi... İlk defa bu derslerde hazır bulununca, diyanetle hikmetin bir memzucesini dinlemekle zevk-yâp olacağıma emim idim... Heyhat ne müthiş bir hayal

³⁴İlmiye Salnâmesi, meşihat makamı tarafından İstanbul'da 1916 yılında yayımlanmıştır. Çıkarılma gayesi meşihat makamı ve buna bağlı olan birimleri tanıtmak ve faaliyetleri hakkında bilgi vermektir.

³⁵Ahmet Refik Altınay, İlmiye Salnâmesi, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1916), 175.

³⁶ Söz konusu kitap, müellifin Huzur Derslerindeki dört dersin takririni içeren el-Mevâzu'l-Hisân, adlı risalesidir. Debreli, Vildan Faik, el-Mevâzinu'l-Hisân, (İstanbul: Matbaa-i Hayriye, 1911); Arzu Güldöşüren, “Arnavutluk'tan İstanbul'a Bir Âlim Portresi: Debreli Vildan Faik Efendi”, MÜFD, 48, (Haziran 2015), 124.

³⁷ Mardin, Huzur Dersleri, I, 78.

kırıklığına uğradım ve bütün Ramazanlarda ne acı bir esef duydum... Ben beklerdim ki mukarrir, Kur'ân'ın metninden ayrılmayarak falan ayetten ilham alarak hitabetlerde bulunsunlar; buna mukabil onlar, hep tefsirlerin izahına sığmayan teşrihatını esas tutuyorlardı."³⁸

Söz konusu hatıratta bu konuyla ilgili olan malumat daha uzunken tarafımızdan kısaltılarak aktarılmıştır. Ayrıca aynı eserde Uşaklıgil, Vildan Fâik Bey'i sevimli, iyi hitabeti olan biri olarak tarif etmiştir. Fakat müellifle ilgili bu güzel intibaı, Vildan Fâik Bey'in İslam'da resmin haram olduğuna dair görüşlerini beyan etmesiyle kaybolmuştur.³⁹ Bir edebiyatçı olan Uşaklıgil'den elbette İslami İlimlerde haklı bir şöhret kazanmış ilmiye sınıfı mensuplarını, tefsir literatürü açısından eleştirmesi beklenemez. Fakat kendisinin bu ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla, dersi takrir eden ve müzakere eden âlimlerin kendi aralarında, 'Ulum-i İslamiyye' ve bilhassa tefsir ilmî ile ilgili gramatik tahlillere ve teknik ayrıntılara fazlasıyla yer vermeleri, dersi dinleyenlerde bıkkınlık ve hayal kırıklığına sebep olmuştur.

Bu durumun, sadece müellifin Huzur Derslerinde aktif görev aldığı zamanlarda değil, Huzur Dersleri geleneğinin tarihinde farklı zamanlarda da dile getirildiğine dair bilgiler mevcuttur.⁴⁰ Aslında bu geleneğin, medrese sınıfı içerisinde gerçekleşen ilmî toplantılardan ziyade, devlet kademelerinde farklı görevlerdeki insanların ve sosyal anlamda çeşitli seviyedeki şahısların katıldığı bir tür sohbet havası içerisinde gerçekleşen vaaz kültürü olduğu gerçeği dikkate alındığında, bu eleştiriler, makul görülebilir. Aslında bu derslerden, ağır bir ıstılâhî ve ilmî üsluptan ziyade gaza ve cihadı teşvik etmesi, o günün ictimâî, ahlaki ve siyasi sorunlarına çözüm üretmesi beklenmiştir.

Yetmiş bir yıllık ömrünün altmış yılını eğitim, ilim, neşriyat, medrese hayatı ve ilmî vazife ile geçiren Vildan Fâik Bey, 3 Mart 1924'de halifeliğin kaldırılmasıyla beraber tarihe karışan Huzur Derslerindeki görevi de sona erdikten sonra, ömrünün geriye kalan bir yılında herhangi aktif bir vazifede bulunmamıştır. Üç aylık hastalığı sonucunda 12 Zilhicce

³⁸ Halit Ziya Uşaklıgil, Saray ve Ötesi, (İstanbul: Hilmi Kitabevi, 1941), II/ 129-141.

³⁹ Halit Ziya Uşaklıgil, Saray ve Ötesi, (İstanbul: Hilmi Kitabevi, 1941), II/ 129-141.

⁴⁰ Koç, Tefsir El Kitabı, 269; İpşirli, "Huzur Dersleri", XVIII/ 441-443.

1343/4-Temmuz 1925 Cumartesi gecesi Üsküdar'da Hâce Hasna Mahallesi Selvilik Caddesindeki beş numaralı evinde vefat etmiştir.⁴¹ Karacaahmet Mezarlığındaki 8. Adada Turşucuzâde sofasının sağ tarafındaki büyük sofada, kızı Emine Tayyibe Hanım'ın yanına defnedilmiştir.⁴²

1.3. Eserleri

Müellifin tespit edebildiğimiz on yedi eseri bulunmaktadır. Bu eserlerin tespitinde İSAM'ın veri tabanından, Kültür Bakanlığı yazma eserler dijital arşivinden ve müellifle ilgili kaleme alınan çalışmalardan faydalanılmıştır.

1. *el-Multeķaķ fi usûli't-tefsîr (Tefsir Usûlünden Seçmeler)*, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdai Efendi Bölümü, n. 126, İstanbul, 1914: Debrelî Vildan Fâik Bey'in bizzat kendi hattıyla görev yaptığı medresede tefsir usulü dersleri için kaleme aldığı Arapça bir yazma eserdir. Eser, klasik Kur'an ilimlerinin muhtasar bir şekilde özetlendiği 14 konu başlığından oluşmaktadır. Üslup ve yöntem olarak klasik ulûmu'l-Kur'an litaratüründen farklı olmayıp Suyûtî'nin *el-İtkân* adlı eserinden özetlendiği anlaşılmaktadır. Müellif, eseri bazı bürokratik engellemelerin sonucunda medresedeki görevinden alınmasıyla birlikte tamamlayamadan bırakmıştır. Ayrıca son sayfasında da eseri yarım bırakmasının nedeni olarak bu konuyu sitemkar ve sert bir üslupla dile getirmektedir.⁴³ Bu sayfayı çalışmamızın sonunda resim olarak ekledik.

2. *Tefsîr-i Sûre-i Kâf*, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdai Efendi Bölümü, n. 129, İstanbul 1886: Kur'an'ı Kerim'in Mushaf tertibine göre ellinci sırasındaki Kâf suresinin

⁴¹ *İkdam Gazetesi*, 7 temmuz 1925, nr:10146; Mardin, Huzur Dersleri, II-III/ 140; Ali Yücel Yürük, "Vildan Faik Efendi", *Üsküdarlı Meşhurlar Ansiklopedisi*, (İstanbul: Üsküdar Belediyesi Kültür Yayınları, 2012), 384; Özel, "Debrelî", 224; Güldöşüren, "Vildan Faik Efendi" XLIII/ 109.

⁴² Hümeýra Zerdecî, *Osmanlı Ulemâ Biyografilerinin Arşiv Kaynakları*, (Ankara: TDV Yay., 2008), 304; Yürük, Ali Yücel, "Vildan Faik Efendi", 384.

⁴³ Söz konusu yazma eser hakkında tarafımızdan hazırlanan yüksek lisans tezinde daha detaylı bilgilere ulaşılabilir. Bkz: Mustafa Murat Batman, *Osmanlı Modern Dönem Tefsir Usûlü Örneği: Debrelî Vildan Faik Bey (1853-1925) ve El-Multeķaķ Fî Usûli't-Tefsîr Adlı Eseri*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

muhtasar bir tefsirinden ibarettir. 1887 yılının Ramazan ayında İstanbul Yeni Camisinde vaaz verirken hazırladığı notlardan meydana getirdiği tahmin edilmektedir.⁴⁴

3. *Terşîhu'l-kalem fî Lâmiyyeti'l-Acem*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1890: Müellifin Arap dili ve edebiyatı alanında kaleme aldığı eserlerindedir. İsfahanlı Tuğrânî'nin *Lâmiyyetü'l-Acem* adıyla bilinen kasidesine yazılan Arapça bir şerhtir.

4. *Tercüme ve İzahlı Ahvâlü'n-nebî*, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdai Efendi Bölümü, n. 628, İstanbul 1921: Bu eser, Aziz Mahmut Hüdai'nin yaratılış, varlık, velâdet, mucize, Muhammedî hakikat, miraç hadisesi gibi konuları kapsayan Arapça risalesinin Hüdai'nin haleflerinden Hüdai Âsitânesi postnişini Mehmet Gülşen Efendi tarafından yapılan Osmanlı Türkçesi tercümesinin şerhidir.

5. *el-Kavlü's-sâbit fî kazâi'l-fevâid*, Matbaa-i Osmâniye, İstanbul 1892: Müellifin fıkıhla ilgili bir kitabıdır. Muhtelif bölümlerden oluşan eser, namazın faziletleri ve kazasıyla ilgili konuları işlemektedir.

6. *Nahviyye, Mâlatiyye, Dînâriyye Makâmelerinin Tercümesi ve Şerhi*, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdai Efendi Bölümü, n. 1393, İstanbul 1892: Bu eser, Harîrî'nin (540/1145) sosyal hayata dair tespit ve eleştirilerin derlendiği *Makalât* adlı eserinden bazı kesitlerin tercüme ve açıklamasını yapmaktadır. Müellifin bu eserini kaleme aldıktan sonra ilgililerin de faydalanabilmesi için Hüdâi Kütüphanesi'ne bağışladığı bilinmektedir.

7. *Risâle fî şerhi'l-hilyeti'n-nebeviyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Bölümü, n. 35, İstanbul 1894: Müellifin *Hilye-i Şerif* şerhidir. Eserin girişinde kısaca kaleme alınma sebebi ve *Hilye-i Şerif*'in faziletleri aktarıldıktan sonra şerh çalışmasına geçilmektedir.

8. *Esrârü's-savm*, , Ahter Matbaası, İstanbul 1897: Müellifin fıkıhla ilgili olan bu eseri, giriş kısmıyla birlikte üç bölümden oluşmaktadır. Muhtasar olarak orucun faziletleri, esasları

⁴⁴ Mustafa Özel, "Nahl/16 Sûresinin 90. Ayetinin Tefsiri", C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 10/2, (2006), 150.

ve sırlarından bahsetmektedir. Ayrıca eserin girişinde Sultan Abdülhamit'i övmesi dikkat çekmektedir.

9. Teshîlü's-sarf, Mekteb-i Harbiye-i Şâhâne Matbaası, İstanbul 1901: Eser, Arapça sarf dilbilgisi alanında özet bilgilerin derlendiği ders kitabı niteliğindedir. Türkçe olup Vidan Fâik Bey'in Koca Mustafa Paşa Askeri Rüştiyesindeki görevi esnasında ders kitabı olarak planlanıp kaleme alınmıştır.

10. Islahat Nizamnâmesi- Medrese Hatıraları, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazmalar Bölümü, nr. 239, İstanbul 1909: Müellifin medreselerin modern dönemde içinde bulunduğu durumu ve bu konudaki yapılabilecek reformları kaleme aldığı bir eserdir. Eser, 10 Ekim 1914'te ilân edilen Islâh-ı Medâris Nizamnâmesi'nin teşekkülünde dikkate alınmıştır.

11. el-Mevâizü'l-hisân, , Matbaa-i Hayriye, İstanbul 1912: Vildan Fâik Bey'in padişahın huzurunda yapılan huzur derslerindeki takrirlerini içermektedir.

12. Tebyînü'l-edevât fimâ verede fi'l-Kur'ân mine'l-kelimât, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdaî Efendi Bölümü, n. 123, İstanbul, 1917: Kur'an'daki edatların önemine dair müellifin kaleme aldığı bir eserdir.

13. Kasîde-i Münferice Şerhi, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Bölümü, n. 107, İstanbul 1924: Vildan Fâik Bey'in et-Tevzerî tarafından kaleme alınan Kasîdetü'l-münferice adlı eserin özensiz bir şekilde basılmasından kaynaklanan hatalar üzerine kaleme alınmış ve söz konusu eser üzerine eleştirel deneme niteliği taşıyan bir çalışmasıdır.

14. Şerh-i Kasîde-i Hemziyye, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Bölümü, n. 106, İstanbul 1924: Bûsîrî'nin kaleme aldığı el-Kasîdetü'l-hemziyye fi medhin-nebeviyye adlı kasidenin eksik bir şerhidir. Müellif'in vefatı dolayısıyla tamamlanamamıştır.

15. Tavzîhu'l-mübhemât fimâ verede fi'l-Kur'an mine'l-kelimât, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdaî Efendi Bölümü, n. 125, İstanbul ty: Vildan Fâik Bey'in tefsir ilmîyle ilgili

olarak Müphemâtu'l-Kur'an konusunda Arapça kaleme aldığı bir diğer yazma eseridir. Eserin önemli bir kısmı, Suyûtî'nin el-İtkan'ından özetlenmiştir.

16. Teshîlü'n-nahv, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdai Efendi Bölümü, ty., n.1631: Askeri Rüşdiye Mekteplerinin Arapça derslerinde okutulmak üzere kaleme alınmış olup Mustafa Sula tarafından neşredilmiştir.⁴⁵

17. Nahl Sûresinin 90. Âyetinin Tefsiri, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdai Efendi Bölümü, n. 122, İstanbul, ty: Müellifin Medresetü'l-Vâizin'deki görevi esnasında öğrencileri için Türkçe olarak kaleme alınmış bir eseridir. Temel olarak İsmail Hakkı Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân adlı tefsirinden faydalanılarak yazılmıştır.⁴⁶

2. SİYASİ VE SOSYAL YÖNÜ

Vildan Fâik Bey'i yukarıda aktarılmaya çalışılan bilgilerden anlaşılacağı gibi Osmanlı'nın son dönemlerinde yaşamış bir İstanbul müderrisi olarak tanımlayabiliriz. Ancak onun ilmî vazifelerinin yanı sıra sosyal ve siyasal yönünün bulunduğunu da ifade etmeliyiz. Yaşadığı çağ, modern Osmanlı döneminde siyasal olayların sadece medrese hayatı ve ilmiye sınıfında değil, bilakis toplumun bütün katmanlarında önemli rol oynadığı bir dönemdir. Devletin yaklaşık son yüz yılını kapsayan dönemde, büyük olaylar yaşanmıştır. Tanzimat Devri, Kırım Harbi, 93 Harbi, Balkanlar, Trablusgarp, ve yakın coğrafyadaki yapılan savaşlarda kaybedilen topraklarda yaşayan Türk nüfusunun başta İstanbul olmak üzere Anadolu'ya yığılması, meşrutiyet dönemi vakaları, Birinci Dünya Harbi ve daha nice olaylar bunlardan sadece birkaçıdır. Ayrıca Müslüman halkın kaybedilen topraklardaki feci akıbeti de asra damgasını vuran hadiselerdir.⁴⁷

Tanzimat'la birlikte, devletin bütün katmanlarında önemli değişiklikler vuku bulmuş ve bu değişiklikler zamanla farklı yapılara bürünmüştü. Kalkınma maksadıyla yapılan

⁴⁵ Sula, Murat, "Debreli Vildan Faik ve Teshilu'n-Nahv'i", Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 29, .123-174. 123-174.

⁴⁶ Konu hakkında detaylı bilgi için bkz: Özel, "Nahl Sûresinin 90. Ayetinin Tefsiri", 139-151.

⁴⁷ İmparatorluğun son yüzyıllarında yaşadığı sıkıntılar hakkında daha geniş malumat için bkz: Yılmaz Öztuna, Osmanlıya Veda, (İstanbul: Yakın Plan Yay., 2013); İlber Ortaylı, İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı, (İstanbul: Timaş Yay., 2016); Öztürk, Osmanlı Tefsir Mirası, 107-113.

reformlar, devletin her alanında eğitim, kültür, siyaset ve felsefede gelenekle moderniteyi karşı karşıya getirmekteydi. Dolayısıyla geçmişten tevarüs edilen medrese geleneğinin çağın gerekliliklerine göre güncellenmesi, ilmiye teşkilatını ilgilendiren en önemli mesele olarak duruyordu. Ayrıca laik bir eğitimin örgütlediği bürokratik yapı karşısında ilmiye sınıfının gücü, Tanzimat'tan beri azalmaya başlamıştı.

Bu konuda en önemli adım, meşrutiyet döneminde Şeyhülislam Musa Kazım ve Hayri Efendi zamanında atılmış ve yeni medreseler kurulmuştur.⁴⁸ Vildan Fâik Bey de, bu kurulan yeni medreselerde de görev almış, idarecilik vazifesi yürütmüştür. Bu görevleri içerisinde özellikle Dâru'l-Hilâfeti'l-Âliyye Medresesi ve Medresetü'l-Mutehassisîn'deki müderrisliği, Valide Sultan Dershanesi müdürlüğü, ve Dâru'l-Hikmeti'l-İslamiyye Kısm-ı Âli Tefsir-i Şerif muallimliği sadece tefsir ilmî ile ilgili vazifeleridir. Vildan Fâik Bey'in yukarıda anlatıldığı gibi devletin yaşadığı siyasi buhranlardan dolayı, diplomatik görevlerinin de bulunduğunu görüyoruz. Mesela Müdafâ-i Milliye Cemiyeti'nin faaliyetlerine katılarak irşat heyeti kapsamında vaaz ve konferanslar vermiştir. Yine bu cemiyetin çalışmaları kapsamında Üsküdar Doğancılar'da Nasûhî dergâhında vaazlar vermiştir.⁴⁹

II. Meşrutiyet'in ilanı ile birlikte meşrutiyet idaresini halka anlatmak amacıyla Arnavutluk İttihat Kulübünün kararı ve Hükümet'in tensibi ile doğduğu topraklar olan Arnavutluk bölgesine, Manastır, İşkodra ve Selanik vilayetlerine gönderilen Heyet-i Nasihâ'nın başkanı seçilmiş ve burada iki ay vazife yapmıştır. Bu vazifeye İttihat ve Terakki Cemiyeti Üyeleri'nin kabinede etkili olduğu bir dönemde getirilmiş olması, kendisinin Sultan Abdülhamit muhalifi ve meşrutiyet idaresi taraftarı müderrislerden olduğunu düşündürmektedir. Fakat zamanın tarihi şartları dikkate alındığında, ilmiye teşkilatı mensuplarının birçoğunun meşrutiyet taraftarı olarak organize edilmeye çalışıldığı gerçeğini atlamamak gerekir.⁵⁰

⁴⁸ Şeyhülislam Hayri Efendi'nin Sadârete sunduğu Islâh-ı Medâris Nizannâmesiyle birlikte medreselerin yeniden düzenlenmesi kapsamında İstanbul'daki tüm medreseler, Dâru'l-Hilâfeti'l-Âliyye Medreseleri haline getirilmiştir. Meşrutiyet sonrası medresede yapılan reformlar hakkında daha geniş malumat için bkz: İpşirli, "Medrese", XVIII/ 332.

⁴⁹ Güldöşüren, "Vildan Faik Efendi", XLIII/ 109.

⁵⁰ İnalçık, Halil, Kısa Türkiye Tarihi, 116.

Bazı kaynaklarda Vildan Fâik Bey'in bu yurt dışı görevini, hükümete yakın olmakla birlikte, aynı zamanda kendisinin Arnavutluk milliyetçiliği ile ilişkilendirenler de vardır.⁵¹ Fakat yaklaşık on yıl sonra, Arnavutluk'un bağımsızlığını kazandığı tarihi süreçte, müellifin herhangi bir teşebbüste bulunduğu dair elimizde hiçbir belge ya da kanıtın olmadığını da hatırlatmak durumundayız. Böyle bir heyete ihtiyaç duyulmasının ise, bölge halkının meşrutiyet idaresiyle anlaşamamalarından kaynaklandığını düşünüyoruz. Bu yüzden de Arnavut doğumlu olan Debreli'nin, heyet başkanı olarak bölgede görevlendirilmesini, zamanın hükümeti tarafından atılan politik bir adım olarak değerlendiriyoruz. Ayrıca Vildan Fâik Bey'in Üsküdar'da kurulan Liva Merkezi Meclis İdaresine seçilmesi ve burada fahri üyelik yapması da zikredilmeye değer siyasal faaliyetleri arasındadır.⁵²

Osmanlı müderrislerinin hayatı incelendiğinde, ekseriyetinin aynı zamanda sûfî bir yönünün olduğunu da müşahede etmekteyiz. İlmi, siyasi ve sosyal anlamda kendisi hakkında birçok bilgiye ulaşmamıza rağmen, maalesef Vildan Fâik Bey'in bir Osmanlı mütefekkeri-müfessiri olarak tasavvufî yönünün olup olmadığı konusunda detaylı ve kesin bir bilgiye sahip değiliz. Bu konu hakkında tahmin yürütmemize yardımcı olacak tek bilgi, kendisinin Celvetî tarikatının kurucusu olan Aziz Mahmut Hüdai'nin bir eseri üzerine şerh yazmış olmasıdır.⁵³ Bu durum, herhangi bir yerden gelen bir talep üzerine böyle bir çalışmanın yapılmış olabileceği yorumuna elverişli olmakla beraber, kendisinin Celvetiliğe intisap ettiğinin de kanıtı olabilir. Yine yukarıda bahsedilen Nasûhî Dergâhındaki görevi de bu düşüncemizi teyit eder niteliktedir. Zira bu dergâhta görev alanların tasavvuf ehli kişiler olduğu bilinmektedir.⁵⁴

⁵¹ Sönmez, Banu İşlet, II. Meşrutiyette Arnavutluk Muhalefeti, (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2007), 98.

⁵² Güldöşüren, "Vildan Faik Efendi, XLIII/ 109.

⁵³ Debreli Vildan Faik, Tercüme ve İzahlı Ahvâlü'n-Nebî, (İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdai Efendi Bölümü nr:628, 1921). Söz konusu eser, Aziz Mahmut Hüdai'nin yaratılış, varlık, velâdet, mucize, Muhammedî hakikat, miraç hadisesi gibi konuları kapsayan Arapça risalesinin Hüdai'nin haleflerinden Hüdai Âsitânesi postnişini Mehmet Gülşen Efendi tarafından yapılan Osmanlı Türkçesi tercümesinin şerhidir.

⁵⁴ Ali Fuat Öreñç, "Mutasarrıf ", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), XXXI/ 378; Güldöşüren, Arzu, "Arnavutluk'tan İstanbul'a Bir Âlim Portresi: Debreli Vildan Faik Efendi", 136.

Görüldüğü gibi Vildan Fâik Bey, Osmanlı Devleti'nin modern dönemde yaşamış, devletin klasik eğitim sisteminin vazgeçilmezi olan medrese geleneğinde önemli görevler almakla birlikte sosyal ve siyasal vazifeler de yürütmüş olan çok yönlü bir müfessir ve müderristir. Elbette bu vazifeler, kendisinin politik bir çizgiye yönelmesine sebep olmuştur. Nitekim hem ilmiye teşkilatı ve medrese sınıfı adına yapılan yeniliklerde kendisine tevdi edilen vazifelere hem de sosyal faaliyet ve çalışmalarına bakıldığında, Sultan Abdülhamit sonrası İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin hükümet içerisinde baskın bir güç olarak görüldüğü dönemlerde kendisine önemli görevler verilmiştir. Tüm bunlar, son Osmanlı yönetimi olarak bilinen Meşrutiyet idaresi tarafından tercih edilen bir mütefekkir olduğu gerçeğini ispatlamaktadır. Fakat buradan kendisiyle ilgili olarak ittihatçı şeklinde bir isimlendirme gayreti içerisinde olmadığımızı da belirtmek isteriz. Zira Sultan Abdülhamid'le ilişkilerini gösteren karineler de bulunmaktadır. Özellikle padişah huzurunda yapılan huzur derslerindeki muhataplık derecesine Sultan Abdülhamid döneminde atanması ve bir eserinin girişinde sultandan övgüyle bahsetmesi bu karinelere bazılarınıdır.

