



# marifetname

CİLT 8 • SAYI: 1 • 2021





Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

CİLT 8 • SAYI: 1 • 2021

**SIIRT ÜNİVERSİTESİ İLAHIYAT FAKÜLTESİ ADINA  
SAHİBİ/ OWNER**

On behalf of Siirt University, Faculty of Theology  
Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ  
Siirt University Faculty of Theology, Siirt, Turkey

**EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF**

Doç. Dr. Necati SÜMER  
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Turkey

**YAZIM VE DİL EDİTÖRÜ / SPELLING AND LANGUAGE EDITOR**

Arş. Gör. Sümeyye Yıldız  
Siirt University Theology Faculty, Turkey

**ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS**

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Aktaş  
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Yakup Özkan  
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Turkey

Arş. Gör. Eminenur Beyazkılınç  
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Turkey

Arş. Gör. Selçuk Gezgin  
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Turkey

Arş. Gör. Sultan Koçak  
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Turkey

**YAYIN VEYA DANIŞMA KURULU**

Prof. Dr. Abdurrahman Acar  
Dicle University Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Abdullah Kahraman  
Marmara University Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Adnan Demircan  
İstanbul University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Asım Yapıcı  
Social Sciences University of Ankara Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Çağfer Karadaş  
Uludağ University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Caner Taslaman

Yıldız Teknik University Faculty of Philosophy, Turkey

Prof. Dr. Gassan Mortada

Siirt University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. İbrahim Çapak

Bingöl University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Kasım Turhan

Afyon Kocatepe University Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Mahmut Çınar

Gaziantep University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez

İstanbul University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Sahip Beroje

Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Seyit Avcı

Selçuk University Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Süleyman Dönmez

Akdeniz University, Faculty of Literature, Turkey

Prof. Dr. Şinasi Gündüz

İstanbul University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Abdullah Ünalın

Siirt University, Faculty of Theology, Turkey

Doç. Dr. Adnan Memduhoğlu

Siirt University, Faculty of Theology, Turkey

Doç. Dr. Fadıl Ayğın

Siirt University, Faculty of Theology, Turkey

Doç. Dr. Ramazan Akkır

Tekirdağ University, Faculty of Theology, Turkey

### **HAKEM KURULU / REFEREE BOARD**

Marifetname, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemini kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayınlanmamaktadır. / Marifetname uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.  
ISSN 2757-752X

Grafik Tasarım: TAVOOS






























Baskı: Ayrıntı Basımevi Ankara

Baskı Tarihi: Haziran 2021

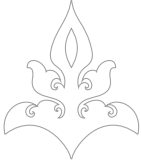
Adres: Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kezer Yerleşkesi SİİRT

Tel: 0484. 254 2081

eposta: sifdergisi@gmail.com





## İÇİNDEKİLER

9

EDİTÖRDEN

### **ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES**

13-40

Neo-Racism in the Age of Populism: The Immigrant Crisis in Europe

Popülizm Çağında Neo-İrkçılık: Avrupa'da Göçmen Krizi

**Mehmet ANIK**

41-63

Kudüs'te İlk Cuma: 2 Ekim 1187

First Friday in Jerusalem: 2<sup>th</sup> October 1187

**Nadir KARAKUŞ**

65-87

Endülüs Çökerken Musibetlerin Mürekkebiyle Saadetin Fikhını Yazan Bir Müellif: İbn Âsım ve Cennetü'r-Ridâ Adlı Eseri

An Author Who Writes the Fiqh of Happiness with the Ink of Calamities While Andalusia Collapse: Ibn Asim and Jannah al-Ridâ

**Adnan ARSLAN**

89-114

İbn Sînâ Mantığında Kavram

The Concept in Ibn Sina's Logic

**Yakup ÖZKAN**

- 115-140 Bir Hurafe Olarak Hulûl Kavramı  
The Concept of Incarnation as a Superstition  
**Yusuf OKŞAR**
- 141-168 Kur'ân-ı Kerim Tilâvetinin Keyfiyeti (Mollâ Halîl Es-Si'irdî Örneğinde)  
The State of the Quran Recitation in the Sample of (Mollâ Halîl es-Si'irdî)  
**Mehmet Zülfi CENNET**
- 169-204 Zorunlu Uzaktan Eğitim:  
Covid-19 Pandemisi Sürecinde İlahiyat Öğrencilerinin Uzaktan Eğitime Yönelik Görüşleri  
Compulsory Distance Education: The Opinions of Theology Faculty Students Intended for on Distance Education in the (Covid-19) Process  
**İlyas ERPAY**
- 205-224 İslam Hukuku ve Siyasî Adalet İlişkisine Betimsel Bir Bakış  
A Descriptive Perspective on the Relationship between Islamic Law  
**Sema ÇAKIR**
- 225-245 Indications of the Cultural Heritage Inspiration in Nasr Sem'an's Experience of Poetry  
Nasr Sem'an'ın Şiir Deneyiminde Kültürel İlhamın Yansımaları  
**Hafel ALYOUNES**
- 247-276 Eş'arîlerin Maniheist Teoloji ve Kozmoloji Tenkitleri  
The Ash'ârîs' Criticisms of Manichaeon Theology and Cosmology  
**Yakup HAFIZOĞLU**



- 277-311 İsmâil Rûsûhî-yi Ankaravî'nin Mesnevî Şerhi'nin Altıncı Cildinde Kullandığı Kaynaklar ve Folklorik-Kültürel Unsurlar  
The Sources Used by Ismail Rusuhi Ankaravi in the Sixth Volume of Masnawi Commentary and Folcloric-Cultural Elements  
**Özlem GÜNGÖR**
- 313-338 Zahid El-Kevserî'nin "Kadının Örtünmesi" İsimli Makalesinin Hanefî Fıkhdındaki Yeri  
The Place of Zahid Al-Kawthari's Article Entitled "The Hijab of Woman" in Hanafi Fiqh  
**Hatice AKYÜZOĞLU**
- 339-367 Ehl-i Sünnet'in Kozmoloji Anlayışının Oluşumunda Eş'arî'nin Etkisi  
The Effect of Ash'arî in the Formation of Ahl al-Sunnah's Understanding of Cosmology  
**Veysel ELİŞ**
- 369-392 Aile Eğitiminde Etik Okuryazarlık  
Ethical Literacy in Family Education  
**Burcu GEZER ŞEN**  
**Yelda SEVİM**
- KİTAP TANITIMI / BOOK REVIEW**
- 393-399 Son Hurafe Deizm  
**Selçuk GEZGİN**