Vildan Fâik Bey, her ne kadar yukarıda kısaca değindiğimiz zamanın karmaşasından uzak kalmaya gayret etmişse de, bazı görüş ve düşüncelerinden dolayı ilmiye teşkilatı yöneticileri tarafından baskı ve hakaretlere maruz kalmış, görevlerinden azledilmiştir. Bu bağlamda, Medrese reformu kapsamında açılan Medresetü'l- Mütehassisîn'deki tefsir müderrisliği görevinden alındıktan sonra, Evkâf Nezâretinin emriyle yine tefsir hocası olarak vazifelendirildiği Medresetü'l -Vaizîn'deki görevine de son verilmiştir. Daha sonra değerine yukarıda değinildiği üzere bir ilmiye teşkilatı üyesi için neredeyse en büyük övünç kaynağı olan ve padişahın huzurunda icra edilen huzur derslerindeki yaklaşık on yıllık birikim ve tecrübesi hiçe sayılarak mukarrirlik rütbesi dörtten yediye çekilmiştir. Bu durum, tenzîl-i rütbe anlamına geldiği için kendisinde üzüntü yaratmıştır. Vildan Fâik Bey, tüm bu yaşananların faili olarak zamanın şeyhülislamı Musa Kazım Efendi'yi sorumlu tutmakta ve onu masonlukla suçlamaktadır.⁵⁵

⁵⁵ Debreli Vildan Faik, el-Multe~~ka~~ fi Usûli't-Tefsîr, 72.

Zamanın şeyhülislamı ile bu olaylar başına gelecek derecede bir ihtilaf içinde olmasının sebebini kesin olarak bilemesek de bu durumun kendisini önemli görevlere atayan sabık şeyhülislam, Hayri Efendi ile halefi Musa Kazım Efendi arasındaki çatışmadan kaynaklanabileceğini, müellifin kendi ifadelerinden tahmin etmekteyiz.⁵⁶ Yani Vildan Fâik Bey, bir nevi Hayri Efendi'nin yerine gelen ve onun kadrosunu pasifleştirmeye veya etkisiz hale getirmeye niyetli olan Musa Kazım Efendi'nin hedefi olmuştur diyebiliriz. Vildan Fâik Bey, şahsına yönelik bu girişimlerden o kadar yıpranmış olmalı ki, medresede tefsire usulü dersinde okutmak üzere kaleme aldığı ve mezkur sebeplerden dolayı tamamlayamadan yarım bıraktığı el-Multekaṭ adlı eserinin son sayfasında sert bir üslupla bu konuyu dile getirmektedir. Makalemizi müellifin bu sitemkâr ifadelerinin tarafımızca kısaltılmış ve sadeleştirilmiş halini aktararak bitirmek istiyoruz:

“Bu risaleyi, daha önceki şeyhülislam Hayri Efendinin beni vazifelendirdiği Medresetü'l-Mütehassısîn'de okutmak için hazırlamıştım. Kendisi İslam ümmeti için hayırlı ve faydalı bir insan olmasına rağmen, bazıları onun kıymetini bilemediler ve onu ittihatçı olmakla suçladılar. Ancak o, asla ittihatçı değildi. Hatta ittihatçıların kendisini mâkam-ı meşihattan azletmeleri bu durumun en hakiki kanıtıdır. Onun yerine bu makama bir farmason olan Musa Kazım adlı birini getirdiler. O da bu din aleyhine yapacağı ne varsa yapmıştır. Benim Medresetü'l-Mütehassısîn'de müderris olduğumu öğrenir öğrenmez beni bu görevden attırıştır. Daha sonra, Evkaf Bakanlığı'nın emri üzerine Medresetü'l-Vâizîn'de tefsir hocalığı ile görevlendirildim ve orada bir müddet vazife yaptım. Bu malum farmason (Musa Kazım) bunu işitince Evkaf Nâzırı ile görüşüp benim buradaki vazifeme de son verilmesine sebep olmuştur. Ayrıca bu hakaretlerle de yetinmeyip Halifenin huzurunda yapılan Huzur Derslerindeki on yıllık dördüncü derecedeki mukarrirliğimi yedinci dereceye düşürmüştür. Ve tüm bu aşağılamalar, beni ümitsizliğe düşürdüğünden dolayı bu eseri, tamamlayamadan bıraktım. Kendimi ve o zatı Kadir ve Muntakîm olan Allah'a havale ediyorum.”⁵⁷

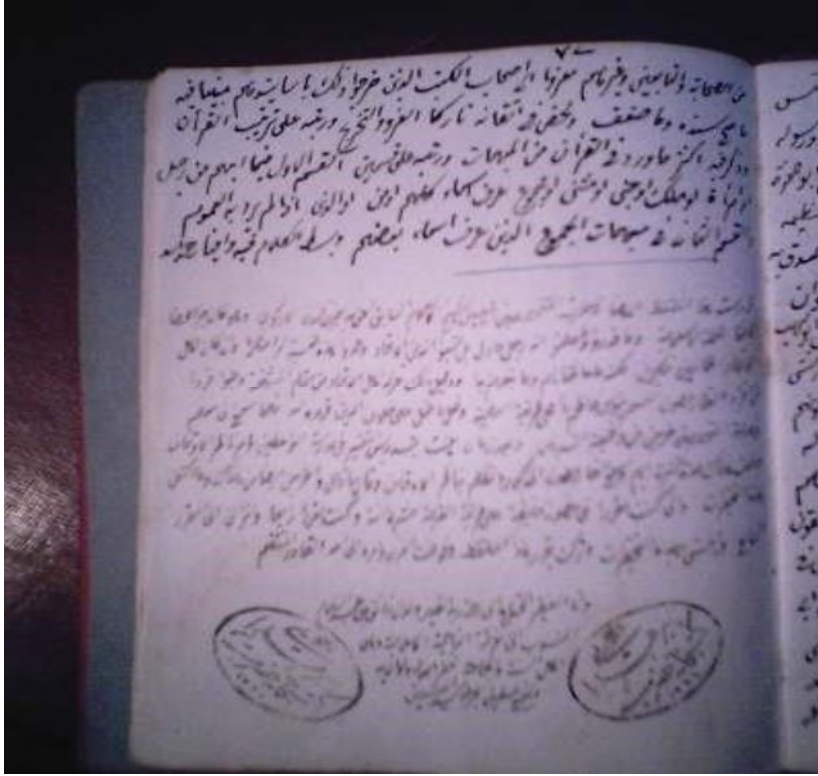
⁵⁶ Debrelî, “el-Multekaṭ”, 72.

⁵⁷ Debrelî, “el-Multekaṭ”, 72.

SONUÇ

Araştırmamızda yıkılmaya yüz tutmuş 600 yıllık bir devletin son dönemlerinde önemli görevler üstlenmiş Vildan Fâik Bey'i ilmî ve içtimâî yönüyle incelemeye çalıştık. Müellifin Osmanlı ilmiye teşkilatındaki görevleri, ilmî şahsiyetine dair önemli ipuçları sunmaktadır. Bununla birlikte müellifin medrese bünyesinde yerine getirdiği vazifeleri Osmanlı modern dönem eğitim anlayışı açısından inceledik. Dolayısıyla medeniyet tarihinde kalıcı bir iz bırakan Osmanlı imparatorluğunun ilmiye teşkilatı da müellif özelinde değerlendirilmiştir. Ayrıca müellifin siyasi ve sosyal yönü de ele alınmıştır. Bu noktada Osmanlı modern dönemindeki siyasi çalkantılardan ve bürokratik değişimlerden etkilenmesi dikkat çeken bir husustur. Özellikle değişen şeyhülislamlık makamı tarafından nepotizm duygusuyla Vildan Fâik Bey'in görevlerine menfi yönde müdahalede bulunulması günümüz bilim dünyası için bile ibret niteliği taşımaktadır.

Bir devletin köklü geçmişini muhafaza etmek suretiyle modern dünyanın şartlarına ayak uydurmaya gayret ettiği bir dönemde mahalli ve politik hedefler uğruna ilmiye sınıfına mensup bir âlimi bir yöneticinin insafına bırakması, açık bir ihmalin göstergesidir. İslam medeniyeti tarihi incelendiğinde, maalesef buna benzer olaylara rastlamak da mümkündür. Ülûm-i İslamiyye'nin bin küsur yıllık tarihi sürecinde siyasi otoritenin aktif desteğini alanların dışında kalan mütefekkirlerin maruz kaldığı sıkıntı ve zulümler, ilimde dirsek çürütenlerin hürriyeti ve saygınlığı adına her asırdaki Müslüman dünyaya örnek oluşturabilmelidir. Günümüz modern dünyasında da örneklerine sık sık rastlanabileceği gibi, bilimle dışarıdan ilişkili olan siyasi otorite, ilim insanlarına bir yön verme gayreti içerisinde bulunabilmektedir. Bu ve benzeri vahim durumlar, medeniyet tarihimizde menfi olarak hatırlandığı gibi ilim, felsefe, sanat ve kültürün özlenen saygınlığa kavuşması ideali ile paralellik arz etmeyen bir durumdur. Bu anlamda bir medeniyetin gelecek adına başarılı bir şeyler yapabilme isteği söz konusu ise, ilmin ve bilim insanının hürriyetine gerekli saygının duyulmasının o toplum için elzem olduğu gerçeğini bir kez daha vurgulamak isteriz.



Resim 1: Vildan Fâik Bey'in Medresetü'l-Mütehassîsîn'de Tefsir Usulü derslerinde okutmak amacıyla kaleme aldığı el-Multeķaķ'ın son sayfası.

KAYNAKÇA

Albayrak, Sadık. *Son Devir Osmanlı Ulaması*, 5 Cilt, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 1981.

Altınay, Ahmet Refik, *İlmiyye Salnâmesi*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1916.

Batman, Mustafa Murat, *Osmanlı Modern Dönem Tefsir Usûlü Örneği: Debreli Vildan Fâik Bey (1853-1925) Ve El-Multeķaķ Fî Usûli't-Tefsîr Adlı Eseri*, Ankara, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Cündioğlu, Dücane, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi*, İstanbul: Kapı Yay., 2012.

Debreli, Vildan Fâik, *el-Multeķaķ fî usûli't-Tefsîr*, İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdâi Efendi, 126.

Debreli, Vildan Fâik, *Tercüme ve İzahlı Ahvâlü'n-Nebî*, İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdai Efendi Bölümü, 628.

Debreli, Vildan Fâik, *el-Mevâzînu'l-Hisân*, İstanbul: Matbaa-i Hayriye, 1911.

Güldöşüren, Arzu, "Arnavutluk'tan İstanbul'a Bir Âlim Portresi: Debreli Vildan Fâik Efendi", *MÜİFD*, 48, (Haziran 2015).

Güldöşüren, Arzu, "Bilinmeyen Bir Medrese Islahatı Metni ve Değerlendirilmesi", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 16/31, (2011/2).

Güldöşüren, Arzu, "Vildan Fâik Efendi" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XLIII/108-110, Ankara: TDV Yayınları, 2013.

İkdam Gazetesi, , 10146, (Temmuz 1925).

İnalcık, Halil, *Kısa Türkiye Tarihi*, İstanbul: Timaş Yay., 2012.

İnalcık, Halil, *Tanzimat - Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, İstanbul: İş Bankası Yay., 2011.

İpşirli, Mehmet, "Medrese" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXVIII/ 328-330, İstanbul: TDV Yayınları, 2003.

İpşirli, Mehmet, "Huzur Dersleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XVIII/ 441-444, İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

İşlet, Sönmez Banu, *II. Meşrutiyette Arnavutluk Muhalefeti*, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2007.

İzgi, Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, 2 Cilt, İstanbul: İz Yay., 1997.

Koç, Mehmet Akif (ed.), *Tefsir El Kitabı*, Ankara: Grafiker Yay., 2014.

Mardin, Ebul'ulâ, *Huzur Dersleri*, 4 Cilt, İstanbul: İstanbul Hukuk Fakültesi Yay.,1951.

Ortaylı, İlber, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul: Timaş Yay.,1983.

Ölmez, Adem, "II. Meşrutiyet Devrinde Osmanlı Medreselerinde Reform Çabaları ve Merkezileşme", *Vakıflar Dergisi*, 41, (2014), 127-140.

Örenç, Ali Fuat, "Mutasarrıf ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXI/ 378-380, İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Özel, Mustafa- Debreli Vildan Fâik "Nahl/16 Sûresinin 90. Ayetinin Tefsiri", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/2, (Aralık 2006), 135-147.

Özel, Mustafa, "Debreli Vildan Fâik ve el-Multekaţ fî Usûli't- Tefsir", *İslâmiyât* 2/4, (Ekim 1999), 223-226.

Öztuna, Yılmaz, *Osmanlıya Veda*, İstanbul: Yakın Plan Yay., 2013.

Öztürk, Cemil, "Osmanlılılar-Eğitim Kurumları", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXIII/ 565-568, Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Öztürk, Mustafa, *Osmanlı Tefsir Mirası*, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2015.

Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 3 Cilt, İstanbul: MEB, 1971.

Sapanca, Cüneyt, *Osmanlılarda Tefsir Usulü Çalışmaları*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.

Sula, Murat, "Debreli Vildan Fâik ve Teshilu'n-Nahv'i", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29, 123-174.

Uşaklıgil, Halit Ziya, *Saray ve Ötesi*, İstanbul: Hilmi Kitabevi, 1941.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1973.

Yürük, Ali Yücel, "Vildan Fâik Efendi", *Üsküdarlı Meşhurlar Ansiklopedisi*, 383-385, İstanbul: Üsküdar Belediyesi Kültür Yayınları, 2012.

Zerdeci, Hümayra, *Osmanlı Ulemâ Biyografilerinin Arşiv Kaynakları*, Ankara: TDV Yay., 2008.

Kalemname

e-ISSN: 2651-3595

Temmuz-Aralık /June-December 2020, 5 (10): 497-519

التناص في صورة الكاريكاتور عند سعد حاجو

SaadHajo'ya Göre Karikatürdeki Resimlerde Metinlerarasılık

Eyass Alrashed

Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi ilahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati ABD
Asst. Associate Professor, Atatürk University Faculty of Theology, Department of

Arabic Language and Rhetoric

alrashid.iyas@gmail.com

Orcid: 0000-0003-2016-8364

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 18.11.2020

Kabul Tarihi / Accepted: 03.12.2020

Yayın Tarihi / Published: 23.12.2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz-Aralık /June-December

Cilt / Volume: 5 Sayı /Issue: 10; **Sayfa / Pages:** 497-519.

Atıf / Cite as: Alrashed, Eyass. "صورة الكاريكاتور عند سعد حاجو". Kalemname 5 / 10 (Temmuz-Aralık 2020): 497-519.

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

Copyright © Published by Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey. All rights reserved.

يهدف هذا البحث إلى دراسة التناص في صورة الكاريكاتور في لوحات الفنان سعد حاجو، من خلال تتبع الموارد المعرفية التي يستلهم منها المبدع أفكاره انطلاقاً من مقولة: أن لا تخوم تفصل بين الحقول الإبداعية من شعر ورواية ومسرح وفن تشكيلي، وأن النصوص لا تولد من العدم بل لكل نص ظل انطلق منه، ويرصد هذا البحث المواطن التي استلهم منها سعد أفكاره سواء كانت تراثاً دينياً أو أدبياً عربياً أو عالمياً، ويحاول البحث تتبع تطور الأفكار ورحلتها من شكلها الأول وكيف تحورت بعد أن وصلت إلى لوحة الكاريكاتور وكيف استطاع الفنان إظهار التناقض والفجائية في الواقع الذي يحياه الإنسان المعاصر من خلال فن الكاريكاتير الذي عماده السخرية.

الكلمات المفتاحية: الكاريكاتور، التناص، سعد حاجو، التناقض، السخرية.

Intertextuality in SaadHajo's caricature.

abstract

This research aims to spot the light and study the intertextuality in the caricature of the artist SaadHajo's works. It seeks to trace the knowledgeable sources in which the creator could inspire ideas on the basis of the saying that there are no boundaries would separate among the creative fields of poetry, novel, drama and the fine art. In addition, all texts are not generated from nothingness, but each text or idea has a shadow in which it springs out from. This research, as well, observes the spots where SaadHajo's ideas have been inspired regardless they come from a religious heritage, Arabic literature or world literature.

Moreover, the research tries to go after the development of ideas as well as the journey of those ideas from their first formation and how they finally take the shape in the caricature portrait. And, how the artist himself could reveal and show up the contradiction and the miraculous on the modern human beings' reality through the caricature art which is based on irony.

Keywords: caricature, tins, saadhadjo, contradiction, irony.

SaadHajo'ya Göre Karikatürdeki Resimlerde Metinlerarasılık

Öz.

Bu araştırma sanatçı SaadHajo'nun tablolarındaki karikatür resimlerin metinlerarasılığı çalışmayı ve sanatçının fikirlerinden ilham aldığı bilgi kaynaklarını takip ederek incelemeyi amaçlamaktadır: şiir, roman, tiyatro ve görsel sanatın yaratıcı alanları arasında bir sınır yoktur. Metinlerin yoktan var olmamış, ancak her metnin kendisinden hareket eden bir gölgesi vardır. Araştırma Saad'ın fikirlerinden esinlendiği vatandaşı izlemekte olup ister dini miras ister Arap ya da uluslararası literatür olsun, fikirlerin evrimini, ilk şeklienden yolculuklarını ve karikatüre ulaştıktan sonra nasıl değiştiğini ve sanatçının çağdaş insanın dayanağı alaycılık olan karikatür sanatıyla yaşadığı gerçeklikte nasıl çelişki ve açıklığı gösterdiğini takip etmeye çalışır.

Anahtar kelimeler: karikatür, metinlerarasılık, SaadHajo, Çelişkili, alaycılık.

المقدمة

لم يبق النص محصوراً بالمكتوب والمنطوق وفق النقد الأدبي الحديث، ولم يعد التلقي مقتصرًا على القراءة؛ فالنص ليس بنية تركيبية لغوية لها معنفسحسب بل أصبح التلقي قائمًا على تأمل المعنى، وليس قراءته أو سماعه فقط؛ لذلك تم تهشيم أسوار الكتابة التي تحيط بالنص، وصار النظر إلى مجمل الفنون بوصفها نصًا، بل ذهب النقاد إلى إطلاق مصطلح السرد على مجمل الفنون؛ فالسرد هو «أي شيء يحكي أو يعرض قصة أكان نصًا أم صورة أم أداء أم خليطًا من ذلك، وعليه فإن الروايات والأفلام والرسوم الهزلية ... إلخ هي سرديات»¹؛ وقد تحولت الملاحم والروايات والقصص القصيرة وهي أجناس أدبية لها حدودها وتقنيات كتابة إلى أفلام سينمائية.

لذلك فإن صورة الكاريكتور نص متكامل له عناصر كالألوان والظلال والرموز والإشارات؛ أضف إلى ذلك أنها تحمل معنى كثيفًا مركزًا يستطيع المتلقي ترجمته إلى مكتوب.

وهذا الفهم للنص نلمس ظلالًا له في النقد العربي القديم؛ ف«المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي والقروي والبدوي، وإنما الشأن في إقامة الوزن وتخير اللفظ وسهولة المخرج وصحة الطبع وكثرة الماء وجودة السبك، وإنما الشعر صياغة وضرب من النسج وجنس من التصوير»²، وكلام الجاحظ هنا عن جوهر العمل الأدبي أو الفني الذي هو في نهاية الأمر مقولة أو فكرة، وهذه المقولات شائعة بين الناس كافة لا يمكن أن يزعم قوم أو أفراد أنهم مخصوصون بها، ولكن البراعة تكون في التأليف والتجويد. والعمل الفني في نهاية الأمر صياغة ونسج وتصوير، وكلام الجاحظ يوسع الهوامش هنا ويجعل المقولات التي تشترك البشرية في

¹مانفريد، يان، علم السرد، ترجمة: أماني أبو رحمة، دار نبوي، دمشق، ط1، 2011، ص51.

²الجاحظ، أبو عثمان، الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط2، 1942، 131/3.

تداولها وعاء كبيراً يعقّس منه الجميع، وهذا التغميس لا يكون للشعراء أو الخطباء وإنما لكل من يتعاطى الفنون، وهذا ما يجعلنا نغامر في محاولة قراءة نتاج سعد حاجو³ وفق هذا الفهم؛ فقد كانت الحقول الأدبية تشترك في حلول المقولات فيها، فإننا نجد معاني خطابية حاضرة في الشعر، بل إن هناك كلاماً مطولاً في النقد العربي القديم عن مدرسة أبي تمام في الاستفادة من الفلسفة في بناء معاني جديدة واستطال الكلام في الحديث عن المتنبي وأبي العلاء الذي سُمي فيلسوف الشعراء، والفلسفة حقل معرفي له أدواته وطرقه، والشعر حقل مختلف وله أدواته وطرقه وأهدافه؛ أضف إلى ذلك دخول القص إلى الشعر والإشارات التاريخية، ومن يفحص النصوص الشعرية والنصوص والأفكار التي تضمّنتها يجد أن هذه المقولات عندما ركبت متناً جديداً صارت نصّاً مختلفاً.

وثمة أمر آخر يجعلنا نسير ونحن مطمئنون في مقارنة هذه اللوحات وهو أصل فن الكاريكاتور الذي خرج من عباءة شعر الهجاء؛ ففي نقائض جرير والفرزدق والأخطل وصف كاريكاتوري ساخر للمهجوين، ونلمس ذلك أيضاً في هجائيات ابن الرومي.

إن هذا الفن قائم على التصادم مع البنى السياسية والاجتماعية، لأنه يقدم نفسه بوصفه سلطة أخلاقية تشير إلى العيوب وتضخمها وتذق ناقوس الخطر حينما تنهأوى القيم، ومن أجل ذلك لم يكن فنانون الكاريكاتور على وفاق مع السلطات، وكان خطر الفتك يقترب منهم بمقدار ولوجهم إلى المخطورات التي تعدها السلطات الحاكمة مقدساً وتأسس عليه مشروعيتها وفسادها، وما مصير الفنان الفلسطيني ناجي العلي ببعيد عن الذاكرة حيث اغتاله الإسرائيليون في لندن لأنه أوجعهم بلوحاته. «وإن كانت مواضيع المبالغة في الفنون القديمة قد استمدت بشكل أساسي من الأسطورة والحياة العامة للشعوب القديمة فقد جاء المسرح الساخر والأدب لكي يعطي دفعة جديدة لتطور الفن التشكيلي الساخر ويمكن القول بشكل قاطع: إن الأدب الساخر هو الرحم القانوني للتشكيل الساخر»⁴

هذه المقاربة للفن الكاريكاتوري ستعتمد على نظرية التناص الذي عرّفه جوليا كريستيفا بقولها هو: «ترحال للنصوص وتداخل نصي في فضاء نص معين تتقاطع وتتناقى ملفوظات عديدة مقتطعة من نصوص أخرى»⁵ لذلك سنحاول تتبع الموارد المعرفية والثقافية التي تسربت إلى ثقافة سعد حاجو ومن ثم تجلّت في لوحاته.

1- أنواع التناص عند سعد حاجو

1.1- التناص الديني

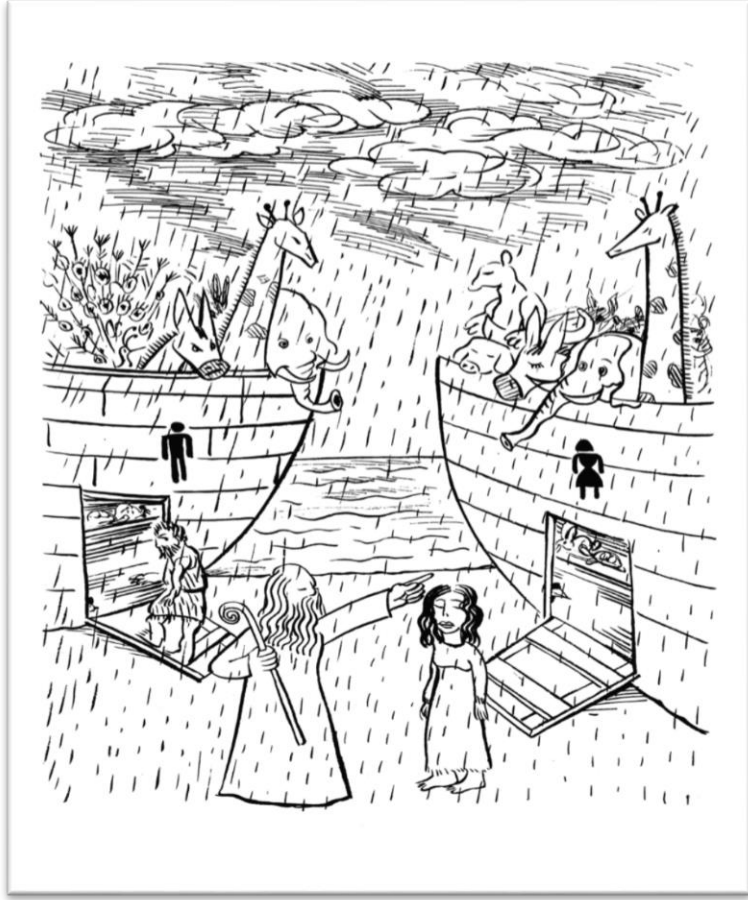
تشكل الثقافة الدينية جزءاً مهماً من ثقافة أي مبدع لأن الدين يشكل المعين الفردي الذي يغمس منه المبدعون سواء كان من الأديان السماوية أو الأديان الوثنية التي انتشرت برموزها وأيقوناتها لتشكيل جميعاً الطبقات الثقافية للمبدع، لأن فيها أجوبة عن الأسئلة التي شغلت الإنسان منذ بدء الخليقة، والمبدع في كثير من الأحيان غير معني بتأصيل هذه المقبوسات أو النصوص، وإنما ترحل إلى لا وعيه لتتمظهر بشكل جديد ورؤيا جديدة وينسى المبدع شكل النص القديم.

³ ولد سعد حاجو في دمشق عام 1968، درس التصوير الزيتي في كلية الفنون الجميلة في جامعة دمشق، وهو رسّام كاريكاتور سياسي واجتماعي محترف منذ العام 1993. نشر في الملحق الثقافي الأسبوعي لجريدة النهار اللبنانية، ثم عمل رسّام الكاريكاتور السياسي لصحيفة السفير اللبنانية من العام 1995-2015 نشر في ملحق الأهرام الأسبوعي المصرية، وينشر في صحيفة فولك بلاوت السويدية منذ عام 2009. تعيد صحيفة كورييه إنترناسيونال الفرنسية المعروفة نشر رسومات له منذ العام 2000 وحتى تاريخه، وصدراعام 2009 كتاب استعادي لرسوماته الكاريكاتورية المنشورة في صحيفة السفير تحت عنوان "بلاد العنف أوطاني". عضو لجنة تحكيم في مسابقة أيدن دوغان الدولية للكاريكاتور للعام 2004، اسطنبول.

حائز جائزة ليفيكو السويدية للكاريكاتور السياسي للعام 2015. عضو لجنة تحكيم في مسابقة ورلد بريس كارتون WPC الدولية للمحترفين للعام 2018، في البرتغال. أقام مجموعة من المعارض الفردية والمشاركة في لبنان وألمانيا وتركيا والسويد، وسويسرا وبلجيكا وفرنسا وهولندا ومصر وتونس والبرج ومعرضاً مشتركاً مع الفنان البولوني بافل كوزنتسكي في السويد ومعرض أبو ظبي الدولي للكتاب للعام 2014. يعمل حالياً على نشر رسومات متحركة يومية سياسية، وهي الأولى من نوعها في المنطقة تحت عنوان "تحمّك عن بُعد". أطلق قناة على اليوتيوب تحت عنوان: "حاجو بقى" لنشر رسومات متحركة ثلاثية الأبعاد.

⁴ حمادة، ممدوح، فن الكاريكاتير من جدران الكهوف إلى أعمدة الصحافة، دارعشترت للنشر، دمشق، ط1، 1999، ص42.

⁵ كريستيفا، جوليا، علم النص، ترجمة: فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط2، 1997م، ص21.



يعد النص أو النصوص السالفة نقطة ارتكاز محورية ينطلق منها المبدع بعد أن يغمس من ظل الفكرة السابقة تاركاً خلفه المقولات التي كان يكتنزها النص السابق معتمداً عليه في بسط مقولاته الجديدة فإذا قارنت بين النصين تجد نفسك أمام نص واحد، ولكن في الحقيقة كل نص على ضفة مختلفة وله مقولات واستشرافات، وإذا لم يكن الأمر كذلك فنحن لسنا أمام تناص حقيقي، بل أمام محاولة بائسة لترقيع نصوص وضمها إلى بعض تعسفاً.

لذلك يجب أن يُكوّن النصزاوية رؤية، يستشف من خلالها الأديب معطيات الماضي وأبعاد الحاضر، وأفق المستقبل، والنصّ المتناصّ إن لم يحقق ذلك يكون نصّاً «بلا ظن»، لأنّ النصّ الحقيقيّ في حاجة إلى ظلّه بشكل لازم⁶، وهذا الأمر يتعلق بطبيعة النصوص، فهناك نصوص لها حضور طاع، مثل النصوص الدينية أو النصوص الأسطورية، هذه النصوص التي تشكل متعالياً نصياً يحرك المجموعات البشرية، ويعطيها تفسيرات لكثير من العويص من المسائل.

في هذه اللوحة يضعنا سعد حاجو أمام قصة الطوفان التي وردت في القرآن الكريم وفي التوراة وفي التراث السومري والبابلي، قال تعالى في القرآن الكريم:

(حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُوُّرُ فُلْنَا الْحَمِلَ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ ۗ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ) هود (40)

ولكننا بمجرد أن نعاود النظر مرة أخرى إلى اللوحة سنجد أننا أمام ظل شفيف فقط لقصة الطوفان، وقد صرنا أما فكرة جديدة، فلم يُبق حاجو إلا على

السفينة التي صارت سفينتين والمطر الكثيف وصعود الأجناس إلى السفينة.

⁽⁶⁾بارت، رولان، لذة النص ترجمة: فؤاد صفا، والحسين سجان، دار توفيق للنشر، المغرب، ط1، 1988، ص: 37

القصة في القرآن الكريم هي قصة نجاة وبداية جديدة، ومحافظة على النوع والحياة، بينما يقلب سعد هذا المفهوم تماماً؛ حيث تتحول الفكرة إلى فكرة فناء، فقد صارت السفينة سفينتين، وهناك فصل للجنسين سواء من البشر أو من الحيوانات التي ستمضي على ظهر السفينة، وهذا يعني أن الركوب في هذه السفينة هو ذهاب إلى العدم، بينما الركوب في سفينة نوح عليه السلام هو ذهاب إلى الحياة.

لقد حاول سعد حاجو من خلال هذه اللوحة توضيح أزمة الإنسان المعاصر، الذي يسعى إلى تدمير الحياة، هذا الإنسان العاصي / مقابل الإنسان المؤمن في النص الأول، والشخص / السيد الذي كان يشرف على ركوب الأحياء إلى السفينتين تبدلت هويته ومهمته، فقد كان في قصة الطوفان نبي الله نوح الذي يحرص على نجاة الناس أما في هذه اللوحة فهو مثال للسلطة المتوحشة التي تحكم الكوكب وستذهب به إلى الفناء.

لقد كانت الصلة بين النصين على مستوى المضمون بعيدة جداً بل متناقضة، ولكن حضور نص الطوفان في المرجعية الثقافية جعل سعد حاجو ينطلق أكثر في بناء فهمه لأن "ثمة عناصر غائبة من النص، وهي على قدر كبير من الحضور في الذاكرة الجماعية، لقراء عصر معين إلى درجة أننا نجد أنفسنا عملياً بإزاء علاقات حضورية"⁷

لم يكن في هذه اللوحة كلمات تشرح، ولكن الخطوط كانت مكتظة بالمقولات حتى لو أراد المرء كتابة سردية جديدة من خلال اللوحة لكانت نصاً جديداً مختلفاً عن النص الأول هذه السردية التي تحمل توضيحاً للحدث وتفسيراً للمآلات.

⁷تودوروف، تزفيتان، الشعرية، ترجمة: شكري المبخوت، ورجاء بن سلامة، دار تونقال للنشر، المغرب، ط1، 1987، ص:30



تُعدُّ شخصية بابا نويل (سانتا كلوز) من الأيقونات الأبرز لعيد الميلاد، وبداية العام الجديد،

هو: القديس نيكولاس، وهو من أشهر القديسين الذين عاشوا في العصور الوسطى، ووالده كان من العائلات المسيحية الثرية، إلا أنه مات بسبب

الطاعون فأودع نيكولاس في ملجأ للأيتام.

عاش نيكولاس في مدينة ميرال أنطاليا حالياً في تركيا، في العام 270م، وعقب وفاة والده ورث ثروة كبيرة لكنه كان زاهداً بها، وقرر أن يوزع ثروته بطريقة

مختلفة جعلته رمزاً وأيقونة خلدها التاريخ حتى اليوم.

من سانتا كلوز إلى بابا نويل، تحولت الشخصية إلى شكلها المعروف حالياً، حين قرر الشاعر الأمريكي كلارك موريس في العام 1823 وصف القديس

نيكولاس بأبيات شعر، فكتب قصيدة "الليلة التي قبل عيد الميلاد"، وفي العام 1881 قام الرسام الأمريكي توماس نسييت بإنتاج أول رسم كاريكاتيري لشخصية بابا

نويل، تيمناً بشخصية نيكولاس، فجسده ببدلته الحمراء وذقنه البيضاء وحذائه الأسود اللامع، وصار سانتا كلوز الذي رسمه توماس ناست، نموذج بابا نويل الذي باتت تصدره الولايات المتحدة الأمريكية كأكثر دولة تتخذة أيقونة بداية العام الجديد.⁸

لم تبق شخصية سانتا كلوز كما هي إذن بل اكتسبت تصوراً بصري جديداً؛ فهي الرجل السمين الذي يرتدي الثياب الحمراء وذو الحية بيضاء، وفي وجهه ابتسامة ويحمل كيساً، ويقوم بتوزيع الخيرات على الأطفال. لقد قدم سعد حاجو قراءة جديدة لشخصية (بابا نويل)؛ وأعاد بناءها من جديد حيث ظل الرجل السمين ذو الثياب الحمراء حاملاً الكيس بيده، ولكنه لم يفتح هذا الكيس ليعطي الطفل هدية، بل وضع قدمه على صندوق مسح الأحذية الذي يعمل عليه الطفل، وقد غابت ملامح الخنان من عينيه وبدا وكأنه رجل متسلط مستبد ينظر بازدراء إلى الطفل الذي كان الدهول بادياً عليه حيث تغيرت مضامين الأشياء على الرغم من بقاء أشكالها.

لقد تحول بابا نويل في السنين الأخيرة إلى رمز أمريكي يُحتفى به ليلة رأس سنة الميلادية لذلك أراد حاجو أن يشير إلى التوحش الذي يعيشه العالم؛ فقام بتحطيم التصور حول بابا نويل وإعادة تقديمه من جديد مستفيداً من رحلة تكون هذه الشخصية عبر العصور ورمزيتها بالنسبة للشعوب معبراً عن سقوط المدنية المعاصرة في وحل المادية، وقد غادرت كل القيم الإنسانية حياة الناس ولم يبق في المكان إلا شهوة الإنسان للأخذ والاستغلال، أما العطاء دون مقابل فقد انتهى إلى غير رجعة، ورمزه سانت كلوز أو بابا نويل صار ضرباً من الخيال الذي يستذكره الناس حيناً لحقبة سالفة وواقع لم يعد موجوداً.

هنا أيضاً نلاحظ أصواتاً متعددة في رحلة هذه الفكرة؛ فقد كانت في البداية واقعية ثم تحولت إلى الأسطورة ثم تلقفها الشعر والفن التشكيلي لرسم ملامحها التي سادت، ثم سطت عليها السلطات الحاكمة لتتخذها رمزاً تتمترس خلفه لتخفي توحشها من خلال بساطة شخصية وفكرة وكيس بابا نويل، ثم مد سعد حاجو يده إلى هذه الفكرة ليبين لنا أنها قد صارت فارغة من محتواها الإنساني وليست أكثر من مسرحية تنفذها السلطات الحاكمة كل عام في أعياد الميلاد؛ تلك السلطات التي تقوم بسحق الأطفال مباشرة بحذاء باب نويل.

2-التناص مع الأدب العربي

2. 1. المعلقات العشر

تعد المعلقات العشر من أهم النصوص في التراث العربي، فلا تجد مشتغلاً بالأدب لم يصله خبرها ولم يطلع عليها بل إنها تأخذ مكانة أعلى من ذلك كون العرب ينظرون للشعر نظرة تقدير واهتمام، يضاف إلى ذلك سردية التقديس للمعلقات؛ فقد زعم الرواة أن العرب انتقت هذه المعلقات لأنها أوجد الشعر ثم كتبها بماء الذهب وعلقتها على الكعبة، ومعلوم أن الكعبة المشرفة كانت محل تقديس عند العرب في الجاهلية والإسلام، أضف إلى ذلك أن المعلقات حملت في تضاعيفها الكثير من القيم الإنسانية التي يمجدها البشر لذلك سرت بين الناس وكانت ملهمة للكثيرين حتى وقتنا الحالي.

ثمة لوحتان مميزاتان ظهر فيهما تأثر المعلقات في رسومات سعد حاجو الأولى صرح فيها ببيت امرئ القيس المشهور في معلقته:

⁸ ينظر: ديورات، ول، صرح الفلسفة، ترجمة: أنور الحمادي، ص: 31

<https://www.history.com/topics/christmas/santa-claus>



كان توظيف البيت في اللوحة ذا دلالة جديدة؛ فالظلام في بيت امرئ القيس تعاقبٌ طبيعي للزمن لا يمتلك الإنسان إزالته، ويظل يتلوى متوجعاً منتظراً انبلاج الصباح، أما الليل في اللوحة فمشدود بستارة يستطيع الإنسان إزالتها إن أَرَادَ ولا يبقى أسير الوهم.

في ليل اللوحة ترميز لحالة الظلام الفكري التي يعيشها الإنسان مستسلماً لواقعه مهزوماً غارقاً في كآبته مع أنه يستطيع تجاوز هذا الواقع لو أراد، ولكنه معطل الإرادة، فنحن هنا أمام إعادة قراءة وفهم جديدين للبيت في ضوء التشكيل البصري الجديد المرافق للبيت الذي صارت قراءته وفهمه محكمة بهذه الخطوط.

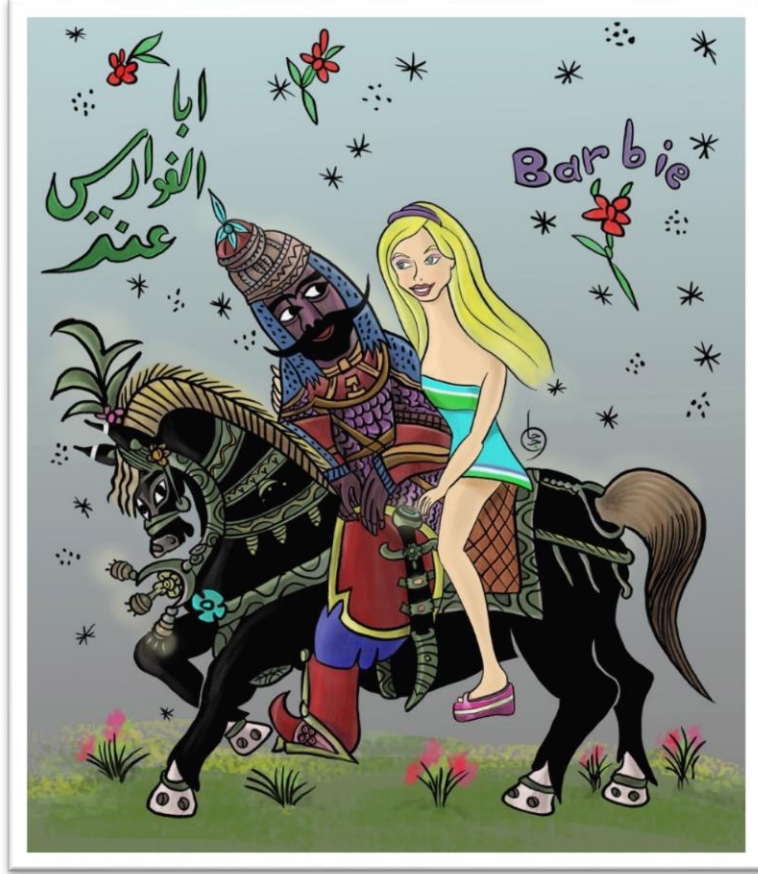
واللوحة الثانية كذلك الأمر رسمت بالتقنية نفسها حيث كتب أعلى اللوحة بيت لبيد بن ربيعة، وهو أحد شعراء المعلقات:

فاقنع بما قسم المليك فيما قسم الخلاق بيننا علامها¹⁰

⁹الزوزني، شرح المعلقات السبع، تقديم: عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، ط2، 2004، ص: 44
¹⁰المصدر نفسه، ص: 166



تفهم هذه اللوحة في سياق المشروع الفني الفكري الكامل لسعد حاجو؛ ففي هذه اللوحة يظهر ماسح أحذية فقير، وبيت لبيد يحض على القبول بالقسمة، ولكنَّ سعداً يريد أن يقول: إن القبول بالقسمة قبول بالفقر والذلة والهوان واستمرار الشظف، وكأنه يريد أن يثور على الفهم الخاطئ المعاصر لهذه المقولة التي تحض على الاستكانة، لذلك نجح سعد في نقل هذين البيتين من فضائهما التأويلي الأول إلى فضاء جديد وفهم جديد.



تعد لوحة (أبو الفوارس عنتر) من أكثر اللوحات التي تسكنها أصوات، و هذه الأصوات تتبدل طبقاتها وأشكالها وتأويلاتها مع كل زمن؛ فقصة عنتر وعبلة لم تبق كما هي في القرن السادس الميلادي، بل أضاف إليها الرواة الكثير من الأحداث والأشعار، ثم مع مطلع القرن الخامس الهجري، ظهر فن جديد هو فن السير الشعبية، وهذا الفن له ضروراته الموضوعية، فقد كانت الأمة الإسلامية تواجه غزواً صليبياً ومغولياً شرساً آذن بقاء الدولة وهلاك الأمة، وصارت الخلافة ضعيفة، بل صارت رمزاً فقط، والخليفة رجل يسكن قصره المكين متمتعاً بلذات الدنيا، ويتحكم بالبلاد والعباد قادة الجيش، وما إن وصل المغول الى تخوم بغداد حتى فتكوا بالبشر والحجر وسيطر الصليبيون على بلا الشام وصار الناس بحاجة للقائد المخلص، ومن هنا بدأ الناس باستدعاء نموذج مثالي يكرس مفاهيم البطولة والفداء فتم استدعاء عنتر العبسي والملك سيف بن ذي يزن والوزير سالم إلخ، وهذه السير الشعبية أقيمت على قصة عنتر المختزلة بنسبه ولونه ووجهه لعبلة، ثم نُسجت شخصية جديدة وأحداث جديدة نمت من القصة الحقيقية، ولكنها ابتعدت عنها كثيراً، إذن هذا العبور الثاني لشخصية عنتر في هذا السياق فقد صار عنتر قصة جديدة وأشعار جديدة منسوبة لعنتر، ثم رحلت هذه القصة إلى الفن التشكيلي و صارت موضوعاً عند الفنان السوري محمد حرب الشهر بأبي صبحي التيناوي¹¹ الذي

¹¹ هو محمد حرب، ولد عام 1884م في دمشق. كان أبوه يمارس الرسم الشعبي، وقد أوكل إليه تلوين وزرشة لوحاته بعد أن فرغ من رسم خطوطها الأساسية، ثم استقل بعدها في دكان خاص به ويوقع أعماله باسم (أبو صبحي التيناوي). ذاع صيته وأقيمت له معارض في مدن كثيرة. يغلب على أعمال (التيناوي) موضوع واحد، ألا وهو السير والقصص والأساطير التي رواها الحكواتي، فمن أبي زيد الهلالي والملك سيف بن ذي يزن، إلى الظاهر بيبرس

رسم عشرات اللوحات لعنترة وعبلة، وتحولت رسومات التيناوي إلى مرجعية لذاكرة السوريين في القرن العشرين؛ فصارت صورة عنترة الفارس في ذهنية المتلقين هي الصورة التي رسمها أبو صبحي التيناوي، وهذا العبور الثالث للصورة والمفهوم، أما العبور الرابع الذي رصدناه، فهو ما قام به سعد حاجو، فقد استدعى صورة التيناوي التي اشتهرت في دمشق طيلة القرن العشرين، ولكنه أضاف للصورة (لوحة الباربي). و (باربي) دمية أزياء، وقد طُرحت في الأسواق لأول مرة 1959. ويعود الفضل في تصميم باربي إلى سيدة الأعمال الأمريكية روث هاندلر

(1916 2002-) التي استوحيت فكرتها من الدمية الألمانية الشهيرة دمية بيلد ليلى.

شكّلت باربي جزءاً مهماً من سوق دمي الأزياء لمدة خمسين عاماً، وقد كان لها تأثير كبير على الذائقة بالنسبة للمجتمعات وخصوصاً مفاهيم الجمال الأثنتوي، حتى تحول جمال باربي إلى صورة نمطية.

في لوحة سعد حاجو استدعاءً؛ الأول: صورة عنترة بحسب رؤية التيناوي، والثاني صورة دمية الباربي بحسب رؤية روث هاندلر، ولكن هذا الاستدعاء انتمجا في لوحة واحدة فلم تظهر مع أبي الفوارس عنترة معشوقته الشهيرة عبلة؛ تلك المعشوقة التي تحشم الأهوال من أجل الظفر بما، ولكنها تنحّت عن المشهد لتظهر مكانها باربي المعاصرة، التي تختزل شكل الأثني ومعاييرها الجمالية، ليصير واقعا تحت وطأة نمطية تتحكم بكل شيء.

يحاول سعد في لوحته تفكيك مقولات الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان التي كانت شعاراتها حاملاً لنظرية الحكم في القرن الواحد والعشرين، ولكن على الرغم من الترويج لهذه المقولات فإن الممارسة لم تتجاوز القرن السادس الميلادي حيث ساد منطق تسليع كل شيء حيث الغزو والسي. لقد صار العالم أكثر توحشاً مما كان عليه في السابق، وقد قفزت قيم الفحولة من جديد، فعاد الرجل فارساً والمرأة ظعينة جميلة تُطلب لفتنتها الأخاذة التي ستصير مع الزمن نمطاً ثابتاً، وقد سادت هذه الموجة في عمليات التجميل التي اجتاحت الكوكب، واختزلت الجمال بمواصفات محددة تتدخل يد مبضع الجراح لإعادة تشكيلها؛ لذلك يمكننا الحديث عن (باربي) بشري مستوحى من الباربي الدمية.

ظلت قصة عنترة وعبلة ملهمة للمبدعين خلال العصور اللاحقة لأنها تحمل معاني احتفى بها البشر منذ بدء الخليقة، وهي معاني الفروسية والحب والجمال، وقد كان جمال عبلة حاملاً لهذه القصة لأن النساء تطلب لجمالها، وهي فكرة نمطية منذ بداية الخلق، وهذه الأصوات المتعددة التي تعج بها القصة رحلت كلها إلى مخبر سعد حاجو الذي قام بإعادة تركيبها من جديد مضيفاً إليها صورة (الباربي) التي تنتمي إلى ثقافة أخرى غير الثقافة العربية، وتنتمي إلى زمن غير زمن عنترة، ولكن سعد حاجو قام بتجميع هذه الشتات من الأصوات والأفكار ليخلص إلى سرد جديد فيه جينات الأولين ويحمل في تضاعفه الأفكار المعاصرة، وصار سعد من الأشخاص الذين أضافوا إلى سردية عنترة التي يبدو أنها لن تموت.



تعد رواية "مدن الملح" بأجزائها الخمسة أشهر الروايات العربية، وقد تناولت صور الحياة في الجزيرة العربية مع بداية اكتشاف النفط، و رصدت من وجهة نظر الكاتب التحولات المتسارعة التي غيرت مدن الجزيرة وقراها، بما في ذلك رفض السكان للتنقيب عن النفط واستعمال السلطة للعنف، وتحويل الصحراء إلى حقل نفط، وصراعات العائلة الحاكمة في الجزيرة العربية، ورصد أحوال الناس وتغير العادات والأمكنة وأشكال الانتماء والهوية وهي خمسة أجزاء 1_ التيه، 2_ الأخدود 3، -تقاسيم الليل والنهار، 4_ المنبت، 5_ بادية الظلمات.¹²

في هذه اللوحة يظهر تناص سعد حاجو المباشر مع مدن الملح لعبد الرحمن منيف، وقد وضح لي ذلك برسالة مسجلة بيننا إذ قال:

¹² منيف، عبد الرحمن، مدن الملح، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط11، 2015.

«قرأت مدن الملح وهي حماسية؛ التيه والأخدود وتقاسيم الليل والنهار والمُنْبَت وبادية الظلمات

وتأثرت بما في سياق القدرة على المواجهة والتمرد على النظم والخيال السردى الخصب. بعدها قرأت قصص هرمان هيسه القصيرة؛ الحكايات الخرافية. وفيها قصة تحت عنوان المدينة -على الأغلب- وهي بلا شك تصلح كملخص لحماسية مدن الملح؛ فهي تتحدث عن مدينة تزدهر وتنمو وتتوسع ثم يخبو نجمها وتبدأ بالانهيار وتعرض للدمار والاندثار.