## EDİTÖRDEN..

Merhaba, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi adını marifetname olarak değiştirdi. Ayrıca yeni bir kapak ve mizanpaj edildi. Böylece 2021 yılında yeni bir ad, yeni bir yüz ve yeni bir heyecanla karşınıza çıktı. Ulusal ve Uluslararası birçok veri tabanında taranan dergimiz, her yıl üzerine yeni bir şey koyarak bilimsel alanda yetkinliğini giderek arttırmaktadır.

Dergimiz, daha önceki sayılarda olduğu gibi 2021 yılı 8. cilt 1. sayıda da birbirinden farklı ve güçlü çalışmalarla doludur. Bu çerçevede ilk çalışma Mehmet Anık'a aittir. "Neo-Racism in the Age of Populism: The Immigrant Crisis in Europe" adlı İngilizce yazılmış olan makale, Avrupa'da göçmen krizini ele almaktadır. İkinci makalenin yazarı Nadir Karakuş'tur. Yazar, "Kudüs'te İlk Cuma: 2 Ekim 1187" adlı çalışmasıyla İslam tarihinde Kudüs'te kılınan ilk Cuma üzerinde durmaktadır.

Bu sayının diğer bir yazarı Adnan Arslan'dır. "Endülüs Çökerken Muşibetlerin Mürekkebiyle Saadetin Fıkhını Yazan Bir Müellif: İbn Âsım ve Cennetür-Ridâ Adlı Eseri" adlı makalesinde Arslan, Endülüs'ün çöküş zamanlarında yaşayan bir müellifin hayatına ve çalışmasına odaklanmaktadır. Bir diğer makale de Yakup Özkan'a aittir. Yazar, "İbn Sinâ Mantığında Kavram" adlı çalışmasında İslam filozofunun kavramı nasıl anladığı meselesini irdelemektedir. Yusuf Okşar ise bu sayının başka bir yazarıdır. Okşar, "Bir Hurafe Olarak Hulûl Kavramı" adlı makalesinde Hulûl kavramını tartışmaktadır.

Dergimize katkı sağlayan diğer bir çalışma Mehmet Zülfi Cennet'e aittir. "Kur'ân-ı Kerim Tilâvetinin Keyfiyeti (Mollâ Halîl es-Si'irdî Örneğinde)" isimli çalışmasında yazar, Mollâ Halîl es-Si'irdî Örneğinde Kur'ân-ı Kerim tilâvetinin keyfiyeti üzerinde durmaktadır. Bu sayıda makale kaleme alan diğer bir yazar da İlyas Erpay'dır. Yazar, "Zorunlu Uzaktan Eğitim: Covid-19 Pandemisi Sürecinde İlahiyat Öğrencilerinin Uzaktan Eğitime Yönelik Görüşleri" isimli çalışmasında uzaktan eğitim gibi güncel bir meseleyi, salgın şartlarında ilahiyat öğrencilerinin gözünden tartışmaktadır.

Marifetname dergisinin bu sayıda başka bir yazarı Sema Çakır'dır. Yazar,

“İslam Hukuku ve Siyasî Adalet İlişkisine Betimsel Bir Bakış” isimli makalesinde İslam hukuku ve siyasi adalet ilişkisini irdelemektedir. Hafel Alyounes ise sayıya Arapça dilinde katkı sağlayan diğer bir yazardır. Alyounes, “مَظَاهِرُ نَصْرِ سَمْعَانَ الشَّعْرِيَّةِ استلهام التراث في تجربة نصر سمعان الشعريَّة” isimli çalışmasında Nasr Sem’an’ın şiir deneyiminde kültürel ilhamın yansımalarını ele almaktadır. “Eş’arilerin Maniheist Teoloji ve Kozmoloji Tenkitleri” adlı çalışmasıyla sayıya katkı sağlayan başka bir yazar ise Yakup Hafızoğlu’dur. Yazar bu çalışmasında Eş’arilerin Maniheist teoloji ve kozmoloji eleştirilerini ele almaktadır.

Özlem Güngör, “İsmâil Rûsûhî-yi Ankaravî’nin Mesnevî Şerhi’nin Altıncı Cildinde Kullandığı Kaynaklar ve Folklorik-Kültürel Unsurlar” isimli çalışmasıyla dergiye katkı sunan diğer bir yazardır. Güngör, çalışmasında İsmâil Rûsûhî-yi Ankaravî’nin Mesnevî Şerhi’nin altıncı cildinde kullandığı kaynaklar ve folklorik-kültürel unsurlara değinmektedir. Bundan sonraki çalışma Hatice Akyüzoğlu’na aittir. “Zahid el-Kevserî’nin ‘Kadının Örtünmesi’ İsimli Makalesinin Hanefî Fıkhdındaki Yeri” isimli makalesinde Akyüzoğlu, Zahid el-Kevserî’nin “Kadının Örtünmesi” isimli çalışmasının Hanefî fıkhdındaki yerini tartışmaktadır.

Derginin bu sayıdaki diğer bir makalesinin yazarı Veysel Eliş’tir. Yazar, “Ehl-i Sünnet’in Kozmoloji Anlayışının Oluşumunda Eş’arî’nin Etkisi” adlı çalışmasına Ehl-i Sünnet’in kozmoloji anlayışının oluşmasında Eş’arî’nin rolünü tartışmaktadır. Sayının son makalesi ortak bir çalışmadır. Yazarları Burcu Gezer Şen ve Yelda Sevim’dir. Yazarlar, “Aile Eğitiminde Okuryazarlık” adlı çalışmalarında okuryazarlığın aile eğitimindeki yerine değinmektedir. Bu sayıdaki kitap tanıtımı yapan yazar ise Selçuk Gezgindir. Yazar, Adnan Bülent Baloğlu’nun “Son Hurafe Deizm” adlı kitabını tanıtmaktadır.

Son olarak Siirt İlahiyat Fakültesinin güzide akademik eseri olan marifet-name dergisinin bilim dünyasına katkı sağlaması dileğiyle, iyi okumalar...

**Doç. Dr. Necati Sümer**



Neo-Racism in the Age of Populism: The Immigrant Crisis in Europe

Popülizm Çağında Neo-İrkçılık: Avrupa'da Göçmen Krizi

Mehmet ANIK

Prof., Bingöl University, Department of Sociology, Bingöl/Turkey  
Prof. Dr., Bingöl Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, Bingöl/Türkiye  
anik@bingol.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-6560-2470

DOI: 10.47425/marifetname.907647

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü | Article Type:** Araştırma Makalesi | Research Article

**Geliş Tarihi | Received:** 31 Mart /March 2021

**Kabul Tarihi | Accepted:** 29 Nisan /April 2021

**Yayın Tarihi | Published:** 30 Haziran /June 2021

**Atıf | Cite as**

Anık, Mehmet. "Neo-Racism in the Age of Poulism: The Immigrant Crisis in Europe [Popülizm Çağında Neo-İrkçılık: Avrupa'da Göçmen Krizi]". Marifetname. 8/1 (Haziran/2021), s. 13-40.

**İntihal | Plagiarism**

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

**Copyright ©**

Published by Siirt University Faculty of Divinity. Siirt/Turkey.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/marifetname>

mail: [sifdergisi@gmail.com](mailto:sifdergisi@gmail.com)



### Neo-Racism in the Age of Populism: The Immigrant Crisis in Europe

**Abstract:** In recent years, there has been a global increase in populist politics aimed at manipulating the public's feelings and gaining political interest. The tremendous developments in communication technology spread populist discourses more, and thus causes the perception that we live in an age of populism. This research article on the immigrant crisis in Europe focuses on the populist discourse that has a neo-racist tendency about anti-immigration. Within this framework, some populist discourses of European politicians are analysed, and secondary quantitative data related to this issue is used. Especially in situations of social, political and economic crisis, immigrants in European countries are stigmatised as the main culprits. This stigma, which is seen not only in the far right but also sometimes in left politics, is generally used for immigrants coming from non-Western countries, especially from Muslim countries. Muslims among immigrant groups in European countries are often criticised for not being integrated into the mainstream society, and the arguments related to this issue are often expressed in a populist and pragmatic way. The main argument of the study is that one of the main threats to national unity and solidarity in European countries is the populist, neo-racist and Islamophobic discourse used against immigrants.

**Keywords:** Sociology, International Migration, Migrant Crisis, Populism, Neo-racism, Islamophobia.

### Popülizm Çağında Neo-İrkçılık: Avrupa'da Göçmen Krizi

**Öz:** Halkın duygularını manipüle etmeye ve bundan siyasi çıkar elde etmeye yönelik popülist politikalarda son senelerde küresel çapta bir artış görülmektedir. İletişim teknolojisi alanındaki muazzam gelişmeler, popülist söylemleri daha çok yaygınlaştırmakta ve böylece adeta bir popülizm çağında yaşadığımız algısına neden olmaktadır. Avrupa'daki göçmen krizi ile ilgili bu araştırma makalesi, göçmen karşıtlığı konusunda neo-ırkçı bir eğilim barındıran popülist söyleme odaklanmaktadır. Bu çerçevede Avrupalı siyasetçilerin bazı popülist söylemleri analiz edilmiş, ayrıca bu konu ile ilgili nicel ikincil verilerden de yararlanılmıştır. Özellikle toplumsal, politik ve ekonomik kriz dönemlerinde, Avrupa'daki göçmenler, yaşanan olumsuzlukların asıl suçlusu olarak damgalanmaktadırlar. Sadece aşırı sağda değil, bazen sol siyasette de görülen bu damgalama, genelde Batılı olmayan ülkelerden, özellikle de Müslüman ülkelerden gelen göçmenlere karşı kullanılmaktadır. Avrupa ülkelerindeki göçmen gruplar içerisinde Müslümanlar, ana topluma entegre olmadıkları yönünde daha sık eleştirilmekte ve bu konudaki ar-



gümanlar, genellikle popülist ve pragmatik bir şekilde dile getirilmektedir. Çalışmanın ana argümanı, Avrupa ülkelerindeki ulusal birlik ve dayanışma konusunda en temel tehditlerden birinin, göçmenlere karşı kullanılan popülist, neo-ırkçı ve İslamofobik söylem olduğudur.

**Anahtar Kelimeler:** Sosyoloji, Uluslararası Göç, Göçmen Krizi, Popülizm, Neo-ırkçılık, İslamofobi.

### ***Introduction***

The volume of international migration is smaller compared to internal migration within the borders of different countries. The effect of international migration is most profound on social, political, economic, religious, and cultural structures.<sup>1</sup> Current immigration rates in most European countries are not far behind classical immigration countries such as the USA, Canada, and Australia, and in some cases surpass them, even though they do not identify themselves as immigration countries. One of the main socio-cultural, socio-economic, and socio-political problems in Europe, which is one of the main arrival points for international migration, is asylum seekers, refugees, and (legal or illegal) immigrants from abroad. Media outlets, academic, and political circles in European countries have frequently voiced that the immigrants have not only disrupted Europe's demographic structure, but also damaged the continent's political, economic, social, and cultural structures, and thus have become a national security issue in these countries.