هناك تناص بين عمل هيسه ومنيف. بالنسبة لي قدمت لي قصة هيسه مثلاً عن كيف يمكن لعمل فني أن يلخص المجتمع عبر الاختصار والاختزال الفني وهو من أعمدة وخصائص فن الكاريكاتور»

هذا التصريح من سعد حاجو أن فعل التناص مع فنون أخرى بالنسبة له فعل قصدي؛ فقد بحث عما وراء مدن الملح؛ أعني: النص المؤسس أو النص الأول ثم صاغ لوحته.

في هذه اللوحة كان سعد حاجو موافقاً لرؤية منيف، ولم يطور عليها شيئاً باستثناء طريقة عرضه للرؤية فقد بدا أنه مع وجهة نظر منيف في نشوء المدن في الجزيرة العربية وأنها شكل ناشز في الصحراء حيث حبسها في علبة البهارات، ولأنها لا تنتمي للسياق الطبيعي لتطور الحياة، واستخدم تقنيات فن الكاريكاتور لتعزيز هذه الرؤية فقد أضاف كلمة الفلفل إلى عبارة مدن الملح؛ الفلفل تلك المادة الناعمة التي تتشظى سريعاً، بل هي أسرع اندثاراً من الملح أمام أي هبة بسيطة، وهنا تظهر قدرة فن الكاريكاتور على اختزال المقولات وتحويلها إلى شكل بصري واضح يظهر المفارقة معتمداً على شهرة هذا الرواية في الوسط العربي فقد كانت قرينة الربط بين العملين من خلال ذكر اسم الرواية مدن الملح التي كانت من أشهر الروايات العربية، عدا عن كونها أول رواية عربية تعالج موضوع الجزيرة العربية، وفاجأت القراء في قدرة المؤلف على رصد تطور الجزيرة العربية خلال القرن العشرين النفطي الذي عصفت بشكل الحواضر في تلك البلاد وطريقة عيش الناس واستبدالها بأبنية شاهقة لا تنتمي لهذا المكان إن من خلال البنيان وإن من خلال طريق الحياة.

3. التناص مع الموروث الشعبي

عاش سعد حاجو طفولته وشبابه الأول في دمشق، المدينة التي تعاقبت عليها حضارات كثيرة، ومرت عليها قوافل شعوب متنوعة لغة وديناً وعرفاً، منذ عهد الإسكندر المقدوني مروراً بالرومان والبيزنطيين، إلى الحضور العربي الإسلامي في المدينة، ثم عودة الصليبيين والتتار، والحضور العثماني، ثم عودة الفرنسيين، لذلك فدمشق جينالوجيا ثقافي كثيف ومعقد، يحتاج المرء وقتاً طويلاً حتى يستطيع إعادة الأفكار إلى أصولها، وهذا النوع من المدن يكتسب خبرة في تلقي وهضم واستيعاب ثم إنتاج الجديد من الأفكار.

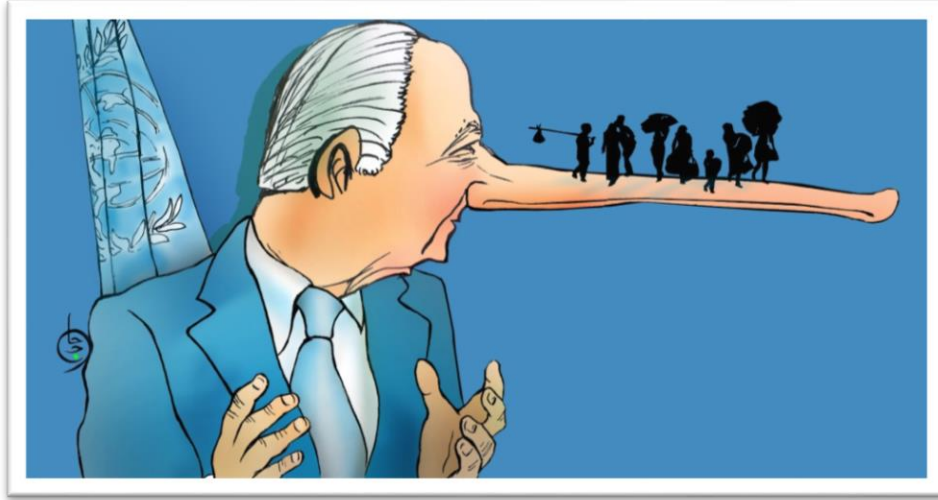
لم تشعر الشام بعسر الهضم لكل الثقافات التي مرت عليها، بل إن كل وافد ومقيم، خرج من هذه البلاد وقد تشكل بطريقة مختلفة، ومما يميز هذه البلاد أنها تحتفي بختفين ثقافيين، الخط الفصيح الرسمي بكل مروياته، والخط الثاني الخط الشعبي الذي أنتجته هذه المدينة لذلك (لذلك) تجدد بين يدي أهل المدينة المئات من الأمثال الشعبية التي ولدت في ظروف معينة، منها ما رحل من الفصيح إلى العامي ومنها ما قاله القوم في مناسبات معينة، فذهب مثلاً.



استفاد سعد حاجو من كل المبدول الثقافي بين يديه سواء كان كلمة أم فكرة أم إلماحاً أم تصوراً ما للأشياء وأعاد إنتاجه من جديد بلوحات كاريكاتورية كشفت مفارقات مؤلمة؛ ففي هذه اللوحة يستدعي سعد حاجو طقس حياة عند أهل الشام وهو طقس حفظ بعض الأطعمة للشتاء، فنجد في هذه اللوحة صورة وعاء زيتون أخضر ووعاء زيتون أسود، وفي الوعاء الثالث حمامة بيضاء، واستفاد حاجو من العنصر اللغوي، بذكر أسماء الألوان ومن ترتيب الأوعية المتدرج حيث كانت في صف واحد، ومنها صارت دلالات اللوحة مختلفة وبعيدة عن تأريخ عادات أهل المدينة في حفظ الطعام. إن الوعاء الثالث، فتح باب التأويل إلى مكان آخر.

نحن هنا لسنا في مشهد توثيقي بل إننا أمام مشهد سياسي؛ فهذه البلاد أكلها جحيم الحرب، والسلام فيها معتقل محفوظ لا تستطيع الأيدي مساسه الآن، إن السلام معتقل في مكان مظلم، في مكان محكم الإغلاق، فالمواد التي تُحفظ للشتاء توضع في (السقيفة) وهي مكان ناء في المطبخ وبعيد عن الأعين حتى إذا جاء حينه تصدر الواجهة.

في لا وعي حاجو يكمن مفهوم حفظ الأشياء الذي عاينه في مدينته، ولكن المفهوم والمعاناة لم يبقا على حالهما؛ فقام باستدعاء المفهوم، ثم أدخل من خلال فن الكاريكاتور تفاصيل أخرى لم تكن في السردية الشعبية الأولى؛ ففتح فضاء التأويل إلى مكان آخر، وجرّ الملتقي ليكون شريكاً في بناء سردية أعطاه مفاتيحها وله كل الحرية في بناء نص متخيل لم يكن موجوداً أصلاً فقد ذاب النص الأول أو السردية الأولى لحفظ الأطعمة ومع ظهور الوعاء الذي يحفظ الحمامة غاب تماماً الفهم الأول الذي كان عتبة للوح لما يريد توصيله.



ظلّ هذه اللوحة قائم على المثل الشعبي السائر بين الناس الذي يتحدث عن ذم الفضول وحشر الأنف في شؤون القوم، وفي سردية هذا المثل أن أي حشر للأنف في موضوع ما فإنه بلا ريب سيكون مجلبة للخراب للفضولي ولمن حشر أنفه في شؤونهم، ويُسقط سعد حاجو هذا الفهم للمثل على الوقائع السياسية في سوريا، وتحديدًا بعد إرسال المبعوث الدولي ديمستورا الذي جاء بمهمة قوامها إيقاف الحرب وتخفيف غلوائها على المدنيين، ولكنّ ديمستورا تحول إلى صانع للكارثة فقد دفع بالأمور حتى صارت هجرات اللاجئين بمئات الآلاف، بل إن أنفه الذي حشره في القضية السورية تحول إلى جسر لترحيل اللاجئين خارج البلاد ..

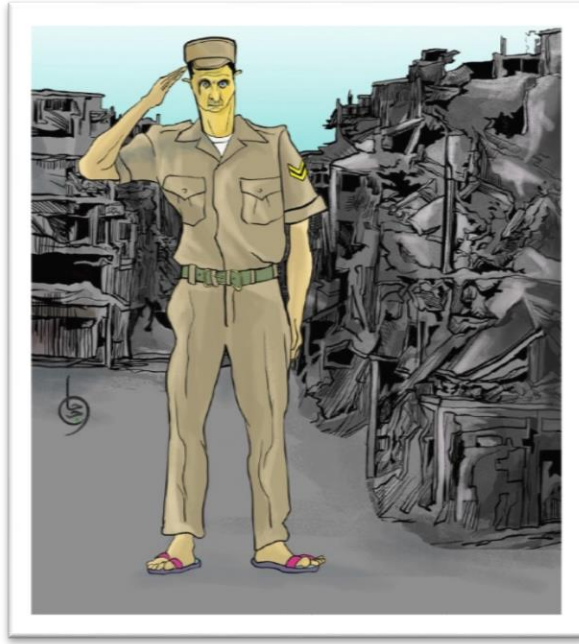
لم يبق مفهوم حشر الأنف كما هو عليه في السردية الشعبية، ولكنه تحول من خلال الكاريكاتور إلى بنية درامية يستطيع المشاهد للكاريكاتور تحيلها من خلال المفردات الموجودة في اللوحة كصورة أنف ديمستورا الطويل الذي يمشي عليه اللاجئون، وعلم الأمم المتحدة الذي يظهر خلفه، والقرينة هنا واضحة فقد كان ديمستورا مكلفاً بملف سوريا، وهذا النوع من اللوحات ليس ساخرًا وحسب أو مفككًا للبنية العميقة للحدث ومشيرًا لصانعها الحقيقي، إنما هو ذو بعد تاريخي، سيكون في قابل الأيام من الوثائق التي يعتمد عليها في قراءة الأحداث التي عاصرها المبدع.



ونرى ذلك أيضاً في لوحة الصفع، وهذه اللوحة إحالة إلى تصور شعبي تحكيمي لمن يكون ذا رقبـة طويلة فإنه يصفع على الرقبـة، وتحيل أيضاً إلى عدم توقع الحدث فلربما صُفّع المرء من مكان لم يتوقعه، وهذا يشبه المثل العربي من مأمته يؤتى الحذر، وهذه اللوحة ذات بعد محلي يفهمه السوريون لأنهم يستخدمون هذه العبارة، حيث رسم سعد حاجو رقبة بشار الأسد التي يتندر السوريون من طولها، ثم كانت اليد على الرقبـة وجاءت عبارة (طياراة) المكتوبة على اللوحة لتكون قرينة تبين المقصود، ولكن النص /اللوحة أبعد من هذا التصور الذي يذكر على لسان الناس بل أراد سعد حاجو أن يقول: إن هذه الثورة الشعبية العارمة التي خرجت ضد الأسد لم يحسب لها حساب ولم تكن متوقعة بالنسبة للنظام الحاكم؛ لذلك كانت موجعة لأنها صُفِّعَ على حين غرة.

إن الطائرة والصفع هنا جحافل من الناس، خرجت للتغير؛ هذا التغيير الذي لم يكن في حساب السلطات الحاكمة.

في هذه اللوحة يحاول سعد حاجو أن يبين أن الأنظمة الحاكمة خارج سيرة التاريخ، وتحاول دائماً أن تتجاهل نوااميس الكون وأن صعود الديكتاتوريات له ظروفه، وسقوطها أيضاً له ظروفه، وفي المستوى نفسه تتصرف الديكتاتوريات دائماً بالطريقة نفسها، وتسقط السقوط نفسه وتشعر بالدهشة المكررة نفسها.



وتعد لوحة جيش (أبو شحاطة)¹³ اختصاراً مكثفاً لموقف السوريين من جيش بلادهم ؛ فقد أطلقوا عليه منذ منتصف الثمانينيات جيش (أبو شحاطة) كناية عن تردّي تسليح وتجهيز هذا الجيش وللحالة الرثّة التي كان يعانيتها الجنود من شظف الحياة؛ فقد تركوا وهم في الخدمة العسكرية يعانون من الجوع والعري وصار الجندي في الجيش مثاراً للشفقة والبؤس، بل إن الناس يشفقون على الأسر التي يُجند أولادها للخدمة في الجيش لأنهم سيتحملون أعباء مالية إضافية وسيكونون عرضة لانتزاع الضباط، كل هذه الأسباب مجتمعة جعلت الناس يطلقون لقب جيش أبو شحاطة على الجيش السوري لأنه لم يعد جيشاً وفق المعايير العالمية للجيش.

يستدعي سعد حاجو هذا التوصيف للجيش السوري، ولكنه يقدم تصوراً مدهشاً لهذا التوصيف؛ فهذا الجيش الذي سخر منه السوريين لسنوات طوال أنجز مهمة عسكرية بنجاح؛ فقد دمر المدن عن بكرة أبيها دون الحاجة لعتاد عسكري عصري أو خطط عسكرية حديثة، بل إنه أنجز مهمة تدمير المدن برتب متدنية فقد ارتدى قائده رتبة رقيب، وظل في (شحاطة الجيش)، وعلى الرغم من ذلك استطاع تنفيذ مهمته بنجاح تلك المهمة التي تتوافق مع عقيدته القتالية.

في اللوحة يظهر قائد الجيش مرتاحاً وهو في حالة استرخاء منتعلاً (شحاطته) وخلفه كَمٌّ كبير من الدمار وقد قاموا بتجريفه ليصبح أكواماً، ثم قاموا بتنظيف ما حول القائد، ليحمل المشهد مفارقة فجائية وكان هذا القائد وجيشه قد فتكوا بأعداء البلاد واستردوا المعتصب من الأرض.

4. الأدب العالمي

حضرت مسرحية بانتظار غودو للكاتب الإيرلندي صمويل بيكيت مرتين في أعمال سعد حاجو، وهي مسرحية ذاع صيتها منذ كتابتها، وأسبل حولها مداد كثير، وترجمت إلى كثير من اللغات، حتى صار اسم بانتظار غودو ملازماً لصمويل بيكيت، فدُكِّر اسم بيكيت يجر معه اسم المسرحية والعكس صحيح، بل صارت هذه المسرحية علامة على أدب اللامعقول، وقد كانت وثيقة عن أزمة العصر الذي أنجزت فيه؛ فقد كتبها بيكيت في ظل الحرب العالمية الثانية التي دمرت أوروبا

¹³الشحاطة: مفردة عامية يطلقها السوريون على النعال، وتعد من أقل أنواع النعال قيمة.

وأجزاء كثيرة من العالم؛ لذلك فإن هذا العمل الفني وثيقة عن الضياع والغربة والانطواء، وعدم القدرة علي بناء علاقات اجتماعية مع الآخرين، والرغبة في الانتحار، ورفض الاستسلام للعبودية، والدعوة إلى الحرية.¹⁴

تعد هذه المسرحية نقداً لاذعاً للواقع المعيش الذي تولد بعد الحرب العالمية الثانية؛ فقد جمع الكاتب خيوط المسرحية وعقلها بالانتظار الذي ليس له نهاية، الانتظار المدمر الذي يختصر معاناة الإنسان.

لقد طرح بيكيت في هذه المسرحية الأسئلة الملحة في زمن إنشاء النص دفعة واحدة لذلك ذهب الناس إلى القول إن: غودو هو الله أو هو المسيح المخلص لأن الجحيم الذي عاشته أوروبا خلال الحرب وبعدها لا يمكن للعقل البشري الكلاسيكي أن يحله؛ لذلك لم يبق أمام الناس إلا انتظار المخلص النبيل، المخلص الطاهر دون غايات بعد أن فشل السياسة الأوروبيون طول نصف قرن في جعل القارة والعالم في نعيم عيش بل جروها إلى جحيم كاد أن يفتك بالحياة على ظهر البسيطة، لقد تحدث بيكيت في هذه المسرحية

عن الموت أو عن الفقر أو عن الحرب أو معسكرات الاعتقال أو المسيحية أو عن الانتظار؛ لذلك فتحت فكرة غودو متوالية لا نهائية في تأويل الحدث والمراد منه.

وقد تحدث النقاد عن مصدرين لهذا العمل يظهران بظلال باهتة أو واضحة؛ الأول:

أن بيكيت استلهم مسرحيته من لوحة كاسير دافيد فريديش (رجل وامرأة يرقبان القمر). التي رسمت حوالي 1835م، وفي هذه اللوحة يقف رجل وامرأة إلى جانب شجرة عجوز نصف مينة ومنزوعة الجذور ومائلة نحو صخرة، كلاهما ثابت وشاخص البصر نحو السماء والقمر وقمم شجر الصنوبر البعيدة.¹⁵

إذن هذا العمل المسرحي مستلهم من لوحة، ثم رحلت هذه الفكرة المستوحاة، أو الالتقاط الذي التقطه بيكيت ليتحول إلى مسرح، ثم مرت هذه الفكرة برحلة ثانية تعود من خلالها إلى التشكيل الكاريكاتوري. وقد رسم سعد حاجو لوحتين مستلهماً عمل صمويل بيكيت بانتظار غودو؛ الأول: ظهرت فيه إشارتان واضحتان لعمل بكيت الأولى التصريح باسمه، فقد كتب أسفل اللوحة عبارة: (بالإذن من صمويل بكيت) والثانية عبارة (غرفة غودو).

¹⁴ بيكيت، صمويل، في انتظار غودو، ترجمة: بول شاوول، منشورات الجمل، بيروت، بغداد، ط1، 2009.

¹⁵ ينظر: <https://boringbooks.net/2018/12/still-waiting-godot.html>



لقد كانت أجواء هذه اللوحة قريبة/ بعيدة من أجواء مسرحية بكيت فقد زُمت عقارب الساعة بطريقة تدل على اللامبالاة بالزمن حتى إن خطوط العقارب كانت مائلة وغير منضبطة تعطي المشاهد إحساساً بأن الساعة نفسها غير مبالية بعملها كضابط ومراقب للزمن، وهذا أسُّ فكرة بكيت، فقد جعل الرجلين ينتظران وهما لا يعرفان متى سيأتي جودو وهما غير مبالين بالزمن، أما العمل الثاني فهو غرفة جودو ذلك المحتجب الذي ينتظره الناس في غرفة كأنها غرفة طبيب، لأن بعض الناس يجلسون في غرفة الانتظار، ولكن هذا الإحساس يتكسّر عند رؤية عبارة (سأعود بعد قليل) التي توضع عادة على المحلات التجارية، ونجد الناس في الصالة أمام التلفاز منشغلين بقراءة الجرائد أو اللاشيء، وهو مشهد لا يحدث في العيادات، ولكن الشعور العام أنك أمام العيادة العليا التي تحل العويص والمستشكل من الأمور، الأشياء التي عجزت عنها الحلول الأرضية فذهب الناس للانتظار أمام من بي جعبته الحلول.

اللوحة الثانية التي تجلت فيها فكرة غودو هي الفتاة التي تنتظر حبيبها غودو، أيضاً في هذه اللوحة صرح سعد حاجو باسم غودو، ولكن هذه اللوحة تختلف عن المسرحية الأصل وتختلف عن اللوحة الأولى.



في هذه اللوحة هناك مهمة واحدة لجودو، هو الحبيب المنتظر، ربما أراد سعد حاجو أن يختزل مشاكل البشرية قاطبة بمشكلة الحب الذي بدأ ينحسر رويداً رويداً من الحياة، فالبشرية بانتظار غودو ليعيد لها الحب، وفي المستوى نفسه غودو محتجب وغودو لن يأتي.

إن النصوص والأفكار لا تموت، ولكنها تتحول من شكل إلى شكل، وترحل داخل الثقافة الواحدة، ولديها القدرة على العبور إلى ثقافات أخرى من خلال الترجمة، والمشاهدة والعلاقات التي تحدث بين الشعوب، وهذه الأفكار والنصوص لا تبقى على حالها لأنها تحمل في تضاعيفها محركات نموها، ويبقى أن تقع بين يدي مبدع متمكن من أدواته الإبداعية حتى يعيد إنتاجها من جديد وكأنها بنت هذا الفجر دون أن يمحي سلسلة نسبها الطويل والمعقد إن «أصالة الكاتب أو الشاعر إنما تلحظ في تجربته العامة، وأفكاره التي يصورها في إطار تجربته العامة، وأفكاره التي يصورها في إطار تلك التجربة، ولا ضير عليه بعد ذلك أن يستفيد من الميراث الأدبي القومي أو العالمي في تصوير بعض مواقف قصته، أو مسرحيته، أو في بعض الصور في قصيدته، شرط أن تتسلل هذه الآراء والمواقف إلى ذلك العمل الأدبي عن طريق المضمم والتمثيل، لا عن طريق النقل والترقيع»¹⁶

¹⁶ طه أبو كريشة، طه، أصول النقد الأدبي، الشركة المصرية العالمية لوجمان، القاهرة ط1، 1966، ص: 141.

خاتمة ونتائج

درسنا في هذا البحث تناص الكاريكتور عند سعد حاجو، وحاولنا تتبع موارده المعرفية، وكيف استفاد من التراث العربي الإسلامي الذي ينتمي إليه ثقافياً، وكيف استفاد من التراث العالمي.

تنوع الأخذ عند سعد حاجو، فقد حضر التراث الديني سواء الإسلامي أو المسيحي في لوحاته، كما إنه استفاد من التراث السردي العربي والعالمى من سير شعبية وومسرحيات ورويات، وحضر في رسوماته الشعر العربي القديم والتراث الشعبي الشفوي.

لم تبق النصوص على حالها في لوحات سعد حاجو فقد كان للأفكار التي استفاد منها ظلال في لوحاته ثم ذهب بهذه الأفكار بعيداً من خلال تشكيل صوري معتمداً على تقنيات الكاريكتور، وصرنا أمام فهم جديد ومقولة جديدة باستثناء لوحة مدن الملح التي على الرغم من إدخال بعض التفاصيل الجديدة على اللوحة التي نقلتها من حيز الجدة إلى حيز السخرية وهي عماد فن الكاريكتور، ولكنها ظلت محتفظة بالمقولة الأساسية لصاحب الرواية.

تحولت بعض الأفكار التي صاغها سعد حاجو في لوحاته من خلال الكاريكتور إلى بنية درامية يستطيع المشاهد تخيلها من خلال المفردات الموجودة في اللوحة، وهذا النوع من اللوحات ليس ساخراً وحسب أو مفككاً للبنية العميقة للحدث ومشيراً لصانعها الحقيقي، إنما هو ذو بعد تاريخي، سيكون في قابل الأيام من الوثائق التي يعتمد عليها في قراءة أحداث الزمن الذي عاش فيه المبدع.

كان سعد حاجو مسكوناً بالهم الإنساني، وكانت القضايا التي تناولها معاصرة للحظة إبداعه فقد وقف ضد الاستبداد الذي كان سمة القرن العشرين والقرن الواحد والعشرين؛ القرنين الذين عاش فيهما وأبدع لوحاته، وفي كل مشروع الفنى كان يسعى إلى تفكيك النظم الحاكمة ويظهر تناقضها وتأسيسها للخراب في حين تزعم أن الخير والرخاء هدفها الأساسي.

لقد كانت الخطوط السوداء البسيطة في لوحة الكاريكتور تشكياً عميقاً للكثير من الأفكار التي كانت محل جدل ونقاش وكانت برهاناً على أن لا تخوم تفصل بين الفنون الأدبية، واستطاعت أن تظهر الفجائية في الواقع المعيش، وفتت نظر المتلقي إلى كثير من زوايا التناقض التي لم تكن بيّنة في العمل الأصلي ولكنها ظهرت في لوحة الكاريكتور.

المصادر والمراجع

بابي، عزيزة فوال، موسوعة الأعلام العرب والمسلمين والعالميين، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 2009.

بارت، رولان، لذة النص ترجمة: فؤاد صفا، والحسين سجان، دار توبقال للنشر، المغرب ط1، 1988.

بيكيت، صمويل، في انتظار غودو، ترجمة: بول شاوول، منشورات الجمل، بيروت، بغداد، ط1، 2009.

تودوروف، ترفيتان، الشعرية، ترجمة: شكري المبخوت، ورجاء بن سلامة، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 1987.

الجاحظ، أبو عثمان، الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط2، 1942.

حمادة، ممدوح، فن الكاريكتير من جدران الكهوف إلى أعمدة الصحافة، دارعشتوت للنشر، دمشق، ط1، 1999، ص42.

ديورانت، ول، صرح الفلسفة، ترجمة: أنور الجمادي، ص: 31

الزوزني، شرح المعلقات السبع، تقديم: عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، ط2، 2004.

طه أبو كريشة، طه، أصول النقد الأدبي، الشركة المصرية العالمية لونجمان، القاهرة ط1، 1966.

كريستيفا، جوليا، علم النص، ترجمة: فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط2، 1997م، ص:21.

مانفريد، يان، علم السرد، ترجمة: أماني أبو رحمة، دار نينوى، دمشق، ط1، 2011.

منيف، عبد الرحمن، مدن الملح، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط11، 2015.

<https://boringbooks.net/2018/12/still-waiting->

[godot.htmlhttps://www.history.com/topics/christmas/santa-claus](https://www.history.com/topics/christmas/santa-claus)

Kalemname

e-ISSN: 2651-3595

Temmuz-Aralık /June-December, 5 (10): 520-533

Kitap/Makale Çevirisi

نظرة إلى الكتابة التاريخية في العهد الصفوي والعثماني (من القرن العاشر حتى الثاني عشر الهجري) (16 و17 الميلادي)

Safevi ve Osmanlı Tarih Yazıcılığına Bir Bakış (Hicrî 10. Yüzyıldan 12. Yüzyıla kadar)

Çev. /Trans. Netham Izzaddin M. ALI

ASBÜ Yabancı diller yüksekokulu, öğretim görevlisi.

netham.izzaddin@asbu.edu.tr

Orcid: 0000-0002-9390-6770

Makalenin orijinal Adı / Original Title of the Article

نگاهی به تاریخنگاری در دوره های صفوی و عثمانی

(قرن دهم تا دوازدهم¹)

مطالعات روابط فرهنگی بین المللی

Journal of Cultural Relation 2016 sayı : 4 , kış s: 69-82.

Makalenin Yazarı/ Author of the Article

Makalenin Yazarı: Doç. Dr. Abbas Kadimi KİDARİ

TebriZ Üniversitesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi

ghadimi.history@gmail.com

¹. الهجري ؛ التاريخ الهجري القمري مستعمل على مستوى تاريخ الدولة الصفوية والهجري الشمسي مستعمل على مستوى التاريخ الجديد بالنسبة لتاريخ طبع الكتب فيرجى التتويه . " المترجم "

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Kitap / Makale Çevirisi / Book / Article Translation

Geliş Tarihi / Received: 08. 14. 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 18.11. 2020

Yayın Tarihi / Published: 23.12.2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz-Aralık /June-December

Cilt / Volume:5 Sayı /Issue: 10; **Sayfa / Pages:** 520–533

Atıf / Cite as: KİDARİ, Abbas Kadimi. نظرة إلى الكتابة التاريخية في العهد الصفوي والعثماني (من القرن
(العاشر حتى الثاني عشر الهجري) (16و17 الميلادي)
Trc. Netham, Izzaddin M. Ali. Kalemname 5 / 10
(Temmuz-Aralık 2020): 520–533

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

Copyright © Published by Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kalemname>

نظرة إلى الكتابة التاريخية في العهد الصفوي والعثماني (من القرن العاشر حتى الثاني عشر)

عباس قديمى قيدارى

Özet:

Safevi ve Osmanlı İmparatorluklarında 10 ve 12. yüzyıllar² arasında gelişen tarih yazıcılığı, 12. yüzyılda doruk noktasına ulaşmıştır. Bu durum, tarih yazıcılığının iki devlet arasındaki ilişki açısından önemli bir kültürel kaynak haline gelmesini sağlamıştır. Safeviler ve Osmanlıların da desteğiyle Türk ve İranlı yazar ve tarihçiler bu sayede genel tarih ve iki hanedanın tarihleri hakkında kitaplar yazmışlardır. İki tarih yazıcılığı arasında bazı farklılıklar olsa da, genel itibarıyla Safevi dönemindeki tarih yazıcılığı ile Osmanlı dönemindeki tarih yazıcılığı arasında büyük benzerlikler olduğu aşikârdır. Buna sebep olarak İran tarih yazıcılığının Osmanlı tarih yazıcılığı üzerindeki etkisi gösterilebilir.

Bu makale, 10. yüzyıldan 12. Yüzyıla kadar Osmanlı ve Safevi devletlerindeki tarih yazıcılığının durumuna, farklılıklarına ve benzerliklerine vurgu yaparak tarih yazıcılığı hakkında genel bir bakış açısı sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tarih yazıcılığı, Safeviler, Osmanlılar, Tarihçiler

مختصر البحث

ازدهرت الكتابة التاريخية في عهد الدولة الصفوية والعثمانية خلال قرني العاشر والثاني عشر وأصبحت نتاجاً ثقافياً مهماً في علاقة الدولتين . ولقد استفاد الكتّاب والمؤرخون الإيرانيون والأترাকمن دعم الصفويين والعثمانيين وسطّروا خلال ذلك كتباً في التاريخ العام وتاريخ الملوك والأسر الحاكمة . مع صرف النظر عن بعض الاختلافات الموجودة فإن هناك تشابهاً كبيراً من حيث السياق والمحتوى والأسلوب بين الكتابة التاريخية في العهد الصفوي مع الكتابة التاريخية في العهد العثماني ، حيث بالإمكان أن نوعز ذلك إلى تأثير الكتابة التاريخية الإيرانية على الكتابة التاريخية العثمانية . هذه المقالة نظرة إجمالية إلى وضع الكتابة التاريخية في الدولتين العثمانية والصفوية ما بين القرن العاشر حتى الثاني عشر الهجري ، مع التأكيد على النتائج المترتبة والاختلاف والتشابه الموجود .

الكلمات المفتاحية : الكتابة التاريخية ، الصفويون ، العثمانيون ، المؤرخون

أولاً : المقدمة

لقد كان الإيرانيون يمتلكون باعاً طويلاً ومتميناً في الكتابة التاريخية . إذ إن القرن الرابع الهجري كان يمثل قرن الإحياء للثقافة الإيرانية واللغة الفارسية . قبل هذا العهد كانت اللغة العربية هي لغة العلم والبلاط ، ولغة الكتابة التاريخية (رابينسن ، 1389 / 2010 : 24 ؛ اشبولر ، 1369 / 1990 : 245) . إن قسماً من أبرز المؤرخين الإيرانيين كتبوا مدوناتهم باللغة العربية .

² . Miladî 16. Yüzyıldan 17. Yüzyıla kadar

يشير المسعودي في مقدمة كتابه مروج الذهب إلى مؤرخين إيرانيين من قبله ، والمكانة الخاصة التي كانوا يتمتعون بها . حيث بالإمكان تقسيم هؤلاء المؤرخين إلى فريقين : الفريق الأول هؤلاء الذين قبلوا وارتضوا بالروح العربية الإسلامية في توجههم الفكري التاريخي والسياسي في كتاباتهم . بل أصبحوا من المبلّغين والداعين لها وتحولوا إلى أركان ومؤسسين وقادة في كتابة التاريخ الإسلامي / العربي . ويأتي على رأس هؤلاء المؤرخين محمد بن جرير الطبري الذي يجب أن يُنظر إليه بأنه مؤسس التاريخ الإسلامي (زرياب خوئي ، 1368 / 1989 : 38) وواضع أساس المنهج الخاص والجديد في كتابة التاريخ الإسلامي ويكاد أسلوبه يفرض نفسه على منهج كتابة التاريخ الإسلامي وأثر في الوقت نفسه على الكتابة الإيرانية للتاريخ .

والفريق الثاني من المؤرخين الإيرانيين الذين كتبوا بالعربية ؛ إذ أن هؤلاء الكُتّاب وعلى الرغم أنهم قد كتبوا مدوناتهم باللغة العربية إلا إنهم احتفظوا في كتاباتهم بالروح الإيرانية وحبهم لوطنهم مع إجلال وإعزاز تاريخ ماضي قومهم القديم . ويأتي على رأس هؤلاء المؤرخين والذين كتبوا كتابتهم باللغة العربية الدينوري ، وحمزة الأصفهاني ، وأبو علي مسكويه . ففي الوقت الذي كانت الكتابة باللغة العربية صفة بارزة ومميزة والاهتمام بالتاريخ الإسلامي كان يعتبر دليل الايمان والالتزام بالإسلام بل إن كتابة التاريخ الإسلام وتدوينه كان بمثابة القيام بعبادة إسلامية إلا إن المؤرخين الإيرانيين كتبوا كتابهم باللغة العربية ، فلم يجعلوا التاريخ الإيراني مُخبأً في قلوبهم أو في ثنايا التاريخ الإسلامي العام بل أعطوا له مكانة خاصة في كتاباتهم .

حسب وجهة نظر اشبولر فان المؤرخين الإيرانيين أمثال حمزة الأصفهاني والدينوري قد ألقوا كتبهم وهم يحملون روحاً مشبعة بحب الوطن ولذلك تطرقوا في القسم الأكبر من كتاباتهم التاريخية لتاريخ إيران السابق أكثر من تطرقهم للتاريخ العربي والإسلامي وتاريخ الأنبياء (اشبولر ، 1369 / 1990 : 25 ، 422) . بالأخص نرى أنّ حمزة الأصفهاني في كتابه تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء (350هـ) قد قسم فصول وأبواب الكتاب على أساس نزوع روحي نحو الوطن وحب إيران (حمزة الاصفهاني ، 1367/1967 : 1-4) .

وفي القرن الرابع ومع تأسيس الدولة السامانية في شرق إيران بدأت أسس تكوّن الكتابة التاريخية الإيرانية - الفارسية بالظهور وبعدها استمرت الكتابة التاريخية في العصر الغزنوي بالازدهار وفي العهد الإيلخاني والتميموري ومع ظهور مؤرخين جهابذة أمثال الجويني ، ووصّاف ، وحمد الله مستوفي ، ورشيد الدين همداني ، ومير خواند ، وحافظ أبرو استمرت الكتابة التاريخية في تطورها المتنامي فوصلت إلى تألقها المشرق . وتزامناً مع هذا العصر كانت الدولة العثمانية تعيش أيامها التأسيسية الأولى وهي بعد لا تزال تستكشف السنين الأولى من عمرها . ولم تكن الكتابة التاريخية إلا في بداية تمحورها الأولى وربما لم تكن تلقى بعدُ الاهتمام المطلوب لأسباب . وبالتدرج وبدء توجه وهجرة المؤرخين والكُتّاب الإيرانيين نحو الأراضي العثمانية جعلت الكتابة التاريخية العثمانية تقع تحت تأثير الكتابة التاريخية الإيرانية .

ثانياً : الكتابة التاريخية في العصر الصفوي :

يشكل تأسيس الدولة الصفوية منعطفاً في التاريخ الإيراني . فقد أسس الصفويون دولة قوية مبتناة على أسس فكرية وعقائدية . وقد شكل البناء العقائدي دوراً مهماً في وصول وتأسيس وثبات ودوام الحكومة الصفوية . فقد أعلن الشاه إسماعيل الصفوي " مؤسس الدولة الصفوية " عن كون المذهب الشيعي الإثنا عشري مذهباً رسمياً للبلاد . وقد استند إعلانه هذا على أساس مذهبي ومصلي وسياسي . ويربط سيوري أساس المصلحة السياسية بعاملين :

فالعامل الأول ؛ فصل إيران عن جيرانها السنة الأقوياء مثل الأتراك العثمانيين في الشمال الغربي والأزبك في الشمال الشرقي

وأما الثاني ؛ فالتمتع بعقيدة وأيدولوجية جديدة لتوحيد الشعب الإيراني وسوقهم في بوتقة واحدة ضد أعدائه . (سيوري 1995/1374: 278) .

الأيدولوجية الشيعية كانت عاملاً قوياً ومهماً في الجانب السياسي وغير مجرى سير التاريخ الإيراني والإسلامي . دامت الحكومة الصفوية 230 سنة ودخلت الكتابة التاريخية في العهد الصفوي معتركاً جديداً ، وأصبحت منعكساً ونموذجاً للتحويلات المذهبية في الطبقة الحاكمة في كونها تشكل مستنداً قوياً ووسيلة لتسير أمور الدولة . وقد شكّلت الكتابة التاريخية في العصر الصفوي نموذجاً في كيفية أن تلعب الحكومات دوراً مهماً وحساساً في تطويع وتوجيه الكتابة التاريخية خدمةً لأهدافها ومقاصدها .

خلال مدة حكم الدولة الصفوية والتي دامت 230 سنة طُبعت كتباً تاريخية كثيرة وأصبحت الكتابة التاريخية وسيلة قوية لإضفاء الشرعية على الصفويين ومن ثم تحولت إلى آلة في سبيل الدعوة المذهبية والأيدولوجية .
بالإمكان تقسيم الكتابة التاريخية في العهد الصفوي إلى ثلاثة مراحل :

1. مرحلة التكوين والاستقرار

2. مرحلة الثبات والازدهار

3. مرحلة الانحطاط

- المرحلة الأولى والتي كانت عبارة عن تكون الكتابة التاريخية في العهد وشملت الجهود التي حكم فيها ملوك الدولة الصفوية ؛ شاه إسماعيل الأول ، وطهماسب الأول ، وإسماعيل الثاني ، ومحمد خدابنده ،
- المرحلة الثانية والتي تشمل العهد الذي حكم فيه الشاه عباس الأول وهي تمثل المرحلة التي وصلت اليها الكتابة التاريخية إلى عنفوانها وازدهارها (996 - 1038)
- مرحلة انحطاط الكتابة التاريخية والتي بدأت منذ وفاة الشاه عباس الأول وانتهت بسقوط الدولة الصفوية .

لقد بدأت مرحلة تكوين واستقرار الكتابة التاريخية في العهد الصفوي مع بروز آثار علمية كانت تهدف إلى إبراز التمازج الصوفي مع المذهب الشيعي لتصب في محور الركن الأصلي للدولة الصفوية وإسباغ الشرعية عليها .

لقد تأثرت مرحلة التكوين والاستقرار في الكتابة التاريخية للعهد الصفوي بالكتابة التاريخية للعهد التيموري وخصوصاً العهد الأخير منه . وتركزت جهود المؤرخين في هذا العهد حول الجذور التاريخية لنسب الصفويين وانتفاءهم إلى آل البيت ، كانت مدن هرات وقزوين الحاضن الرئيسي لهذا المفهوم . حيث تم تأليف ثلاثة كتب مهمة في هذا العهد ، ففي هرات لوحدها تم تأليف ثلاث كتب وهي " فتوحات شاهي " لصدر الدين ابراهيم أميني الهروي ومن المحتمل أنه كُتِبَ بتاريخ 926 هـ ، وقد تم تأليفه بأمر من الشاه إسماعيل ، وكتاب حبيب السير لخواندمير ، وذيل كتاب حبيب السير للأمير محمود ابن خواندمير . يدور محور الكتابين الأولين حول التاريخ العام في هذا العهد . وتشير الكاتبة شعله كوئين إلى أسلوب الكتابة التاريخية في السنين الأولى للدولة الصفوية ، إذ إنَّها تعتقد أن الصفويين قد ورثوا الكتابة التاريخية من أسلوب الكتابة التاريخية التي كانت سائدة في أواخر العهد التيموري ، حيث إنَّ الصفة المميزة لأسلوب الكتابة التاريخية حينذاك كانت تتابها التكلف وسيادة الأسلوب الأدبي المنمَّق (كوئين ، 2009/1387: 28-29) . ومع وصول الشاه طهماسب الأول إلى سدة الحكم انتقلت مدرسة الكتابة التاريخية من هرات إلى قزوين ، وطبعت آثاراً مشهورة في هذا العهد تركزت على تناول التاريخ العام مثل ؛ لب التواريخ ليحي

بن عبد اللطيف حسيني القزويني ، و نسخ جهان آراى لقاضي أحمدغفاري القزويني ، وكتاب تكملة الأخبار لعبيدي بيك الشيرازي ، وأحسن التواريخ لحسن بيك روملو .

مؤرخو هذا العهد كانوا يدونون التاريخ العام مع إضافة التاريخ الصفوي عليه ومن ثم إلحاق ما يمكن احتسابه مفتاح وأساس كتبهم وهو ملحق شجرة العائلة للصفويين ومنشأهم . فحسب رأي كوئين أن مؤرخي هذا العهد كانوا يوردون روايات السير الذاتية لمؤسسي الطريقة الصفوية من أجل طرح فرضيات قد أصابتها التغييرات حول أسباب وكيفية تشكيل السلطنة لتدل على الأولويات المذهبية والسياسية لديهم (نفس المصدر : 69) . ففي كتاب فتوحات شاهي لابراهيم اميني هروى وكتاب حبيب السير لخواندمير نرى أن المؤلفين تطرقوا إلى مؤسسي الدولة الصفوية مع مقاصد خاصة في كتاباتهم . وقد استمر امير محمود ابن خواندمير والقاضي أحمد غفاري القزويني في سرد تاريخ ومنشأ العائلة الصفوية . ويعتبر كتاب صفوة الصفا لابن بزاز الأردبيلي المصدر الأصلي لهذه الكتب في هذا الباب (آرام ، 2008/1386 : 165 ؛ كوئين ، 2009/1387 : 71) .

ويبحث كتاب جهان كشاي خاقان لكاتب مجهول وبصورة اختصاصية حول أصل ونسب وأجداد الشاه إسماعيل إلى وفاته بتاريخ 930 هـ (خاقان ، 1986/1364) وقد خصّ كتاب فتوحات شاهي قسماً منه لأجداد الشاه إسماعيل وبداية انطلاقه وخصّ الدفتر الثاني من الكتاب لحياة الشاه إسماعيل حتى العام 919 هـ (أميني هروى ، 1383 / 2005) .

وابتدأ خواندمير الجزء الرابع من المجلد الثالث لكتابه تاريخ حبيب السير بأشعار (حسب نسق المثنوي) حول الأئمة الإثنا عشر وعرج بعد ذلك على ذكر " النسب العالي لسلطان الربع المسكون من العالم " الشاه إسماعيل مع ذكر لشجرة العائلة للشاه إسماعيل حتى الإمام موسى الكاظم وخصّ صفحات من كتابه لزعماء الطريقة الصفوية مع سرد لحكايات وقصص لكرامات وحياة الشيخ صفي الدين أردبيلي (خواندمير ، 2002/1380 : 406-426) .

أنهى يحيى بن عبد اللطيف حسين القزويني كتابه في التاريخ العام والموسوم لب التواريخ سنة 948 هـ.ق وذلك في عهد الشاه طهماسب ويعد القزويني من ضمن ثلاثة مؤرخين في ذلك العهد . فبدأ كتابه بحياة نبي الإسلام وعرج على حياة أئمة الشيعة ومن ثم تتأول ملوك وأباطرة قداماء إيران . وخصّ فصولاً حول حياة الخلفاء الراشدين وبني أمية وبني العباس وملوك إيران بعد الإسلام بدءاً من الطاهريين وحتى نهاية التيموريين . وفي القسم الرابع من الكتاب يتطرق إلى ملوك الصفوية مبيناً بأنه المقصد الأسنى للكتاب (القزويني ، 1386 : 20-22) . وقد أسرد بأسهاب معلومات حول صحة انتسابهم إلى أهل البيت معرضاً شجرة العائلة الصفوية مع ذكر لخصوصيات الشاه إسماعيل حتى سنة 948 هـ ق ليحقق الكتاب غرضه الأصلي الذي من أجله ألف المؤلف الكتاب (نفس المصدر : 267 - 294) .

الملاحظة المهمة جداً في كتاب لب التواريخ هي إعداد فصول الكتاب والذي يبدأ بسرد سيرة نبي الإسلام والأئمة الاثني عشر ومن ثم يتطرق لذكر حياة ملوك إيران القدماء . كتب القاضي أحمد غفاري القزويني كتاب جهان آرا أو نسخ كتاب جهان آرا في سنة 971 هـ أو سنة 975 هـ وأهداه إلى الشاه طهماسب الصفوي . وقد سطر القاضي القزويني كتابه جهان آرا في ثلاث نسخ وتحت عنوان " في ميزان الزمان ومن أجل تحقيق أسس النبوة " ، النسخة الأولى جاءت تحت عنوان " في أحوال الأنبياء والأوصياء صلوات الله عليهم " والنسخة الثانية جاءت في سرد " أحوال ملوك العجم وسلطين غير العجم " والنسخة الثالثة جاءت " في حق سلطين الدولة العلية العلوية الصفوية الخالدة " ، وهذا الكتاب يكتسب أهمية كبيرة بسبب تطرقه إلى أحوال الدويلات وتاريخ أحوال العائلات الصغيرة الحاكمة قبل سيادة الصفوية (زرين كوب ، 1375:30 ؛ كوئين 1387: 21) .

وبالنسبة لكتاب تكملة الأخبار لعبيدي بك شيرازي والذي أنهاه سنة 978 هـ، فقد كتب المؤلف هذا الكتاب كمقدمة حول معنى

التاريخ ومعرفة بدء الخليقة والعالم . وقد قسّم الكتاب إلى عدة أبواب بالشكل التالي : الباب الأول يبحث في تاريخ هبوط آدم إلى عهد نوح ، والثاني يبحث طوفان نوح إلى ظهور نبي الإسلام ، الباب الثالث تم تقسيمه إلى مقالين المقال الأول جاء حول وفاة الرسول إلى الغيبة الصغرى³ والمقال الثاني جاء عن الغيبة الكبرى (الشيرازي، 1369/ 1991: 30).

وأما خاتمة الكتاب فبحث حول صفات الشاه طهماسب الصفوي . حيث أورد في خاتمته إثنا عشر صفة من الصفات التي تميز بها الشاه طهماسب منها ؛ انتماءه للسادة الأشراف ، الانتماء الشيعي الفطري ، العقل ، الدراية ، العلم ، التقوى ، الشجاعة ، وسجل تمنيه بان تتصل دولة الشاه طهماسب بدولة الإمام الثاني عشر للشيعية (نفس المصدر : 165 - 169) . الملاحظة المهمة حول كتاب تكملة الأخبار هي احتواءه وبشكل مستقل على مواضيع تخص عقائد الشيعة مثل الغيبة الصغرى والغيبة الكبرى ولأول مرة وفي كتاب تاريخي .

وفي هرات وفي سنة 957 هـ أنهى الأمير محمود ابن خواندمير كتابة نيل لكتاب حبيب السير . هذا الكتاب كان عبارة عن تاريخ مسلسل عن العائلة الصفوية يعطينا معلومات تفصيلية عن حكم الشاه إسماعيل وشاه طهماسب مع مقدمة حول أجداد وأصول الصفويين . وهو نموذج واضح عن الكتابة التاريخية في العصور الأولى من حكم الدولة الصفوية حيث نرى أن جلّ مؤرخي هذا العهد يحاولون العمل بتبعية لسياسة وخطى أهداف الدولة الصفوية حيث تتصب جهودهم في إبراز خصوصيات ملوك الدولة الصفوية من حيث النسب العالي وارتباطهم بالشجرة النبوية والأصل السامق لسلفهم وكل هذه المحاولات تصب في إضفاء الشرعية على الدولة الصفوية .

المرحلة الثانية من الكتابة التاريخية في العصر الصفوي يبدأ من بداية حكم الشاه عباس الصفوي ، في هذا العهد انبرى عدد من الأدباء والمؤرخين بتسنم وظائف في الدولة الصفوية ليدونوا الكتب التاريخية . وهذه الفترة تعتبر فترة استقرار وازدهار السلطة السياسية والاقتصادية للدولة الصفوية . وبالتالي وجد المؤرخون في هذا العهد أهدافاً ودوافع جديدة في تدويناتهم ؛ حيث إن المؤرخين في المرحلة الأولى من الكتابة التاريخية كانوا يتعقبون أهدافاً وغايات خاصة تحتسب من مقتضيات تلك الفترة ، في الوقت الذي لم يعد المؤرخون في عهد الشاه عباس الثاني يمتلكون تلك الأهداف والالتزامات .