The wars in Europe before the 20<sup>th</sup> century and World War I & II in the 20<sup>th</sup> century caused mass demographic movements in Europe. After European colonies declared their independence, a new population movement emerged in the 20<sup>th</sup> century and a reverse migration movement began from the colonies to Europe.<sup>2</sup> Just after World War II, one of the

<sup>1</sup> Most migration scholars prefer national or continental boundaries over local ones. This also explains the neglect of most internal migrations in Europe or other parts of the world. Leo Lucassen - Jan Lucassen, "Quantifying and Qualifying Cross-Cultural Migration in Europe since 1500: A Plea for a Broader View", *The History of Migration in Europe: Perspectives from Economics, Politics and Sociology*, ed. Francesca Fauri (Oxon: Routledge, 2015), 15-16.

<sup>2</sup> The immigration movements from India to Britain, Angola and Mozambique to Portugal, Algeria and Tunisia to France, and Morocco to Spain and France caused significant population



main political priorities of European countries was to establish long-term peace and stability, another was economic recovery from the demolition of infrastructures. For the reconstruction of Europe, the USA made one of the largest economic recovery packages in modern world history. The Marshall Plan of 1947, formally named The European Recovery Program of 1947, played an important role in economic development and integration in Europe.<sup>3</sup> The post-World War II period, unlike previous population movements, was a period in which international labour migration came into the forefront in Europe. Labour migration to Western Europe played a vital role in economic recovery and development, but the presence of immigrants in Europe became a serious discussion point in the following periods. Immigrants who were stuck between the European labour market and deterritorialisation were used as scapegoats in economic, social and political crises.

International migration to the European continent tends to be approached as a contemporary issue in populist discourse. Evaluation of international migration, particularly the discourse of right-wing politicians in Europe, shows a lack of intellectual depth and contains xenophobia. With the impact of labour immigration in the post-World War II era, asylum-seeker or refugee migration, human smuggling, and different forms of illegal immigration to Europe, today's main discussions highlight the current and future positions of immigrants who are both the subject and object of these movements. Although scientific literature on this issue mostly revolves around actual problems, international migration is not a contem-

increase from non-Western countries to European countries. W. Maas states that approximately 400,000 people migrated from Indonesia to the Netherlands between 1945-1968. Willem Maas, "The Netherlands: Consensus and Contention in a Migration State", *Controlling Immigration: A Global Perspective*, ed. James F. Hollifield et al. (Stanford: Stanford University Press, 2014), 261. A. L. Smith points out that between 4 and 6 million people migrated to Europe during the decolonisation period and Europe, which previously exported populations, became a region that received a large number of immigrants in the 20<sup>th</sup> century. Andrea L. Smith, "Introduction: Europe's Invisible Migrants," in *Europe's Invisible Migrant*, ed. Andrea L. Smith. (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2003).

<sup>3</sup> For more details about Marshall Plan, see Michael J. Hogan, *The Marshall Plan: America, Britain, and the Reconstruction of Western Europe, 1947-1952* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).





porary phenomenon or issue taking into consideration the history of the European continent. The migration movements from outside Europe, vice versa, and within the continent have given shape to the political, economic, demographic, social and cultural structures of European countries from the past to present times. Migration and immigrants are prominent issues in political, cultural, security, and economic crises throughout the history of Europe.

In recent years, the negative discussions on immigrants have come to the fore among the different circles in European countries, and thus populist discourses have become increasingly dominant on this issue. The tremendous developments in communication technology spread populist discourses more, and thus causes the perception that we live in an age of populism. Today, there has been a global increase in populist politics aimed at manipulating the public's feelings and gaining political interest. This trend also closely affects the attitude towards immigrants in Europe.

Populism regarding immigrants is often seen as a dangerous form of right-wing politics in the European intellectual community. However, today, populist discourse in Europe is increasingly becoming prominent not only in right-wing parties, but also in left-wing parties, and this rhetoric is gradually blurring the difference between these two groups. This concept seems to have captured the flavour of global politics in the 21<sup>st</sup> century.<sup>4</sup>

Populism against immigrants in Europe, especially in the far-right discourse has an increasingly neo-racist content.<sup>5</sup> One of the main features that distinguish neo-racism<sup>6</sup> from traditional racism is its discriminatory discourse against immigrants. This has been given a variety of labels such as cultural racism and the racism of cultural difference.<sup>7</sup> Like traditional

<sup>4</sup> Éric Fassin, *Populisme: Le Grand Ressentiment* (Paris: Textuel, 2017); Benjamin Moffitt, *The Global Rise of Populism: Performance, Political Style, and Representation* (Stanford: Stanford University Press, 2017) and Benjamin Moffitt, *Populism* (Cambridge: Polity Press, 2020).

<sup>5</sup> Peter Hervik, *The Annoying Difference: The Emergence of Danish Neonationalism, Neoracism, and Populism in the Post-1989 World* (New York: Berghahn Books, 2011).

<sup>6</sup> This term was first used by M. Baker to analyse the new form of racism seen in British society. For more details about that see Peter Hervik, "Racism, Neo-Racism", *Recycling Hatred: Racism(s) in Europe Today* (Brussels: The European Network Against Racism aisbl (ENAR), 2013), 46.

<sup>7</sup> Etienne Balibar, "Is There a Neo-Racism?", *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, ed. Im-



racism, neo-racism is a purely ideological construction, but unlike it, neo-racism mainly emphasises the incompatibility of cultural differences rather than skin colour or physical characteristics. Neo-racist discourse is shaped around intolerance to cultural and religious differences, nationalism and fears against foreigners.

At the 547<sup>th</sup> Meeting of the Ministers' Deputies of the Council of Europe between 16-19 October 1995 in Strasbourg, it was pointed out that neo-racism was on the rise and so serious measures should be taken by the member states to prevent and combat it. Although a long time has passed since this warning, the reports published by the European Commission Against Racism and Intolerance (ECRI)<sup>8</sup> and the current trends in the continent show that neo-racism has become an increasing phenomenon in European societies that requires renewed efforts to be overcome.

Anti-immigration movements in Europe are especially against immigrants from non-Western countries. Today, the biggest victims of anti-immigration discourse and actions in Europe are Muslims of immigrant background. Populist and manipulative discourse has provoked public reaction at the national and international level and consequently some massive actions have arisen, such as the Patriotic Europeans Against the Islamisation of the Occident (PEGIDA) movement. Negative reactions to migration from different spheres mutually bias each other on this issue.

This research article focuses on the immigrant crisis in Europe in relation to neo-racism and populism. In this regard, populist discourses around anti-immigration topic in Europe are analysed, and secondary quantitative data related to this issue is used. Europe is a migration centre not only today, but also since ancient times. However, since the immigration crisis in Europe emerged after the immigration waves following the World War II, this period is focused and analysed in the study. In this context, the emergence and main characteristics of the immigrant crisis are identified and analysed. There is a generalisation about immigrants in the anti-

manuel Wallerstein - Etienne Balibar (London: Verso, 1991), 20 and Ali Rattansi, *Racism: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 95.

<sup>8</sup> See <https://www.coe.int/en/web/european-commission-against-racism-and-intolerance>



immigration movement in Europe, and in the populist discourse on this issue, it is claimed that immigrants destroy the national unity and solidarity in European countries. The main argument of this study is that anti-immigration, which has gradually turned into a neo-racist and exclusionary tendency in populist discourse is one of the biggest obstacles to national unity, harmony and solidarity in European countries.

### ***1. The Immigration from Non-Western Countries and the Explosion of the Immigrant Crisis***

In the first stage after World War II, the main strategy of large-scale businesses was to ensure production development by investing in developed regions within Europe including, (West) Germany, the United Kingdom, the Netherlands, France, Belgium, Switzerland and Denmark. Foreign migrant labour forces were used to supply the increased demand within the Western European labour market. The initial labour migration took place within Europe and resulted a migration wave from southern European countries from the Mediterranean region to the developed countries that were in a rapid economic recovery and development phase. This labour migration was from less developed southern countries such as Spain, Portugal, Italy, Greece, and the former Yugoslavia to the more developed countries in northwest Europe.

Labour migration from southern countries to economically developed countries slowed down due to both economic development projects and ageing populations. A reverse wave of migration occurred in the following period. Italy and Spain became destination countries because of their economic development programs. After bilateral agreements, Turkey and North Africa became the new source countries of labour immigration from outside of Europe. These bilateral agreements attempted to prevent irregular migration to Europe. When Western European countries accepted labour immigration from outside Europe, they did not see the incoming people as permanent citizens, but as guest workers that would return to their countries after a while. However, European countries' ageing populations and the inability to supply low-skilled labour left expectations in their



markets.<sup>9</sup> The beginning of a new period of family reunification paved the way for immigrants and their families to become permanent (transnational) citizens in destination countries.

The oil crisis in 1973 had global effects and caused an economic recession in Europe that continued until the 1980s.<sup>10</sup> Initially, the labour markets experienced employment stagnation, afterward there were layoffs that profoundly affected immigrant workers. With the rise of economic globalisation, large-scale manufacturing was transferred to countries where taxes, labour costs, and commodity production costs were lower. This resulted in a decrease in the employment curve in European countries. Negative reactions to immigrants started to emerge as the native population persuaded by far-right perspectives blamed the immigrants as the cause of unemployment and expected them to return to their homelands. In this populist and pragmatic perspective that is beyond a humanitarian and legal framework, immigrants were seen as a burden on socio-political and socio-economic systems that no longer needed them. The negative reactions to immigrants were not only limited to anti-immigration but in more radical trends lead to xenophobic and neo-racist tendencies.

One reason immigrants are subjected to negative reactions, in particular from the bien-pensant people, is their identity oriented cultural claims after they have settled permanently in destination countries in Europe. The initial policy towards immigrants in almost all European countries had an assimilationist perspective based on a homogeneous society approach that promotes a monist culture. After immigrants started to live in destination countries, they were expected to leave their cultural backgrounds and adapt to the native cultures in these countries.

One tendency of immigrants exposed to assimilationist policies was to live in the same social environment as those who have the same or close

<sup>9</sup> Nermin Abadan-Unat, *Turks in Europe: From Guest Worker to Transnational Citizen* (New York: Berghahn Books, 2011) and Ulrich Herbert, *A History of Foreign Labor in Germany, 1880–1980: Seasonal Workers/Forced Laborers/Guest Workers* (Michigan: University of Michigan Press, 1991).

<sup>10</sup> For a study on the reflections of this crisis and its effects on European identity, see Aurélie Elisa Gfeller, *Building a European Identity: France, the United States, and the Oil Shock, 1973–1974* (New York: Berghahn Books, 2012).



cultural and religious background to protect their identity and not to be adversely affected by these policies. For instance, the residences of Turkish immigrants in Europe are generally concentrated in certain regions. This is not only true for Turkish immigrants. A small number of studies imply that ghettoisation<sup>11</sup> in European countries is a facilitating factor for immigrants' adaptation to the mainstream society they live in.<sup>12</sup> In the populist discourse, the parallel lives or ethnic segregation and ghettos in European countries are seen as an indicator of immigrants' desire not to integrate into the mainstream society.<sup>13</sup> In March 2021, the Danish minister of the interior, Kaare Dybvad Bek, said that too many non-Western immigrants in the same area "increases the risk of an emergence of religious and cultural parallel societies". He announced that the share of residents of non-Western origin in each neighbourhood be limited to a maximum of 30% within 10 years.<sup>14</sup>

Immigrants seek trust by sharing the same history, ethnicity, culture or religious background, and search for social cooperation, solidarity, overcoming the shock immigration, and cling to each other for support to survive in a foreign community. It is sociologically understandable that immigrants prefer to live in certain regions with people that have a common past. On the other hand, the average income of immigrants is generally lower than the native people and this also causes immigrants to reside in certain places where the native people generally do not prefer to live and the rental fees are lower.

<sup>11</sup> The concept of ghetto came to the forefront in scientific literature in relation to settlements of Jewish people. Different examples of Jewish ghettos have appeared in the places they lived throughout history. Other indicators of ghettoisation are places known as 'Little Italy' or 'New Italy' where Italians mass migrated to Manhattan, Baltimore, San Diego, Los Angeles, San Francisco, Arkansas, Clerkenwell, Michoacán, Gothenburg, New South Wales, the locations known as 'Chinatown' where Chinese people settled after immigration to New York, Chicago, Vancouver and Sydney.