أول أثر تاريخي تم الانتهاء من تدوينه كان كتاب خلاصة التواريخ للقاضي أحمد حسيني القمي . هذا الأثر ذو الخمسة مجلدات اختص بالتاريخ العام ولم يصلنا سوى المجلد الخامس منه ويحتوي على الأحداث التي رافقت تأسيس الدولة الصفوية في أولى أيامها حتى سنة 999 هـ . والد القاضي أحمد (مير منشي) كان يتولى الوزارة لابراهيم ابن أخ الشاه طهماسب والذي كان حاكماً في مشهد وبعد سنة 969 هـ عُزل من منصبه فانتقل إلى مدينة قزوین . لقد احتل القاضي أحمد موقعه بجانب والده منذ شبابه في ديوان الحكومة في مدينة قزوین . وبعد وفاة الشاه طهماسب وكَل من طرف الشاه إسماعيل الثاني بكتابة تاريخ الدولة الصفوية إلا أنّ العمل توقف اثر وفاة الشاه إسماعيل الثاني . تولى القاضي أحمد منصب مستوفي الممالك في زمن الشاه محمد خدابنده ومن ثم أسندت اليه " مهام الدفاتر الشرعية مع وزارة ديوان الصدارة " ⁴ وفي سنة 994 هـ أسندت اليه وزارة مدينة قم . ومع وصول الشاه عباس الأول إلى سدة الحكم جذب القاضي أحمد الأنظار اليه مرة أخرى ومع نهاية سنة 999 هـ انتهى من تأليفه لكتاب خلاصة التواريخ . استفاد القاضي أحمد في تأليفه لتاريخ الصفويين من مؤلفات مؤرخين أمثال أميني

³ . الغيبة الصغرى والكبرى في عقيدة الشيعة الاثنا عشرية ؛ تعني إن للإمام الثاني عشر " المهدي " غيبتان عن الأنظار الأولى وهي الغيبة الصغرى

والثانية تعني الغيبة الكبرى . المترجم

⁴ . ديوان الصدارة ؛ أو وزارة الصدارة أو الوزير الأول ؛ وأصبح بعد ذلك يذكر بصدر الدولة وعند العثمانيين سمي المهام بالصدر الأعظم . المترجم

هروري ومير يحي سفي قزويني ومير محمود ابن خواندمير والقاضي أحمد غفاري وحسن بيك روملو (الحسيني قمي ، 1981/1359 : 3) . بالإضافة إلى المصادر المذكورة فقد استفاد القاضي أحمد من وثائق ومستندات الدولة واستند في تأليف كتابه على المراسلات العديدة الموجودة في خزينة الدولة وأرشيفها ؛ وزاد من قيمة كتابه اعتماده على فرامين ورسائل الفتح وكذا احتوائه على مشاهداته للأحداث . فقد عايش القاضي أحمد بنفسه أحداث ووقائع عصر الشاه إسماعيل الثاني ؛ لذا فإن كتاب خلاصة التواريخ تتجلى فيه نموذج الكتابة التاريخية في العصر الأول للدولة الصفوية وأثر تأثيراً كبيراً على نسق الكتابة التاريخية الصفوية . فقد احتوى كتابه على إبراز جذور العائلة الصفوية ومحل ولادة الشيخ صفي الدين أردبيلي وسرداً لكراماته مما يعتبر نموذجاً للإلتزام مؤرخي العهد الصفوي بهذا الأسلوب الذي التزم به القاضي أحمد القزويني ولم يحد عنه . إذ كان يرى أنّ صفي الدين أردبيلي من ضمن هؤلاء العلماء والأولياء الذين يظهرون على رأس 100 سنة لتجديد الدين المبين (نفس المصدر : 9-22) .

تعد كتب مثل فتوحات همايون من تأليف سياقي نظام ، ونقاوة الآثار في ذكر الاخيار من تأليف محمود بن هدايت افوشته اي نظنزي وكتاب تاريخ قزلباشان وتاريخ عباسي أو تاريخ ملا جلال الدين محمد منجم يزدي وكتاب روضة الصفوية لميزرا بيك حسن بن حسين جنابادي ، وتاريخ عالم آري عباسي لاسكندر بيك منشي من الكتب التي تمثل حقبة الشاه عباس الأول في الكتابة التاريخية والتي تحسب كلها على أنها آثار تختص بالعائلة الصفوية أو تاريخ سلاطينها وملوكها . وتتميز كتابا تاريخ قزلباشان وتاريخ عالم آري عباسي بأن لهما مكانة خاصة من بين الكتب المذكورة .

من المحتمل إن كتاب تاريخ قزلباشان قد تم تأليفه سنة 1013 هـ وحينما يعطينا الكتاب فهرساً لأصول وبطون القبائل التي تتشكل منها القزلباش وأمراءها ، فإنه لا يهمل أن يذكر حوادث ووقائع سياسية تقع مرتبطة بامراء ورؤساء عشائر وقبائل القزلباش . ويكتسب الكتاب أهمية كونه ولأول مرة وبصورة مستقلة يتم فيه ذكر تاريخ القزلباشية مع إيراد دورهم في إيصال الصفوية إلى سدة الحكم .

وكما بيناه سابقاً فإن عصر الشاه عباس الأول يمثل عصر ازدهار واستقرار الدولة الصفوية وهو العهد الذي شهدنا فيه حصول تغييرات هامة في بنية الدولة الصفوية وجلب معه إلتزامات جديدة في كيفية الكتابة التاريخية . وتعتقد شعله كوئين بصحة رأيها في أن عهد الشاه عباس الأول قد أدى إلى توجيه الكتابة التاريخية من اتجاه مداولة التاريخ العام للعالم إلى اتجاه تاريخ سلالة تخص عائلة بعينها . وتعزى أسباب هذا التحول إلى محاولة تثبيت دعائم الدولة والعائلة الصفوية واستحكام سلطة الدولة من النواحي السياسية ، المذهبية ، الثقافية حيث أثر بالتالي على الكتابة التاريخية أيضا .

وترى (اي شعله كوئين) أن المؤرخين في عهد الشاه إسماعيل والشاه طهماسب كان يسمح لهم فقط أن يكتبوا كتب التاريخ العام ويلحقوا بها أخباراً عن مؤسسي الدولة الصفوية وتاريخ الصفوية بشكل عام . إذ كان تدوين تاريخ مستقبل السلالة الصفوية وتاريخ الصفويين في عهد الشاه إسماعيل والشاه طهماسب كان صعباً للغاية ، ولكن مع وصول الشاه عباس الأول إلى سدة الحكم فقد استقر وثبت الحكم الصفوي لذا فإن المؤرخين لم يضطروا أن يكتبوا عن التاريخ الإسلامي والسلالات الحاكمة (كوئين ، 2009/ 1387 : 33) ومن جهة أخرى لم ترى الدولة الصفوية نفسها في حاجة مثلما كان سابقاً في التطرق إلى منشأ الدولة الصفوية وأصولهم وانتسابهم إلى العترة النبوية والطريقة الصفوية حيث كانت هذه المسائل تصيغ أركان الدولة الناشئة آنذاك . لهذا السبب فإن المؤرخين في عهد الشاه عباس الأول أساساً وليس إلتزاماً كانوا يحاولون إبراز تاريخ السلالة والدولة الصفوية أكثر من محاولتهم إلى التطرق إلى وقائع صدر الإسلام وحكام إيران قبل الصفوية .

المرحلة الثالثة للكتابة التاريخية في العصر الصفوي تبدأ بموت الشاه عباس الأول . هذه المرحلة هي عصر الأفول والانحطاط للكتابة التاريخية . وفي هذه المرحلة لم تتقدم الكتابة التاريخية فحسب بل لم تستطع حتى الوصول إلى ما وصلت إليها في العهد الأول من حكم الشاه عباس الأول . فلم يبق ذلك الاندفاع والشغف لدى المؤرخين والذي كان سائداً في السنين الأولى من حكم الدولة الصفوية والذي كان يحثهم ويدفعهم نحو إبراز الفكر الشيعي والطريقة الصفوية وأصل الأسرة الصفوية العلوية لاسباغ المشروعية على الدولة الصفوية . ومن جهة أخرى فقد خفَّ الحافز وأقلَّ الازدهار وزال التساهل والتسامح الذي كان سائداً أبان حكم الشاه عباس الأول بل بدأت الأهداف تفقد رونقها وبريقها لأن شخصاً مثل الشاه عباس الأول بات غير موجوداً حتى يحظى المؤرخين بدعم سخي منه .

حسبما يرى راجر سيوري فإن العهد الأخير في الدولة الصفوية وخصوصاً اثناء حكم الشاه سليمان والشاه سلطان حسين قد تزامن مع إنحدار القوة العسكرية والسياسية للدولة الصفوية مع زيادة نفوذ وسلطة المجتهدين ورجال الدين الشيعة وفي المقابل حُرِّم المؤرخون من التأييد والدعم المالي الشهنشاهي الملكي فتجنبوا الدخول في تأليف المتون التاريخية الجامعة والتي كانت تتطلب وقتاً وجهداً غير قليل . وباتت الكتابة التاريخية تدون بتأثير من المسائل المذهبية الطائفية وزاد عدد الكتب التي تعالج المسائل الفقهية والحديث بدلاً من الكتب التاريخية . إذ إن علماء الدين لم يرغبوا بتشجيع الكتابة التاريخية (سيوري ، 1374 / 1995 : 293) .

مع كل هذه الأوضاع السائدة فقد طُبعت كتُبٌ وامتوَّت تاريخية تبحث حول التاريخ العام والسلالة الصفوية منذ عهد الشيخ صفي حتى سقوط الدولة الصفوية ؛ منها كتاب خلاصة السير لميرزا محمد معصوم بن خواجكي أصفهاني وقصص الخاقاني لولي قلي خان شاملو وتاريخ جهان آري عباسي أو عباسنامه لمحمد طاهر وحيد قزويني وتاريخ ملاكمال مُنجم وتاريخ خلد برين لمحمد يوسف واله قزويني حيث يتم التطرق في الروضة الثامنة لعهد الدولة الصفوية (لمزيد من المعلومات لخصوصيات المرحلة الثالثة من الكتابة التاريخية للعهد الصفوي يراجع زرين كوب ، 1375 / 1997 : 54-55 ؛ ثواقب ، 2002/1380 : 66-90) .

ثالثاً : الكتابة التاريخية لدى العثمانيين

تبدأ الكتابة التاريخية لدى العثمانيين من القرن التاسع " الهجري " (Menage,1962:168-179;İnalçık,1962:152-167) ، وكما تم تقسيم مراحل تطور الكتابة التاريخية لدى الصفويين فبالإمكان تقسيم مراحل تطور الكتابة التاريخية لدى العثمانيين في المرحلة الزمنية والتي تبدأ منذ بداية تشكيل الدولة العثمانية حتى القرن الثاني عشر إلى مرحلتين، المرحلة الأولى : صياغة الكتابة التاريخية العثمانية في القرن التاسع " الهجري " حتى سنوات بداية القرن العاشر . المرحلة الثانية : الكتابة التاريخية العثمانية منذ السنوات الأولى للقرن العاشر حتى أواسط القرن الثاني عشر .

في السنوات الأولى لا نرى كتابات بارزة في هذا المضمار ، ففي عهد السلطان محمد الفاتح (1451م-1481م) بدأت الكتابة التاريخية تجذب أنظار واهتمام الدولة العثمانية وبالأخص الصدر الأعظم للدولة العثمانية محمود باشا حيث كان لهذا الشخص دور مهم في تشجيع الكتابة التاريخية والمؤرخين .

ففي عهد السلطان محمد الفاتح برزت عدد من المؤلفات التاريخية ، ومن أهمها ؛ بهجت التواريخ لشكر الله ابن شهاب الدين

أحمد والذي ألف سنة 864 ق / 1459 م ، وتاريخ آل عثمان لمحمد قوينوي ، وغزنامه روم للكاشفي والذي ألف سنة 882 ق / 1478 م ، وخنكار نامه لمعالي ، وتدخل هذه المؤلفات في عداد الكتب المنظومة .
ألف شكرالله كتابه بهجت التواريخ في التاريخ العام بدءاً من تاريخ العالم حتى جلوس السلطان محمد الفاتح على عرش السلطنة (برگل ، 1984/1362 : 519 - 520) وكتبت هذه الآثار التاريخية باللغة الفارسية. فمعالي وكاشفي كلاهما إيرانيان وقد هاجرا من إيران إلى الأراضي العثمانية . وقد كتب القوينوي أثره التاريخي بأمر من السلطان محمد الفاتح وأنهاء في أوائل بدء سلطنة بايزيد الثاني (رياحي ، 2012/1390 : 160) .

وصلت الكتابة التاريخية العثمانية إلى ذروتها في القرن السادس والسابع عشر " الميلادي " . بالامكان أن نعد هشت بهشت للبديسي و وتاريخ آل عثمان لكمال باشا من أشهر مؤلفات هذا العهد . بالنسبة للبديسي فإنه قام بتأليف كتابه سنة 908 هـ مستوعباً تاريخ ثمان من سلاطين الدولة العثمانية وبطلب من السلطان بايزيد الثاني مقتعياً نماذج الكتابة التاريخية الإيرانية . تعقّب البديسي في تأليفه مؤرخون إيرانيون أمثال الجويني ، والوصاف ، وشرف الدين علي يزدي وصاغ كتابه (هشت بهشت) بأسلوب أدبي متكلف . وأصبح الكتاب أساساً في الكتابة التاريخية العثمانية وانعكس تأثيره على المؤرخين العثمانيين الذين جاءوا من بعده مثل الخواجه سعد الدين ومصطفى عالي . وسطرّ كمال باشا زاده كتابه تاريخ آل عثمان وبالتأثر من البديسي وفي عشر مجلدات وبلغت تركية بسيطة . كأنه أراد أن يثبت بأن اللغة التركية لا تقل عن الفارسية في الكتابة التاريخية في شيء . (Menage ، 1962 : 168) . فبات البديسي وباشا زاده قدوة للمؤرخين العثمانيين الذين جاءوا من بعدهما .

في عهد السلطان سليم والسلطان سليمان القانوني تطورت الكتابة التاريخية العثمانية إلى أعلى درجات الرقي . إذ دعم السلطانان الكتابة التاريخية فسُطرت آثاراً ومتون تاريخية متعددة باسم (سليم نامه) و (سليمان نامه) . حيث بالإمكان الإشارة إلى أهم كُتّاب (سليم نامه) أمثال ؛ اسحاق جلبي وادريسي بدليسي وكمال باشا زاده وسعد الدين افندي . تحتوي الكتابات التاريخية (سليم نامه) على معلومات تفصيلية عن السلطان سليم منذ أن كان والياً على طرابزون سنة 1509 حتى الوقائع العسكرية والحروب التي خاضها السلطان مع الدولة الصفوية . وفي عهد السلطان سليمان (1520 - 1564) دونت كتابات متعددة باسم (سليمان نامه) وكان محور تلك الكتابات يدور على انتصارات السلطان سليمان . يعتبر جلال زاده مصطفى جلبي من أهم كُتّاب (سليمان نامه) . وفي بداية حكم السلطان سليم الثاني كتب مصلح الدين لاري الأنصاري المؤرخ الإيراني كتاب مرآت الأدوار ومركات الأخبار باللغة الفارسية وقدمه إلى السلطان سليم (رياحي ، 2012 : 185) .

رابعاً: تأثير الكتابة التاريخية الإيرانية على الكتابة التاريخية العثمانية

لا تتمتع الكتابة التاريخية العثمانية بسابق تاريخي مذكور ، في الوقت الذي كانت الكتابة التاريخية الصفوية تمثل استمراراً للكتابة التاريخية الإيرانية والإسلامية وتحمل في سجلها ميراث 600 سنة من ماض علمي .
لذا فقد تأثرت الكتابة التاريخية العثمانية في بداية عهدها بالكتابة التاريخية الإيرانية بشكل كبير . حيث دُوّنت أولى أهم مؤلفات الكتابة التاريخية في العهد العثماني باللغة الفارسية . وكانت اللغة الفارسية قد انتشرت في آسيا الصغرى بمجئ السلاجقة بحيث أصبحت لغة البلاط آنذاك . في العهد السلجوقي كُتبت آثاراً مهمة في الأدب ، والتاريخ ، والتصوف باللغة الفارسية . وبعد فتح استانبول بيد السلطان محمد الثاني سنة 857 ق / 1453 م ، والذي كان يمثل عصره العصر الذهبي للامبراطورية العثمانية كانت اللغة الفارسية لا زالت تمثل لغة البلاط والشعر والأدب . واحتفظت اللغة الفارسية بموقعها وأهميتها في عهد السلطان

بايزيد والسلطان سليم والسلطان سليمان (رياحي ، 2012/1390) . وقد دونت آثاراً تاريخية مهمة باللغة الفارسية. وتبدلت الكتابة التاريخية الإيرانية إلى موقع الصدارة والافتداء في تدوين الكتابة التاريخية العثمانية (دونت آثار قيمة من قبل المحققين الأتراك حول تأثير الكتابة التاريخية الإيرانية في الكتابة التاريخية العثمانية انظر على سبيل المثال ؛ نور يلديز ، 2013/ 1391 : 147-124) . لقد تأثر المؤرخون العثمانيون إلى حد بعيد سواء الذين كتبوا آثارهم باللغة الفارسية أو التركية بالمؤرخين الإيرانيين الكبار أمثال عطا ملك جويني أو وصّاف شيرازي أو رشيد الدين فضل الله الهمداني وشرف الدين علي اليزدي .

بالامكان الإشارة إلى إيجاد مناصب حكومية وديوانية متشابهة في الدولتين العثمانية والصفوية مثل (واقعة نويس ، وقايع نكاري) كنماذج أخرى على هذه التأثيرات . فالمنصب الحكومي " واقعه نويس / كاتب الوقائع - الحوادث " أو " مجلس نويس / كاتب المجلس " قد تأسس في صلب البناء الإداري للدولة الإيرانية في العهد الصفوي . في الوقت الذي لم تحتوي التشكيلات الإدارية الحكومية العززية والسلجوقية والإيلخانية لمناصب كهذه . حيث تم احداث منصب (مجلس نويسي - كاتب المجلس) أو (واقعه نويسي - كاتب الحوادث) ولأول مرة في تاريخ المؤسسات ومناصب مؤسسات الديوان الإيراني في عهد الشاه عباس الأول الصفوي (نصيري اردوبادي ، 1371 / 1993 : 27) . وكان يطلق على الأغلب كاتب (مجلس نويسي) (واقعه نويسي) في البلاط الصفوي بالوزير اليسار (مينورسكي ، 1378 / 2000 : 95 ؛ شاردن ، 1996/1374 : 1214) . وكانت واجبات المنصب الجديد خليط من وظائف الوزير الأعظم ومنشى الممالك ومستوفي الممالك فحسب ما يورده شاردن فان كاتب (واقعة نويسي) كان يتولى مهام عرض تقرير الحوادث المهمة إلى الشاه والوزراء وكتابة فرامين وأوامر الشاه . وقد كان يتولى مهام كتابة الوقائع في كل البلاد شخص واحد وهو يتولى أيضا شرح تلك الحوادث لـ (واقعه نويس) والكاتب الأصلي الموجود في البلاط . لقد كان يحظى (وقائع نويس) أو الوزير اليساري بموقع ممتاز لدى البلاط . وكان يستشار عند البلاط حول الحوادث المهمة وكيفية مواجهتها وكيفية التصرف مع السفراء والموظفين الأجانب وكيفية عقد العهود مع الدول الأجنبية . وهو من ضمن الذين يتحتم على السفراء والموظفين الأجانب لقاءه خلال مدة إقامتهم في إيران . لقد كان يسجل أوراق اعتماد ورسائل السفراء الأجانب في دفاتر مخصصة مع ثبت وصولهم والأماكن التي يذهبونها وعناوين سكانهم (شاردن ، 1374 ، 1214) وقد ذهب انكلبرت كمبفر إلى رأي بأن من واجبات كُتّاب الوقائع تسجيل كل القرارات وفرامين الشاه ورسائل التهئة وخطابات السفراء الأجانب وأجوبة الشاه لهذه الرسائل وتسجيل كل الوقائع والأحداث المهمة في البلد والبلدان المجاورة في سجلات يومية (كمبفر ، 1363 : 98) ويرى سانسون وهو مبشر مسيحي والذي عاصر كمبفر في إيران بأن كاتب الوقائع أيضا كان يحسب كمؤرخ رسمي للبلد (سانسون ، 1354 : 51) وهو أول شخص ربط بين كتابة الوقائع وبين كتابة التاريخ ، وقد ذكر ميرزا سميعا وميرزا رفيعا نفس الواجبات (ميرزا سميعا ، 1378 : 15-16 ؛ ميرزا رفيعا ، 1380 : 523) . بذكر أسماء مثل ميرزا محمد طاهر وحيد قزويني وميرزا معصوم وميرزا علي نقى نصيرى والذين بالاضافة إلى عملهم ككُتّاب للوقائع قاموا بكتابة التاريخ ، وذلك مما أدى إلى اعتبار الكتابة التاريخية من جملة واجبات هذا المنصب .

برز منصب كاتب الوقائع في التشكيلات الإدارية في أوائل القرن الثامن عشر . كان كاتب الوقائع مكلفاً بحفظ الوثائق والمستندات الرسمية وتدوين التاريخ على أساسها . في التشكيلات المركزية العثمانية تطلق على كُتّاب التاريخ الرسمي والذي يكون مسؤولاً عن تسجيل الاحداث بكاتب الوقائع . أول كاتب وقائع رسمي في الدولة العثمانية هو مصطفى نعيما . فهو يُعدُّ أكبر مؤرخ عثماني . وتولى بعده مؤرخون كبار منصب كاتب الوقائع أمثال : عاصم وسامي وشانى زاده وأحمد جودت (أوز ترك ، 1391 : 98-99) . يشكّل منصب كاتب الوقائع في بنية التشكيلات الإدارية للدولة العثمانية بعد تأسيسه ضمن

التشكيلات الإدارية الحكومية الصفوية . من المحتمل أنّ تشكيل هذا المنصب في الدولة العثمانية إنما تمّ بالتأثر من الدولة الصفوية ، وحدود مهام هذا المنصب إلى حد ما سيّان في تشكيلات الدولتين . لذا فالكتابة التاريخية الإيرانية والفارسية قد أثمرت ومن كل الجوانب في صياغة الكتابة التاريخية العثمانية ، ولهذه الأسباب فلاحتمال قوي بأن هذا المنصب قد سرى من الصفويين إلى العثمانيين .

خامساً : الاستنتاج

عن البحث والتمحيص في سير الموضوع ومحتوى كتابة التاريخ في الدولتين العثمانية والصفوية يتبين لنا بأن المؤرخين قد حظوا بحماية الدولتين ، وقد كانت الكتابة التاريخية تعد بمثابة وسيلة لاسباغ المشروعية على الدولتين . وكان ينصب اهتمام مؤرخي كلتا الدولتين على البحث عن أساليب الدفاع التاريخي عن الدولة الصفوية والعثمانية. فقد كانت الكتابة التاريخية في كلتا الدولتين مرتبطة بعمق (ايدولوجية) الحاكم . فالموضوع التاريخي عند مؤرخي الصفوية والعثمانية كانت عبارة عن تاريخ حروب وفتوحات وتاريخ الدولة . يعتبر القرن العاشر والحادي عشر عهد ازدهار الكتابة التاريخية في الدولة الصفوية بينما وصلت الكتابة التاريخية العثمانية إلى شموخها في القرن العاشر والحادي عشر والثاني عشر . يبدو لدى الناظر ان الكتابة التاريخية في كلتا الدولتين لم تتجاوز حدود الأسلوب التقليدي المستند على النقل والرواية وعدد قليل من المؤرخين استطاعوا التطرق إلى اسلوب النقد والتحليل والتعليل في الأحداث . الاستقرار السياسي لدى العثمانيين وما تبعه من الرعاية الحكومية أدى إلى تاثر الكتابة التاريخية في القرن الثالث عشر والرابع عشر بالكتابة التاريخية الجديدة في أوروبا . إن انتهاج بعض السياسات الثقافية في أواخر الدولة الصفوية وما نتج عنها من عدم الاستقرار السياسي نتيجة سقوط الدولة الصفوية أدى بالتالي إلى انحطاط الكتابة التاريخية الإيرانية . ومع سقوط الصفويين واجهت الكتابة التاريخية الإيرانية انحطاطاً لم تنهض منها إلا مع حلول القرن التاسع عشر (حول تحولات الكتابة التاريخية الإيرانية في القرن التاسع عشر و عهد القاجارية انظر قديمي قيادي 2012) .

المصادر باللغة الفارسية :

اشبولر، برتولد(1990) إيران در قرن نخستین اسلام ، ترجمة جواد فلاطوري، ج1 ، تهران :علمي و فرهنگي.
اميني هروي، صدرالدين (2004) تاريخ فتوحات شاه ، به اهتمام محمدرضا نصيري، تهران :انجمن آثار ومفاخر فرهنگي.
أوز ترك ، نجدت (2012) " در باب تاريخ نگاري در عثمانی " ، در تاريخ نگاري ومؤرخان عثمانی : گردآورنده ومترجم نصر الله صالحی ، تهران : پژوهشکده تاريخ اسلام .
آرام، محمدياقر (2007) انديشه تاريخ نگاري عصر صفوی ، تهران :اميرکبير.
برگل، يوا .(1983) ادبيات فارسي برمبنای تأليف استور ، ترجمة يحيي آرين پور و ديگران، ج2 ، تهران : مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي.
ثواقب، جهانبخش . (2001) تاريخ نگاري عصر صفويه و شناخت منابع و مآخذ ، شيراز : نويد شيراز

جهانگشاي خاقان (1985) تصحيح الله دتا مضطر ، اسلام آباد : مركز تحقيقات فارسي ايران و پاكستان .
 الحسيني قمي ، قاضي أحمد بن شرف الدين الحسين (1980) خلاصة التواريخ ، تصحيح احسان اشراقي ، تهران : دانشگاه تهران .
 حمزة اصفهاني (1967) تاريخ پیامبران و شاهان (تاريخ سني ملوك الارض و الانبياء) ، ترجمة جعفر شعار ، تهران : بنياد فرهنگ ايران .
 خواندمير (2001) تاريخ حبيب السير ، مقدمة جلال الدين همایي ، ج4 ، تهران : خيام .
 رابينسن ، چيس اف . (2010) . تاريخ نگاري اسلام ، ترجمة مصطفي سبحاني ، تهران : پژوهشکده تاريخ اسلام .
 رياحي ، محمدمامين (2011) . زبان و ادب فارسي در قلمرو عثمانی ، تهران : اطلاعات .
 زرياب خوئي ، عباس (1989) . بزم آورد : شصت مقاله درباره تاريخ ، فرهنگ و فلسفه ، تهران : علمي .
 زرین کوب ، عبدالحسين (1996) . تاريخ ايران بعد از اسلام ، تهران : اميرکبير .
 سانسون ، مارتين (1975) . سفرنامه ، ترجمة تقي تفضلي ، تهران : ابن سينا .
 سيوری ، راجر (1995 / 1374) . " تحليلي از تاريخ و تاريخ نگاري دوران صفويه " ، ايران نامه ، س 13 ، ش 3 ، تابستان .
 شاردن ، ژان (1995) . سفرنام ، ه برگردان اقبال يغمایي ، ج3 ، تهران : توس .
 شيرازي ، عبد بيبيگ (1990) . تکملة الاخبار تصحيح و تعليق عبدالحسين نوایي ، تهران : نشر ني .
 قديمي قيادي ، عباس (2012) . تداوم و تحول تاريخ نويسي در ايران عصر قاجار ، تهران : پژوهشکده تاريخ اسلام .
 قزويني ، يحيي بن عبداللطيف (2007) . لب التواريخ ، تصحيح ميرهاشم محدث ، تهران : انجمن آثار و مفاخر فرهنگي .
 کمپفر ، انگلبرت (1984) سفرنامه ، برگردان کیکاوس جهانداري ، تهران : خوارزمي .
 کوئين ، شعله اي . (2008) . تاريخ نويسي در روزگار فرمانرواي شاه عباس صفوي : اندیشه گرته برداری و مشروعيت در متون تاريخي عهد صفويه ترجمة منصور صفت گل ، تهران : دانشگاه تهران .
 ميرزا رفيعا (2001) . دستورالملوك به كوشش محمدتقي دانش پژوه ، دفتر تاريخ ، ج 1 ، تهران : بنياد موقوفات محمود أفشاري يزدي .
 ميرزا سميعا (1999) . تذكرة الملوك به كوشش محمد دبیرسياقي ، تهران : اميرکبير .
 مينورسكي ، ولاديمير (1999) . سازمان اداري حكومت صفوي يا تعليقات مينورسكي بر تذكرةالملوك ترجمة مسعود رجب نيا ، تهران : اميرکبير .
 نصيري اردوبادي ، ميرزا علي نقي (1992) . القاب و مواجب دوره سلاطين صفويه ، تصحيح يوسف رحيم لو ، مشهد : دانشگاه فردوسي .
 نوريلديز ، سارا (2012) " تاريخ نگاري عثمانی " ، در : تاريخ نگاري ومؤرخان عثمانی ، گردآورنده و مترجم نصر الله صالحی ، تهران : پژوهشکده تاريخ اسلام .

المصادر باللغة الانجليزية :

Inalcik, Halil (1962). 'The Rise of Ottoman Historiography', in: Bernard Lewis and P.M. Holt (eds.), *Historians of Middle East*, London: Oxford University Press.
 Menage, Victor L. (1962). 'The Beginning of Ottoman Historiography', in: Bernard Lewis and P.M. Holt (eds.), *Historians of Middle East*, London: Oxford University Press.

Kalemname

e-ISSN: 2651-3595

Temmuz-Aralık /June-December, 5 (10): 534-550

Kitap/Makale Çevirisi

Sîbeveyh'e Eleştirel Bir Yaklaşım

Çev. /Trans. Seyit YILDIRIM

Öğr. Görevlisi., Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü
Tefsir Anabilim Dalı

Lecturer., Kirikkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kirikkale, Turkey.

yildirimseyit.27@hotmail.com

Orcid: 0000-0001-7384-0826

Makalenin orijinal Adı / Original Title of the Article

سيبويه في الميزان

Kahire Arap Dili Akademisi Dergisi, c.34, Kahire 1974, s.103-111.

Makalenin Yazarı/ Author of the Article

Ahmed Mekkî el-Ensârî

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Kitap / Makale Çevirisi / Book / Article Translation

Geliş Tarihi / Received: 11.20. 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 18.12. 2020

Yayın Tarihi / Published: 23.12.2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz-Aralık /June-December

Cilt / Volume:5 Sayı /Issue: 10; **Sayfa / Pages:** 534–550

Atıf / Cite as: el-Ensârî, Ahmed Mekkî. "سيبويه فى الميزان". Trc. Seyit Yıldırım. Kalemname 5 / 10 (Temmuz-Aralık 2020): 534–550.

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

Copyright © Published by Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Kirikkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kirikkale, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kalemname>

ÖNSÖZ

Basra dil ekolüne mensup olan Sîbeveyh'in (ö.180/796) adeta şaheser niteliğindeki *el-Kitâb* isimli eseri, her ne kadar gramer kimliğiyle ön plana çıkmış olsa da Kur'an kıraatleri konusunda da zengin bir muhtevaya sahiptir. Sîbeveyh, kitabının başında birçok müellifin yaptığı gibi eserin yazılış amacını belirtmese de onun bütün çabasının Arap dilinin kurallarını bir temele oturtmaya yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Zaten bu özelliğiyle de çağımıza kadar bu eser bir gramer kitabı olarak değerlendirilmiştir. Ancak son yıllarda Sîbeveyh'in Kur'an kıraatleri konusundaki nevi şahsına münhasır tutumu bazı araştırmacıların dikkatini çekmiştir. Özellikle Sîbeveyh'in, günümüzdeki hâkim anlayışın tersine bazı mütevatir veya meşhur kıraatleri çirkinlik veya hata olarak değerlendirmesi Sîbeveyh'in ciddi bir kusuru olarak değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmeyi yapanlardan biri de Ahmed Mekkî el-Ensârî'dir. el-Ensârî, Sîbeveyh'in kıraatler karşısındaki tutumunu

eleştirerek onun, Kur'an'ı Basra dil ekolünün kurallarına uydurmaya çalıştığı, uyduramadığı kıraatleri ise hata ve çirkin olmakla itham ettiği kanısına ulaşmıştır. Makalenin sonunda ise Sîbeveyh'i eleştirdiği konularda kararı okuyucuya bırakmıştır.

GİRİŞ

Ayrıntıya geçmeden önce size hemen çalışmamızda büyük âlim Sîbeveyh için asla vazgeçemeyeceğimiz sağlam bir prensip söyleyeyim. Bu prensip şudur: Sîbeveyh'i her yönüyle takdir etmeliyiz; ancak hiçbir şekilde takdis etmemeliyiz. Çünkü kutlamak ile kutsamak arasında büyük fark vardır. İşte bu prensip, Sîbeveyh'le beraber çıktığımız bu uzun yolculuğumuzda bizim ilk hareket noktamızdır. Öyle zannediyorum ki sizler de bir kimseyi kutsamanın hem dinen, hem hukuken, hem nahven hem de sarfen mahsurlu olduğu konusunda bana katılıyorsunuzdur.

Şimdi Sîbeveyh'i tartmaya başlıyoruz. Ben eminim ki Sîbeveyh gibi dev bir cüssenin ağırlığını taşıyabilecek herhangi bir tartı kesinlikle yoktur. Onun şöhreti, doğu, batı, Arap ve acem fark etmeksizin dört bir yana yayılmışken teraziler onu nasıl tartabilir ki! Dolayısıyla o, geçmiş dönem veya modern dönem fark etmeksizin kulakların duyabileceği, gözlerin görebileceği ve gönüllerin alabileceği kadar büyüktür.

Sîbeveyh'in bu devasa şöhreti şu anda Avrupa'yı da sallamaktadır. Öyle ki onun bu eşsiz kitabı, Almanca, İspanyolca ve diğer diller gibi varlığını hala sürdüren bazı dillere tercüme edilmektedir.

Âlimler, çok önceleri Sîbeveyh'in hakkını teslim etmişler ve onu "Nahivcilerin İmamı" diye isimlendirmişlerdir. Hatta onun kitabını takdir ederken biraz da abartılı davranıp "Nahvin Kur'anı" demişlerdir ki bu durum, övgü ve şeref olarak ona yeter. Dolayısıyla araştırmacı (müellif), Sîbeveyh'i analiz etmek için çabaladığı esnada kendisini kocaman bir işin önünde bulmaktadır. Ben, Sîbeveyh'in dehasının onun ölümsüz kitabında açıkça görüldüğüne tanıklık ediyorum. O kitap, muazzam bir hazinedir, suyu bol olan bir

kaynaktır, öyle taşkın bir denizdir ki sanki ardından yedi deniz daha kendisine katılmıştır. Bu kitapta, araştırmacıları kendisinde derinleşmeye çağıran bir takım coşkulu canlılık yönleri vardır. Bu canlılık, hala el değmemiş, sevgi dolu ve yaşıt sevgililer halinde birçok alanda araştırmacıları beklemektedir. Sarf, nahiv ve genel dil çalışmalarına ek olarak sesler, lehçeler, belagat ve analiz/eleştirel yaklaşım gibi birçok alan araştırmacıları beklemektedir. Yol gösterici ve yardımcı olması bakımından önünüzde bulunsun diye işte size bazı başlıklar:

- 1- Modern dil çalışmaları ışığında Sîbeveyh ve sesler
- 2- Sîbeveyh ve Lehçeler
- 3- Bir kuyumcu hassasiyetiyle Sîbeveyh'in istîşhad malzemesi (Genel olarak da nahiv konusundaki istîşhad malzemesi)
- 4- Sîbeveyh'in kitabında nahiv ile belagat arasındaki girift yapı
- 5- Sîbeveyh'in kitabındaki alıntılar ve orijinal fikirler
- 6- Sîbeveyh ile Müberred arasında nahiv problemleri
- 7- İbn-i Teymiye'ye göre Sîbeveyh'in hataları
- 8-İbnü'd-Dâi'nin *el-Kitâb'*a itiraz ettiği yerler
- 9-Ahfeş'in *el-Kitâb'*a yaklaşımı
- 10- Sîbeveyh'in kitabında te'vil olgusu
- 11- Son olarak; ama en son olarak değil, "Sîbeveyh ve Kıraatler"

Gerek bu konuların hepsi veya çoğunluğu, gerekse bu konuların haricindeki nice konular hala araştırılmayı beklemektedir. Bu araştırma ve derin inceleme sayesinde Sîbeveyh'i doğru bir şekilde analiz edebiliriz. Kendisini yüceltmeden veya küçümsemekten esas ağırlığını öğrenelim ki onu layık olduğu yere koyalım. Ben onun yerinin göklerde olduğunu; Küçükayı'nın iki parlak yıldızı veya Arkturus ile Başakçı yıldızı arasında bir yerde olduğunu düşünüyorum.

Sîbeveyh'i tüm yönleriyle analiz edebilmeyi ne kadar arzu ederdik; ancak bunu nasıl yapabiliriz ki! Çabamız kısıtlı, meseleler ise çok yönlüdür. Şu ya da bu sebeple araştırmamızı sadece bir konu ile sınırlandıracağız. Bu konu ise "Sîbeveyh'in Kıraatlere karşı tutumu" dur. Eskiden "Bir şey bütünüyle elde edilemezse tamamen de terk edilmez" veya "Kolyenin boynunu kapatan kısmı sana yeter" demişlerdir. Açıklamaya geçelim:

Ana konu, Sîbeveyh'in Kur'an kıraatleri karşısındaki tutumu ve bununla bağlantılı olan diğer hususlardır ki konuyu şu başlıklar altında ele alabiliriz:

1- Sîbeveyh'in Kur'an kıraatlerine açıktan muhalefeti meselesi

2- Sîbeveyh'in Kur'an kıraatlerine gizli muhalefeti meselesi

3- Kur'an ayetlerinin nahiv kurallarına uymadığı zaman ayetleri tevil etmesi

4- *el-Kitab*'ın Kitaba muvafakatı meselesi. Tabi burada kastedilen Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ının yüce Allahın kitabına muvafakatıdır.

Sîbeveyh'in Gramatik Düşünce Metotları

Benim izlenimlerime göre Sîbeveyh'in düşünme metotları aşağıdaki gibidir:

Sîbeveyh (Allah rahmet eylesin), terazinin bir kefesine nahiv kurallarını koymuş, diğer kefesine de Kur'an ayetlerini koymuştur. Ardından Basra dil ekolünün kurallarına uyan Kur'an ayetlerini hüsn-ü kabul ile almış ve bunları kitabında istişhad olarak kullanmıştır ki bu da az önce işaret ettiğimiz dördüncü meseledir. Basra nahiv kurallarına uymayan ayetlere gelince Sîbeveyh bu ayetler karşısında üç ayrı tutum sergilemiştir. Bu üç tutum şu şekildedir:

a-Bir kısım ayetleri Basra nahiv kuralları ile uyum arz etmesi için yorumlayıp takdir etmeyi¹ başarmıştır. Bu da yukarıda bahsi geçen üçüncü meseledir (Ayetleri te'vil ederek nahve uyarılma meselesi). Basra nahiv kuralları ile çelişen diğer bazı ayetleri ise te'vil ve takdire uyarlamaktan kaçınmıştır.

¹ Buradaki takdirden kasıt, bir ifadenin her ne kadar düşürülse de aslında var olduğunu ifade etmektir.

b- Nahve uydurma imkanı kalmadığı zaman Sîbeveyh, güçlü bir muhalefet tutumu sergileyerek bu ayetleri düşük değerli olmak, çirkinlik ve zayıflık ile suçlamıştır. Bunun tek sebebi ise, sanki nahiv kuralları Kur'an ayetlerinden daha mukaddesmiş gibi Basra nahiv kurallarına uymamasıdır.²

Bu güçlü muhalefetin Sîbeveyh'teki tezahürü her halükarda iki şekildedir:

Birinci tezahürü, gizli muhalefet şeklinde cereyan eder. Bu da, her ne kadar bazı ayetlere uygun düşen bütün özellikleri zikrederek çerçevesini tamamen çizse de bahsedilen ayetleri açıkça zikretmeden onlarla taban tabana çelişen gramer kuralları oluşturmasıdır. Tabi işler bu noktaya geldikten sonra ayetleri açıklaması veya imada bulunması arasında bir fark yoktur. İkinci tezahürü ise açıkça muhalefet etmesidir. Sîbeveyh, kontrolü iyice kaybettiği zaman bazı ayetleri açıkça zikreder ve bu ayetler ile asla yan yana gelemeyecek bazı sıfatları zikreder. Nitekim az sonra detayı gelecektir. Açık muhalefet ile gizli muhalefetin, aynı madalyonun iki yüzü olduğunu sen de fark etmişsinizdir. Basra ekolü ile uyuşmayıp da te'vil ve takdire uyduramadığı Kur'an kıraatlerine Sîbeveyh bu şekilde bir yaklaşım sergilemiştir. Her iki konu da, ana konu ile ilgili olan dört meselenin birinci ve ikinci kısmı olarak görülmektedir. Ana konu "Sîbeveyh'in Kıraatler karşısındaki tutumu" dur.

Sîbeveyh'in, Bazı Kıraatlere Muhalefet Etmesine Dair Birkaç Örnek

1-Açıkça Muhalefet Örnekleri³:

Yüce Allah Casiye suresinde " أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ سَوَاءٌ مَخْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ " (Yoksa kötülük işleyenler ölümlerinde ve sağlıklarında kendilerini, inanıp iyi ameller işleyen kimseler ile bir mi tutacağımızı sandılar? Ne kötü

² Bu makale, Ahmed Mekki el-Ensârî'nin yapmış olduğu *Sîbeveyh ve'l-Kıraât* isimli araştırmasından üretilmiştir. 1972 yılında Mısırda bu basılan bu araştırmanın tüm çabamıza rağmen ne kitap halindeki baskısına ne de dijital ortama aktarılmış formatına ulaşabildik. Bu nedenle metindeki bazı kelimelerin veya maddelerin bağlamını sağlıklı bir şekilde tahlil edemedik. Dolayısıyla "a" şikkindeki ikinci cümlelerin, ilk cümlelerin devamı mı yoksa Sîbeveyh'in kıraatler karşısındaki tutumunun üçüncüs maddesini mi teşkil ettiğini tam olarak tespit edemedik.

³ Tüm detaylar için *Sîbeveyh ve Kıraatler* kitabımızın 16. ve sonrasındaki sayılarına bakabilirsiniz. *Sîbeveyh ve Kıraatler*, Tevzi'u Dari'l-Mearif, Mısır 1972.

hüküm veriyorlar!)"⁴ buyurmaktadır. Bu ayetteki "سواء" kelimesi, hem iki üstün hem de iki ötre olarak okunabildiği halde Sîbeveyh, hoşuna giden merfu kıraati almaktadır. Daha sonra, senin de bildiğin gibi nasp okuyuş yedi kıraatten biri olmasına rağmen bu okuyuşa hücum ederek onu çirkinlik ve düşük değerli olmakla itham etmektedir.⁵ Yedi kıraat imamlarından Hafsa, Hamza ve Kisaî gibi birçok imam bu kelimeyi nasp okumuştur. Oysa nasp okuyuşa gramatik bir yön/çıkış yolu bulmak gayet kolay ve basittir. Örneğin hal yapabilirsin veya "نَجْعَلُهُمْ سِوَاءَ فِي الْمَحْيِ وَالْمَمَاتِ" (Ölümlerinde ve sağlıklarında bir tutacağımızı zannederler" anlamında "لِنَجْعَلَهُمْ" fiilinin ikinci mefulü yapabilirsin. Bunun yanında âlimlerin detaylıca zikrettiği irab vecihlerinden birini de uygulayabilirsin. Ne var ki bu vecihlerin hiçbiri Sîbeveyh'in ekolü ile uyuşmadığı için Sîbeveyh bu okuyuşları çirkinlik ve düşük değerli olmakla nitelemiştir.

Sîbeveyh'in çirkinlik ve düşük değerli olmakla itham ettiği ayetlerle uyum arz eden bir diğer ayet ise "سِوَاءَ الْعَاكِفِ فِيهِ وَالْبَادِ" (Yerli ve taşralardan gelenler için eşit olarak)⁶ ayetidir ve buradaki kıraat de yine yedi kıraatten biridir. Ancak Sîbeveyh, bizzat Basra nahiv kuralları ile çeliştiği zaman ne yedi kıraati ne de diğer Kur'an kıraatlerini dikkate alır.

Sîbeveyh'in hem zayıflık hem de çirkinlikle vasıfladığı başka Kur'an kıraatleri örnekleri de vardır.⁷ Buna örnek "ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ" (Sonra iyilik edenlere nimetimizi tamamlamak maksadıyla Musa'ya da Kitâb'ı verdik)⁸ ayetidir. Ayetteki "أحسن" lafzı, mahzûf mübtedanın haberi olarak ötre hareke ile de okunmuştur. Takdiri ise "تَمَامًا عَلَى" şeklindedir. Bu gibi okuyuşlar caizdir ve uygun görülmüştür. Sîbeveyh ve onun dil felsefesini benimseyen Basralı veya basralılaştırmış kişilerin haricinde hiç kimse bu konuda bir problem görmemektedir. Bu okuyuşa hücum ederek onu zayıflık, çirkinlik ve şaz olmakla itham edenler de işte onlardır. İçlerinden biraz itidalli olanlar ise bu okuyuşu az ve

⁴ Casiye, 45/2.

⁵ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, c.1, s.233, Bulak Mısır.

⁶ Hac, 22/25.

⁷ *el-Kitâb*, c.1, s.270.

⁸ En'am, 6/154.

nadir olmakla nitelendirmişlerdir.⁹ Daha fazla örnek istiyorsan “Sîbeveyh ve Kıraatler” isimli kitaba bakarak orada Sîbeveyh’in bazı ayetlere nasıl açıkça muhalefet ettiğini görebilirsin.¹⁰

Sîbeveyh’in (gramer açısından) muhalefet ettiği yerlerden biri de yüce Allahın şu ayetidir: “وَقَالُوا يَا صَالِحُ ائْتِنَّا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ” (Ey Salih! Eğer sen peygamberlerden isen, haydi bizi tehdit ettiğin azabı getir, dediler)¹¹. Ayetteki “ائتنا” kelimesi Ebu Amr b. el-A’la kıraatında ibdal ile okunmaktadır -İbdal ile okunması demek, “ائتنا” kelimesindeki hemzenin “yâ” harfine dönüşmesidir-. Sîbeveyh’e göre bu kelimedeki hemzeden önceki harfin harekesi ötre olduğu için hemzenin “vâv” harfine dönüşmesi gerekirdi. Basra nahiv kurallarına uygun olarak okunmayınca da zayıflıkla itham etmiştir.-Allah onu bağışlasın-

2-Gizli muhalefet ettiğine dair örnekler¹²:

a-Allahu Teala Yasin suresinde “إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ” (Bir şey yaratmak istediği zaman Onun yaptığı «Ol» demekten ibarettir. Hemen oluverir)¹³ buyurmaktadır. Yedi kıraat imamlarından Kisâî ve İbn-i Amir gibi iki büyük kıraat âlimi, bu ayetteki muzari fiil olan “يكون” kelimesini “Nûn” harfinin üstünüyle okumuştur. –Bu iki âlim, Nahl suresindeki diğer ayette de¹⁴ bu harfi nasp okumuştur- Ayn zamanda İbn-i Amir, sadece iki yer hariç Kur’an’da bu harfin geçtiği diğer bütün yerleri nasp ile okumuştur. Nasp okunan bu kadar çok Kur’an ayetleri olmasına ve Kisâî ile İbn-i Amir gibi iki âlimin kıraatına bu kadar güvenilmesine rağmen gel gelelim ki Sîbeveyh (r.a.) nasp kıraatını zayıf bulmuştur.¹⁵ Bunun tek sebebi ise kural üretme fabrikasında bizzat kendilerinin üretmiş oldukları Basra nahiv kuralına uymamasıdır. Tabi onlara göre bu kuralın özeti şudur: “Fiil-i Muzari, [fâ] harfinden sonra nasp olmaz; ancak cevap cümlesi olduğu zaman nasp olabilir.” İşte, sapasağlam Kur’an kıraatlerinden daha fazla kutsallık atfettikleri hatalı kural budur. Ne

⁹ Bu konuda ism-i imam Malik *Elfiye*’sin mevsul konusundaki şerhlerine bakabilirsin “وبعضهم أعرب مطلقا” ve “يختزل أن فالحذف نزر وأبوا = إن يستطل وصل وإن لم يستطل” ve “وفي ذا الحذف أيا غير أي يقتفي” beyitlerinin şerhine bakabilirsin.

¹⁰ s.25 ve sonrası.

¹¹ A’râf, 7/77.

¹² Tüm bunların ayrıntısı için *Sîbeveyh ve Kıraatler* kitabının 16. ve sonrasındaki sayfalarına bakabilirsin.

¹³ Yasin, 36/82.