<sup>12</sup> In this regard, see Lale Yalcin-Heckmann - Horst Unbehaun, "Fransa ve Almanya'daki Göçmen Türk Toplulukları: İki Orta Büyüklükteki Şehirde Dernekleşme ve Cemaatleşme Süreçleri," *Toplum ve Bilim* 82 (1999).

<sup>13</sup> Jozefien de Bock, *Parallel Lives Revisited: Mediterranean Guest Workers and Their Families at Work and in the Neighbourhood 1960-1980* (New York: Berghahn Books, 2018).

<sup>14</sup> For details about that see <https://www.theguardian.com/world/2021/mar/17/denmark-plans-to-limit-non-western-residents-in-disadvantaged-areas>



When positive developments in the economy since the mid-1980s created the need for low and high skilled labour in European market, the trend towards employing immigrants came to the forefront again, even if not as high as before. After the Soviet Union went out of existence and the Eastern Bloc collapsed, Europe expanded its integration policy to cover Central and Eastern Europe. Albania, Bulgaria, Romania, Poland, and Ukraine came to the forefront as new source countries for Western Europe. This negatively affected immigration and immigrants from non-Western countries.

European countries' reactions towards the identity and cultural rights demands of immigrants differ from each other. Multicultural policies in countries such as Sweden, the Netherlands<sup>15</sup>, and the UK, tend to grant cultural rights to immigrants on a large scale. In countries such as Austria, Italy, and France assimilation-based policies have existed in different ways. For instance, the main issue with immigrants in France is about 'being French enough or not'. At this point, it is much more difficult, and sometimes not possible, for non-Westerns to become French enough.

The Maastricht Treaty of February 7, 1992 drew attention to the importance of common security in Europe and aimed to apply loose border policies among European countries that signed the treaty. This approach applied strict border policies to countries outside the treaty. The European Union emphasises similarities or partnerships beyond differences and emphasises social, political, cultural, and economic Europeanness as a common supra-identity. Naturally, this supra-identity appeals to the native population of Europe. Immigrants from non-Western countries are mostly excluded from this formation. The EU Constitution's emphasis on cultural diversity does not go beyond cultures in the EU geography. However, in a geography where a large number of immigrants live, one of the main di-

<sup>15</sup> The Netherlands initially adopted the multicultural approach as a state policy, but this policy was abandoned later. For detailed information about this, see Han Entzinger, "The Rise and Fall of Multiculturalism: The Case of the Netherlands", *Toward Assimilation and Citizenship: Immigrants in Liberal Nation-States*, ed. Christian Joppke et al. (London: Palgrave Macmillan, 2003) and Peter Scholten, "The Dutch Multicultural Myth", *Challenging Multiculturalism: European Models of Diversity*, ed. Raymond Taras (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013).



lemmas of the EU today is regional values that does not allow real cultural pluralism including immigrant groups from non-Western countries.<sup>16</sup> This highlights an understanding of European nationalism, in which immigrants from non-Western countries are mostly excluded.

The failure to send immigrants back, particularly those who came from non-Western countries, to their homelands, as well as the continuation of immigration from outside of Europe in the form of family reunification, asylum seeker and refugee migration, migrant smuggling and human trafficking, has been influential in increasing far-right political conceptions that put neo-racist and Islamophobic approaches at the centre of their populist politics. The global financial crisis in 2008 negatively affected the economies of European countries and played an important role in the rise of the anti-immigration and far-right politics in Europe.

In the early years of mass labour immigration to Europe, European politicians often cited that their country was implementing a humane, tolerant, hospitable, benevolent and generous policy for immigrants, and that their country was unique compared to other countries in this regard. In the last 40 years or so, a multicultural threat to Europe caused by immigrants has been frequently mentioned in populist discourses that sometimes include neo-racist tendencies. Although rejected by populist politicians, as Dijk's study shows, there are many different examples of neo-racism against immigrants in Europe.<sup>17</sup> M. Walzer states that those who oppress or assimilate need to justify themselves and do so by denying rather than defending their negative attitudes or practices.<sup>18</sup>

In recent years, populist politicians in Europe have often advocated anti-immigrant sentiments to cover up their policy failures, and so, they justified xenophobia. For instance, during the Brexit period, anti-immigrant populist discourse has frequently used in British politics, and immigrants are cited as the culprits of all problems such as low wages, increase

<sup>16</sup> Mehmet Anık, *Kimlik ve Çokkültürcülük Sosyolojisi* (İstanbul: Açılım Kitap, 2012), 164-65.

<sup>17</sup> Teun A. van Dijk, *Elite Discourse and Racism* (California: Sage Publications, 1993).

<sup>18</sup> Michael Walzer, *On Toleration* (London: Yale University Press, 1999).



in poverty, insufficient housing, underfunded public services such as in the National Health Service and education.

Anti-immigration movements in Europe are against immigrants from non-Western countries, rather than (native) people from Western countries. A study on this issue reveals that the average level of perceived ethnic threat is higher in European countries with a higher proportion of non-Western immigrants.<sup>19</sup> Especially Muslim immigrants face serious problems and are exposed to discrimination, exclusion, and neo-racism in the communities in which they live. Lazaridis states that since 9/11, the Western media have stereotyped Muslims and thereby exacerbated racial prejudices,<sup>20</sup> but a research based on data collected between 1999-2000 from 30 European countries shows that Muslim immigrants were discriminated not only after the 9/11 but also before it and were the most affected people by anti-immigrant prejudices.<sup>21</sup> In another research's results in Germany, approximately half of the respondents think that Islam does not perfectly fit to the Western world.<sup>22</sup>

In the populist politics of the extreme right in Europe, Muslims with an immigrant background are often stigmatised with neo-racist rhetoric. In the Danish Parliament, the veil was compared to the swastika, the symbol of the Nazism, Muslims with an immigrant background in Denmark are compared to tumours in need of radiation, and Islam is called a plague that must be fought and destroyed like Nazism.<sup>23</sup> Despite of the fact that Nazism is an ideology that contains biological and cultural racism, Muslim immigrants are equated with Nazism and shown as the new source of all negativity in Europe. Neo-racist paradoxes in discursive violence against Muslims are normalised under the name of freedom of expression.