¹⁴ Nahl, 16/40.

¹⁵ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, c.1, s.423.

olurdu sanki bu kuralı temelinden yıksalardı ya da en azından farklı yedi kıraat ile denk tutup Kur'an ayetlerine de şamil olacak şekilde kuralın kapsamını genişletselerdi! Veya her ne kadar merfu kıraati çok olsa da merfu okuyuşa cevaz verdikleri gibi nasp kıraatine de – zayıf demeden-cevaz verselerdi!

Üstadımız Sîbeveyh (Allah ona rahmet eylesin) bunu yapsaydı da Kur'an'ın en yüce Kıraatları olan yedi kıraat ile çatışan nahiv kuralları koyma zorluğundan kendini uzak tutsaydı ne olurdu sanki! Keşke yapsaydı; ama ne yazık ki o bunu yapmadı.

b-Yüce Allahın “يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ” (Ey Peygamber! Allahın sana helal kıldığı şeyleri sen ne diye kendine haram kılıyorsun?)¹⁶ ve “أُولَئِكَ هُم خَيْرُ الْبَرِيَّةِ” (işte onlar, yaratılanların en hayırlısıdır)¹⁷ ayetleri de gizli muhalefet ettiği yerlerden biridir.¹⁸

Yedi kıraat imamından biri olan Nâfi, her iki kelimedede de hemzenin tahkikiyle “النَّبِيُّ” ve “الْبَرِيَّةِ” şeklinde okumaktadır. İbn-i Mücahid, kendisine göre Nâfi'nin kıraati en güvenilir kıraatlerden biri olması hasebiyle yedi kıraati de onunla başlatmıştır. Çünkü Nâfi, yetmiş tabiinden kıraat dersi almıştır. Ne var ki Sîbeveyh (Allah ona rahmet eylesin), tüm bunlara hiç aldırmış etmemekte ve bu kıraati az bulunmak ve düşük değerli olmakla nitelemektedir.¹⁹

Hemzenin tahkiki ve tahfifinin her ikisi de fasih Arap lehçelerinde vardır. Hatta hemzenin tahkik ile okunması, tahfif ile okunmasından daha esastır. Bu konuda Üstad Radiyyuddin şöyle demektedir: Diğer harflerde olduğu gibi hemzenin de tahkik ile okunması asıldır. Tahfif ile okunması ise güzel görülmüştür.²⁰

Öyle ya da böyle okunması bir tarafa sadece Kur'an bile bütün lehçelere dair sağlam bir delildir. Kıraatler ise uyulması gereken bir yoldur (سنة متبعة). Eğer böyle olmasaydı Kureyş, hemzeyi vurgulu tonda okuyup da kelimeyi tahkikli okumak için kendini zorlamazdı. Bunun delili ise İmam Ali (k.v.)'nin şu sözüdür: Kur'an, kureyş lehçesi ile nazil olmuştur. Hâlbuki onlar hemzeyi vurgulu tonda okuyan bir kavim değillerdi. Şayet Cebrail

¹⁶ Tahrim, 66/1.

¹⁷ Beyyine, 98/7.

¹⁸ *Sîbeveyh ve Kıraatler* isimli kitabımızın 70. ve sonrası sayfalarına bakabilirsiniz.

¹⁹ *el-Kitab*, c.2, s.163-170.

²⁰ Radiyyuddin el-İstirabâzi, *Şerhu Şafiyeti ibn-i Hacib*, c,3, s.32.

(a.s.), Hz. Peygambere hemze ile indirmeseydi biz de hemze ile okumazdık.²¹ Bir taraftan kendi lehçesine muhalefet ettiği halde vahyin nüzulünün hemze ile okunarak gerçekleştiğini kabul edip buna boyun eğen İmam Ali'ye bir bakın; diğer taraftan bu okuyuşun Arap lehçelerinde varid olduğunu ve kıraatlerin uyulması gereken sünnet olduğunu kesinkes bilmesine rağmen Sîbeveyh'in bu kıraati düşük değerli olmakla nitelemesine bir bakın. Birincisi budur; diğeri de zaten geçmişti. Bunlara ilaveten Sîbeveyh'in gizli muhalefet ettiği daha birçok ayet var ki ben sözü burada fazla uzatmayacağım.²²

Bütün kıraat âlimlerine göre meşhur olan "Bezzi'nin tâ"ları da²³ Sîbeveyh'in muhalefet ettiği yerlerden biridir. Bunlar Kur'an-ı Kerimde toplam otuz bir yerde geçmektedir. Sîbeveyh, bu kıraatlerin hepsinin güvenilir yedi kıraatten biri olduğunu bilmesine rağmen bunların bir kısmına itiraz edip kesinlikle caiz görmemiştir.²⁴

3- Sîbeveyh'in Ayetleri Tevil Ettiğine Dair Örnekler²⁵

a- Yüce Allah Nur suresinde "الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ" (Zina eden erkek ve kadından her birerine yüz değnek vurun)²⁶ buyurmaktadır. Ayetin ilk anda akla gelen irabı, "الزَّانِيَةُ" kelimesinin mübteda, "فاجلدوا" cümlesinin ise onun haberi olmasıdır. Keza Müberred, Zeccâc, Zemahşeri ve Ebu Zekeriya el-Ferrâ gibi bazı seçkin âlimler de aynı şeyi söylemektedir. Ne var ki Sîbeveyh (rahimehullah), koymuş olduğu nahiv kuralları kendini iyice köşeye sıkıştırınca zorlama bir yoruma mecbur kalmış ve şöyle demiştir: Mübteda olan "الزَّانِيَةُ" lafzının haberi hafzedilmiştir. Takdiri ise ya "فيما يتلى عليكم الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي" şeklinde; ya da "فيما يتلى عليكم حكم الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي" şeklindedir. "فاجلدوا" lafzını ise yeni bir cümle olarak kabul etmiştir. Çünkü Sîbeveyh'e göre bu kelimenin, sadece Basra nahiv kurallarına uymaması sebebiyle haber olması uygun değildir.

²¹ el-İstirabâzi, a.g.e., c,3, s.32.

²² Detaylar için *Sîbeveyh ve Kıraatler* kitabımızın 40. Sayfasından itibaren bakabilirsiniz.

²³Bezzî kıraatında, fiil-i muzari'nin evvelindeki "tâ" ile başka bir "tâ" harfi bir araya gelince iki harf birbirine idğam edilerek okunur. Örneğin "وَلَا تَيْمَمُوا الْخَبِيثَ" ayetinde "لا" harfi meddi lazım olarak uzatılır ve "tâ" harfi şedde ile okunur.

²⁴ Bkz. *Sîbeveyh ve Kıraatler*, s.53.

²⁵ Bkz. *Sîbeveyh ve Kıraatler*, s.170.

²⁶ Nur, 24/2.

Sıbeveyh'in koymuş olduğu dil kuralının kendisini nasıl bağlayıp da Arap dilinin esnek yapısına uygun olduğu gibi fitrata da uygun olan irabı reddetmesine bir bakın! Oysa büyük nahiv ekollerinin seçkin âlimlerinin cevaz verdiği gibi kendisi de bu irabı kabul etseydi ne olurdu sanki? Eksik olan kuralı, diğer haberleri kapsadığı gibi bu haberi de kapsayacak şekilde çerçevesini biraz genişletseydi kendisine veya Arap diline ne zararı olurdu sanki? Oysa bunu yapmış olsaydı, bu gibi zorlama yorumlardan ve Arapçanın zevki selimini bozan bu gibi takdirlerden hem kendisini rahatlatırdı hem de kendisinden sonraki insanları kurtarırdı. Ama nerde! Bu ayet gibi birçok Kur'an ayetlerine²⁷ ve fasih Arap şiirine²⁸ ne kadar muhalif olursa olsun bu kutsal nahiv kaidelerine dokunmak nerde!

b- Zorlama yorumlardan biri de yüce Allahın "إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ" (Gök yarıldığı zaman)²⁹ ve "وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ" (Ve eğer müşriklerden biri senden aman dilerse)³⁰ ayetleridir. Eğer irab konusunda gerçekten sağduyulu yaklaşarak dilbilimsel hassasiyetle hareketle edersen "السَّمَاءُ" kelimesini mübteda, sonrasını ise haber olarak irablarsın. Keza diğer ayette de durum aynıdır. Birçok seçkim âlim de bu şekilde söylemiştir.³¹ Gel gelelim ki Sıbeveyh (Allah ona rahmet eylesin) fitraten güzel olan bu irabı reddedip teville ve takdire başvurmaktadır. Günümüze kadar gelen diğer Basralılar ve Basralı gibi düşünenler de modern dönemde onun peşinden giderek şöyle demektedirler: "السَّمَاءُ" kelimesi, "انشَقَّتْ" olarak takdir edilen mahzup bir fiilin failidir. Aynı şekilde "أَحَدٌ" kelimesi de "استَجَارَكَ" takdirindeki mahzup bir fiilin failidir. Bütün bunlara binaen her iki ayetin takdiri de "إِذَا انشَقَّتْ السَّمَاءُ انشَقَّتْ" ve "وَإِنْ اسْتَجَارَكَ أَحَدٌ اسْتَجَارَكَ" şeklinde olur.

Ayetleri güzelliğinden ve akılcılığından çıkarıp da Kur'anın yüce üslubunu karmaşık hale getiren bu zorlama yoruma karşı bir eleştiride bulunmaya büyük olasılıkla hiç birimiz gerek bile duymuyoruzdur.

²⁷ Örneğin "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا" (Maide, 5/38) ve "وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ فَادُوهُمَا" (Nisa, 4/16) ayetleri bunlardan bazılarıdır.

²⁸ "وقائلة خولان فانكح فئاتهم ... وأكرومة الحيين خلو كما هيا" gibi.

²⁹ İnşikak, 84/1.

³⁰ Tevbe, 9/6.

³¹ Ahfeş, Ebu Zekeriya el-Ferrâ ve genel olarak Kufeliler bunu söylemektedirler.

Tevil konusunun, Kur'an kıraatleri ile nahiv kurallarının çeliştiği durumlarda söz konusu olduğu görülmektedir. Ancak Sîbeveyh, ayetlerin adeta boynunu kıvrarak Basra nahiv kurallarına uydurmaya çalışmaktadır. Tevil edilemeyen konularda ise daha önce de geçtiği üzere açıktan veya gizli muhalefet tutumu sergilemektedir. Sonuçta bu örneklerin hepsi, senin de gördüğün gibi nahiv kurallarıyla çelişen konulara dâhildir.

Şimdi ise konuyu kısaca toparlama zamanı gelmiştir. “el-Kitab’ın Kur’an’a Muvâfakatı” olan dördüncü bölüm için örnek vermeye bile ihtiyaç duymuyoruz. Çünkü Sîbeveyh’in kitabında zikrettiği ayetlerin birçoğu³² bu kabildendir. Dolayısıyla dördüncü meseleyi araştırmaya veya incelemeye hiç gerek yoktur. Bazı seçilmiş örnekleri görmek isteyenler, *Sîbeveyh ve Kıraatler* isimli kitabın dördüncü bölümüne bakabilirler.³³

Sîbeveyh’in Kendisinden Sonrakilere Etkisi

Dilcilerin, Sîbeveyh’in kitabından etkilenerek (adım adım) onun peşinden gitmeleri normaldir; tabi ki rabbinin merhamet ettiği kişiler hariç ki bunlar da çok azdır. Elbette bizim bu dilcilere söylemeyi bir süredir ertelediğimiz uzunca sözlerimiz vardır; ancak biz burada sadece yedi sağlam kıraat hakkında Sîbeveyh’i de geçtikleri “açık artırmaya” kısaca değiniyoruz.³⁴ Bu kıraat ise, Nisa suresinde bulunan “وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ” (Adını kullanarak birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah’tan ve akrabalık haklarına riayetsizlikten de sakının!)³⁵ayetindeki “الارحام” kelimesini Hamza’nın cer okumasıdır. Sözüünü ettiğimiz dilciler bu kıraati çirkin, zayıf, bozuk ve hatalı olarak vasıflamışlardır. Bundan daha da ötesi, bu okuyuşu kesinlikle haram saymışlardır. Bu sebeple Müberred “arkasında namaz kıldığım imam eğer bu kıraat ile okumuş olsa namazımı bozar, pabuçlarımı alır ve giderdim” demiştir. Tek sebebi ise noksan olan nahiv kurallarına uymamasıdır. Oysa İmam İbn-i Malik el-Ceyyanî gibi müttaki, ihlaslı ve akıselim sahibi bir âlimin yaptığı gibi bu kuralları doğru düzgün oluştursalardı ne olurdu sanki! İmam malik *Elfiye* isimli meşhur eserinde şöyle demiştir:

³² Bazı araştırmacılar bunları teker teker saymış ve sayısını 373’e çıkarmıştır. Bu ayetler, “Sîbeveyh ve Kıraatler” isimli kitabımızda ele aldığımız dört meselenin tamamını oluşturmaktadır.

³³Sîbeveyh ve Kıraatler, s.181; el-Kitâb, c.1, s.37,46.

³⁴ Detaylar için *ed-Difâ’ ani’l-Kur’an* isimli kitabımıza bakınız. Tevzi’u Dâri’l-Meârif, Mısır.

³⁵ Nisa, 4/1.

وعود خافضٍ لدى عطفٍ على ... ضمير خفض لازماً قد جعلاً

وليس عندي لازماً إذ قد أتى ... في النظم والنثر الصحيح مثبِّتاً

(Cer eden bir zamir üzerine atfedildiği zaman cer harfinin tekrarlanması lazımdır! Araplar böyle yaptılar. Ancak sahîh ve sağlam bir nazımda veya düz yazıda gelirse bana göre gerekmez)³⁶

Hay ömrüne bereket ey İbn Malik... Allah sana ömürler versin ey koca imam... Sen çok yaşa ey Kur'an-ı Kerim'e ve onun sağlam yedi kıraatine sahip çıkan büyük dilci...

Ben, Sîbeveyh'i din ve ahlak konusunda suçlamadığım gibi onun gibi düşünen dilcileri de suçlamıyorum. Çünkü Sîbeveyh, öyle ya da böyle büyük bir şahsiyettir. Ben sadece onun mezhebî taassubunu ve Basra nahiv kurallarına bu denli sımsıkı sarılmasını eleştiriyorum. Hem kendisine hem de kendisi dışındaki ilk dilcilere yakışan, bitmez tükenmez bir pınarları ve ilk kaynakları olan Kur'anı her yorumda esas almalarıdır. Bu sebeple bizim bu canhıraş çağrımız, Kur'an'ın gramerini ortaya koyma hususunda kesin adımlar atmaya yöneliktir. Kur'an gramerine yönelik çağrımı tekrarlıyorum ve üzerine basa basa söylüyorum.

Güzel Gramerimizi Yeniden Şekillendirmek İçin Bir Çağrı ve Umut

"Arap grameri en güzel ve zevkli ilimlerden biridir" dediğim zaman umarım alanım hakkında fanatiklik yapmış olmam. Ama dilde ufak tefek defolar elbette olabilir. Keşke sonradan arız olan ve dilin lezzetli, şahane ve keyifli sofralarına davetsiz gelen bu ufak tefek defolardan da nahvi tamamen kurtarabilsek. Bu defolar, dilbilgisinin sürekli ve her zaman mantığa dayalı olduğuna dair boğucu felsefi düşüncenin izlerinde görülür. Böyle düşünen dilciler, dilin her zaman akli çıkarımlara tabi olmayan; aksine dilin bazen akli çıkarımlarla uyumlu, bazen de çelişebilen kendine özgü bir mantığı olan toplumsal bir olgu olduğunu unuttular veya unutmuş gibi yaptılar.

Bu nedenle, her ne kadar bize zor gelse de -ki kolektif olarak bu gibi kısmi reformlar bize asla zor gelmez- Arapça grameri için çok acil radikal bir reforma ihtiyaç vardır. Bu

³⁶ el-Ceyyâni, Muhammed b. Abdullah İbn-i Malik et-Tâî, *Elfiye*, Dâru't-Teâvün, s.48.

reform, gramerin elini kolunu bağlayan tüm felsefi kusurlardan onu arındırmaya başlamak suretiyle “sıfırlama ve seçme” hareketinde ete kemiğe bürünür. Daha sonra bu seçme hareketini uygulayarak akademisyenler ve öğrenciler için en kolay görüşü seçeriz. Tabi bu kolaylaştırma işleminin, herhangi bir şahsa veya ekole bağlı kalmadan eski dilcilerin ifadeleri arasından görüşleri seçme hususunda orijinal bir temele dayanması şarttır. Böylece reformlara yönelik bir işaret fişegi atmış oluruz.

Reform konusunda konuşacak daha çok sözümüz vardır; ancak burada belirtmemiz gereken bazı önerilerimiz de bulunmaktadır.

Bu araştırmanın amaçladığı bazı öneriler aşağıda sıralanmıştır:

1-Kutsallığın, gramer kurallarında değil de Kur’an’ın ayetlerinde olduğunu gerçek anlamda kabullenmek. Elbette bu kabullenmenin bir takım sonuçları olacaktır.

2- Elde mevcut olan delillere göre nahiv kurallarının düzenlenmesi

3- Şayet toptan radikal bir reform mümkün değilse o zaman kısmi reform yapılması

4- Kur’anın gramer yapısını ortaya koyarak bunun bütün Arap ve İslam ülkelerinde yaygınlaşmasını sağlamak için el birliği yapmak ve elde mevcut olan her türlü ilmi, dini ve sosyal araçları bu konuda kullanmak.

Bu araçlar ise aşağıda açıklanmıştır:

a-Çeşitli dil konseyleri

b-Arap ve İslami araştırmalarla ilgilenen üniversite ve yüksek enstitüler

c- İlgi ve alakaları nedeniyle Arap ülkelerindeki üniversiteler

d- İslami konferanslarda ve etkin olan İslami merkezler

e-Türü ve etkinliği fark etmeksizin medya

f- Ve son olarak, eğitimin çeşitli aşamalarında bu gramerin kabullenilmesi için inançlı İslami hükümetlerin desteği gerekir. Böyle olursa bu kurallar, varlık sahasına çıktığı

andan itibaren hayatta kalabilir ve ölümsüzleşir. Aksi takdirde, sanki bir vadideki herhangi bir çığlık ya da küllerin içindeki bir nefesmiş gibi kâğıt üzerinde mürekkep olarak kalır ve yaşamın cilveleri arasında kaybolur gider. Ben üstüme düşeni yaptığım ve uyarıda bulunduğum için durum ne olursa olsun sonuçlarına razıyım. Hala bağırıyorum ve haykırıyorum... Tebliğ edebildim mi? Allahım sen şahit ol!

Tüm bunlardan sonra kendisine haksızlık yaptığım veya onu suçladığım konusunda benimle büyük âlim Sîbeveyh arasında sizlerin karar vermesini istiyorum. Ben, ne onu suçladığımı ne de ona haksızlık yaptığımı düşünüyorum. Bu tamamen metodolojik bir araştırmanın sonucudur. Biz onu gördüklerimiz ve bizzat kendi kitabından çıkardıklarımızla yargıladık. Ayrıca onun bizzat hazırlamış olduğu yükleri de taşıdık. -şayet çalışkan araştırmacıların yüklerinden herhangi bir şey taşımamız caizse tabi-

Eskiden bir Arap atasözünde “Tulumu bağlayan sensin, şişiren de sensin” (Kendin ettin kendin buldun)³⁷ derlerdi. Ancak, nahivcilerin imamı olan Büyük Sîbeveyh’e dil uzatmak ya da az veya çok onun itibarını düşürmek gibi bir hedefim asla yoktur. Tam tersine benim yapmak istediğim –değerli ve zeki bir meslektaşımızın da dediği gibi- onu zındıklık veya dinsizlik şüphesinden uzaklaştırıp güzel bir şekilde savunmak, aynı zamanda itirazlara konu olan bu durumun büyük oranda onun mezhep taassubundan kaynaklandığına ve kurallara olan aşırı bağlılığından ileri gelen dil bilgisel bir eğilim olduğuna bağlamaktır. Benim esas amacım, Arap gramerindeki bozulmalara geçit veren bazı gediklerin bulunduğuna dikkat çekmek, ardından bu gedikleri kapatıp imkân nispetinde reform yapmaya çalışmaktır. Bu reformdan bazı şeylerin başarılacağını ve eski bir şairin “Zamanın bozduklarını Attar düzeltebilir mi?” sözünü söyleyip durmayacağımızı umuyoruz.

³⁷ Bu atasözünün orijinali “يداك أوكنا وفوك نفخ” şeklindedir ve kendi fiilinin cezasını çeken kişiler için kullanılır. Hikâye’ye göre birkaç arkadaş bir denizin körfezinden karşıya geçmek zorunda kalırlar. Bunun için su tulumlarını şişirerek karşıya geçmeye çalışırlar. Ancak içlerinden biri tulumu hem iyi şişirmemiş hem de bağını sıkı bağlamamıştır. Suyun içindeyken tulumun bağı çözülüp içindeki hava tamamen boşalınca boğulmak üzereyken “helak oldum, boğuldum” diye bağırmıştır. Arkadaşları ise “kendin bağladın, kendin şişirdin” demişlerdir. Bu andan itibaren kendi yaptıklarının cezasını çeken kişiler için bu klişe cümle kullanılır olmuştur.

Şimdi ise yüzlerce yıl sonra; bin yıl veya daha uzun bir süre sonra dünya Sîbeveyh için İran'da bir festival düzenleyerek onu onurlandırmayı düşünüyor. Eğer onu gerçekten onurlandırmak istiyorsak onun ölümsüz kitabını incelemeli, onunla ilgili ciddi, bilinçli, olgun ve derin araştırmalar yapmalı; ardından ihtiva ettiği saklı hazineleri ondan çıkarmalıyız. Daha sonra ona modern araştırma yöntemleri ışığında bakmalı, onun karşısında bir hasım gibi değil de bir akademisyen tutumu sergilemeliyiz. Sizin de bildiğiniz gibi her iki tutum arasında büyük fark vardır. Koskoca Sîbeveyh'i onurlandırmak, onun eşsiz kitabındaki değerli bilgilerden istifade etmek işte böyle olur. Bunlar ise, ancak *el-Kitab'*ın derinden çalışılması ile gerçekleşir.

Günümüzdeki birçok araştırmacı ise *el-Kitab'*dan çok çekiniyor ve neredeyse ona hiç yaklaşmıyor. Bu sebeple birçok modern üniversitede ihmal edilmiş veya yok denecek kadar az çalışılmıştır. Eski dönemlerde, mağrip ve Endülüs'teki eski âlimlerin metodu üzere ezberlemek ve ezberden okumak da dâhil kendi özel metotlarıyla ona değer veriyorlardı. En önde gelen kişi de Hamdun en-Nahvi (ö.200)'dir. Onun hakkında Sîbeveyh'in *el-Kitab'*ını baştan sona veya denildiğine göre A'dan Z'ye ezberleyen ilk kişinin kendisi olduğunu söylemişlerdir. Her ne kadar bizler başka bir çerçeveden olaya baksak da yaptığı bu işten dolayı onu tebrik ederiz. Ancak biz, bazı bilge kişilerin de dediği gibi bu zor işin, *el-Kitab'*ın nüshalarına bir nüsha daha katmasından, dolayısıyla da Hamdun'un yürüyen *el-Kitab* olmasından başka gramere yeni bir şey katmadığını düşünüyoruz.

Sonuç olarak tekrar söyleyeyim ki bizler Sîbeveyh'i gereği gibi takdir ediyoruz; ancak onu hiçbir şekilde kutsamıyoruz. Çünkü kutlamak ile kutsamak arasında çok büyük fark vardır.

KAYNAKLAR

1-Kur'an-Kerim

2-Ahmed Mekkî el-Ensârî, *Sîbeveyh ve'l-Kıraât*, Daru'l-Meârif, Mısır 1972.

----- *ed-Difâ' ani'l-Kur'an*, Daru'l-Meârif, Mısır, t.y.

3- el-Ceyyâni, Muhammed b. Abdullah İbn-i Malik et-Tâî, *Elfiye*, Dâru't-Teâvün,

4- Radiyyuddin el-İstirabâzi, *Şerhu Şâfiyeti İbn-i Hacib*, tahk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye Beyrut 1975.

5-Sîbeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber, *el-Kitâb*, Bulak, Mısır 1317.

kalemname

10

Temmuz-Aralık 2020

Kırıkkale Üniversitesi
İslâmi İlimler
Fakültesi Dergisi

Kırıkkale University The
Journal of Faculty of
Islamic Sciences