<sup>19</sup> Silke L. Schneider, "Anti-Immigrant Attitudes in Europe: Outgroup Size and Perceived Ethnic Threat", *European Sociological Review* 24/1 (2008): 62-63.

<sup>20</sup> Gabriella Lazaridis, *International Migration to Europe: From Subjects to Objects* (Hampshire: Palgrave Macmillan, 2015), 74.

<sup>21</sup> Zan Strabac - Ola Listhaug, "Anti-Muslim Prejudice in Europe: A Multilevel Analysis of Survey Data from 30 Countries", *Social Science Research* 37/1 (2008).

<sup>22</sup> Regina Arant et al. *Zusammenhalt in Vielfalt: Das Vielfaltsbarometer 2019 der Robert Bosch Stiftung* (Stuttgart: Robert Bosch Stiftung, 2019), 38.

<sup>23</sup> Hervik, *The Annoying Difference: The Emergence of Danish Neonationalism, Neoracism, and Populism in the Post-1989 World*.





Islamophobia, a common theme of the extreme right-wing in Europe, contains a tendency toward violence. Muslim immigrants are identified with violence and accused of lacking rationality and modern reasoning, as well as disrupting national unification and integrity of European states and thus threatening the future of Europe. Politicians who advocate populist discourses for the sake of political ambitions, as well as exclusionary language that plants seeds of hate in written, visual, and social media embitters some parts of society against immigrants (particularly Muslims) from non-Western countries. For example, in the PEGIDA movement only about 300 people participated in its first action on October 20, 2014 in Dresden, Germany. The number of participants gradually increased in its protests after sloganing Islamophobic and anti-immigrant discourse. The number of protestors reached around 25 thousand in the protest organised by PEGIDA in 2015.

Immigrants in populist discourse are often seen as the cause of increasing crime rates and economic, social, cultural, and political crises.<sup>24</sup> In each economic and political crisis in Europe, immigrants are a target of extreme right-wing rhetoric and threatened with expulsion from the country in which they live despite acquiring citizenship rights. Immigrants from non-Western countries, who could not escape from being stigmatised as foreign rather than European native, are threatened by being sanctioned in extreme right-wing discourse.

Contemporary citizenship maintains that individuals living within the boundaries of a particular nation-state have freedom of thought and faith, and the same rights without class or social inequality, as well as equality under the law and thus must be treated equally regardless of their historical background or race. Discriminatory and exclusionary attitudes towards immigrants from non-Western countries, even if they have acquired citizenship rights, indicates that this is varying in practice. When a native citizen of France, Austria, the Netherlands, or Germany commits a crime

<sup>24</sup> Anık, *Kimlik ve Çokkültürcülük Sosyolojisi*, 168-69 and Will Kymlicka, "Defending Diversity in an Era of Populism: Multiculturalism and Interculturalism Compared", *Multiculturalism and Interculturalism: Debating the Dividing Lines*, ed. Nasar Meer et al. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016), 173.



they are not threatened with revocation of citizenship or expulsion from the country and such an irrational reaction never comes to mind. On the contrary, if a citizen with an immigrant background is involved in a crime, the rhetoric that they should be expelled from citizenship and the country frequently emerges in the media and politics that have adopted the far-right perspective. This kind of populist discourse closely affects the native people's perspective on people with foreign background. Ahmadi and Palm's research (2018, p. 24) shows that 66% of Swedes aged 18-75 years agree about that statement "all people with foreign background who commit crime in Sweden should be forced to leave the country."<sup>25</sup>

The results of Ahmadi, Darvishpour and Palm's research show that there is an increase in negative attitudes towards immigrants specifically compared to previous years. Cultural and religious diversity, especially towards Islam is more negatively perceived.<sup>26</sup> Some other studies from the early 2000s show that a large majority of Europeans believe that their country has reached the limits of cultural diversity and ethnic minorities consisting of immigrants have started to be perceived as a 'collective ethnic threat' in Eastern and Western Europe.<sup>27</sup> All these show that cultural, ethnic, religious and linguistic diversity originating from immigrants is increasingly being perceived as a threat to local citizens in Europe. This situation feeds intolerance and discrimination against immigrants in different fields such as education, social and political life, judicial disputes with local people.

The studies on the press show that ethnic, racial or religious minority groups are often portrayed negatively or stereotypically as a problem to local citizens in Western countries, and this plays a prominent part in the reproduction of ethnic prejudices and neo-racism. At this point, Muslim

<sup>25</sup> Fereshteh Ahmadi - Irving Palm, *Diversity Barometer 2018*. Retrieved January 17, 2021 from <https://www.hig.se/download/18.6c77c68166435adf0b2cfa2/1541421091075/mångfald%20engelska-2.pdf>

<sup>26</sup> Fereshteh Ahmadi - Mehrdad Darvishpour - Irving Palm, "Changes Regarding Attitudes Towards Ethnic and Cultural Diversity in Sweden: The Diversity Barometer (2005-2018)", *International Journal of Social Science Studies* 8/5 (2020).

<sup>27</sup> Christina Schori Liang, "Europe for the Europeans: The Foreign and Security Policy of the Populist Radical Right", *Europe for the Europeans: The Foreign and Security Policy of the Populist Radical Right*, ed. Christina Schori Liang (Hampshire: Ashgate, 2007), 19.



immigrant identity is negatively conveyed around concepts such as crime, violence, terror, sexism, polygamy and disharmony with Western values and norms.<sup>28</sup>

With the effect of technological progress, a change and transformation has emerged in the field of communication, and as a result of this, cyber-racism has become one of the prominent forms of neo-racism. As a matter of fact, scientific studies based on data obtained from European countries and the US show that there is a dangerous increase in racial narcissism in common social media tools such as *Twitter*, *Instagram*, *Facebook*, *YouTube* and on some blogs, group/unaffiliated forums, chat rooms, commentary and gaming websites, and that cyber racist crimes against immigrants and refugees are becoming widespread.<sup>29</sup> Online crimes that turn into hate speech beyond being democratic freedom of expression and incite violence against immigrants or citizens of immigrant background in cyberspace undermine social cohesion, unity and solidarity in European countries. It is impossible to deal with hate crimes in cyberspace with classical methods. Online crimes need to be taken more seriously and tackled with a more effective and preventive strategy.

Some studies show that another indicator of exclusionary practices is that citizens with immigrant backgrounds are often exposed to institutional discrimination in job applications due to their names or photos indicating their ethnic origin or religious preferences.<sup>30</sup> Immigrants are discriminated

<sup>28</sup> Teun A. van Dijk, *Racism and the Press* (London: Routledge, 1991); Fatima Khan and Gabe Mythen, "Culture, Media and Everyday Practices: Unveiling and Challenging Islamophobia", *Media, Crime and Racism*, ed. Monish Bhatia et al. (London: Palgrave Macmillan, 2018) and Gavan Titley, *Racism and Media* (London: Sage Publications Ltd, 2019).

<sup>29</sup> Ana-Maria Bliuc et al., "Online Networks of Racial Hate: A Systematic Review of 10 Years of Research on Cyber-Racism", *Computers in Human Behavior* 87 (2018); Andrew Jakubowicz et al., *Cyber Racism and Community Resilience: Strategies for Combating Online Race Hate* (Cham: Palgrave Macmillan, 2017) and Sevdalina Voynova et al., *Legal Framework, Societal Responses and Good Practises to Counter Online Hate Speech Against Migrants and Refugees: Comparative Report -Bulgaria, Croatia, Czech Republic, Greece, Italy, Romania, UK* (Sofia: Rights, Equality and Citizenship/Justice Programme of the European Union, 2017).

<sup>30</sup> See Ibrahim Sirkeci et al, "Discriminatory Labour Market Experiences of A8 National High Skilled Workers in the UK", *Border Crossing* 4/1-2 (2014); Mehmet Anik, *Kimlik ve Çokkültürcülük Sosyolojisi*, 247-249; Roger Zegers de Beijl, *Documenting Discrimination Against Migrant Workers in the Labour Market: A Comparative Study of Four European Countries* (Geneva: Inter-



against not only in hiring, but also in promotion. Even if they overcome institutional discrimination and start working in a workplace, they are exposed to discrimination in obtaining positions of senior management, like in the glass ceiling syndrome.

The negative attitudes toward immigrants in Europe are not only limited to the extreme right-wing, but also centre-right and even left politicians resort to populist discourses when faced with election worries. T. Sarrazin, a member of the Social Democratic Party of Germany, claims that Muslim immigrants in Germany and Europe have failed to integrate into Western communities, burden German society, and spend their lives exploiting the state's welfare opportunities without making a serious economic contribution. According to Sarrazin, there is a danger of Islamisation in the medium term both for Germany and Europe because of high fertility rates among Muslim immigrants.<sup>31</sup> Sarrazin uses over-generalised and exclusionary language about Muslim immigrants and underestimates their contributions to the German society and Europe. He often uses some issues and non-democratic events that occur in Muslim countries to stigmatise Muslim immigrants in Europe. Muslim immigrants often have nothing to do with these problems, thus this can be interpreted as neo-racist discourse. Such perspectives, which use exclusionary and well-hidden neo-racist language, complaining that immigrants are not integrated into the mainstream community are one of the biggest obstacles to integration. German Prime Minister, A. Merkel, pointed out that Sarrazin's ideas undermined immigrants' integration into German society.

Marginalisation in neo-racist and populist discourse damages the solidarity, social cohesion, mutual trust and respect between native citizens and citizens with foreign background in European countries. This situation limits the contact and interaction between native individuals and individu-

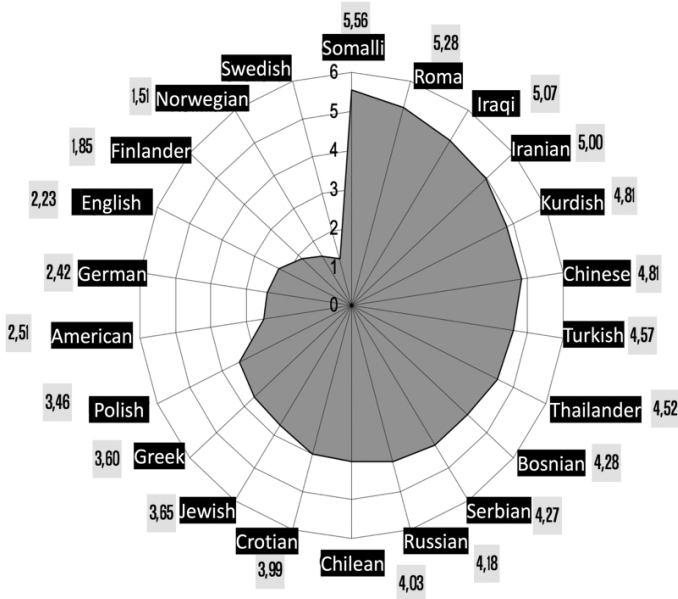
national Labour Office, 2000) and Doris Weichselbaumer, "Discrimination Against Migrant Job Applicants in Austria: An Experimental Study", *German Economic Review* 18/2 (2016).

<sup>31</sup> Thilo Sarrazin, *Deutschland Schafft Sich ab: Wie Wir Unser Land aufs Spiel Setzen* (München: Deutsche Verlags-Anstalt, 2010) and Thilo Sarrazin, *Feindliche Übernahme: Wie der Islam den Fortschritt Behindert und die Gesselschaft Bedroht Spiel* (München: FinanzBuch Verlag, 2018).



als with non-Western background. The cultural distance between native settlers and settlers with immigrant background in European countries is increasing gradually, and causing segregation. As can be seen in the figure below, the results of a research in Sweden show that there is an ethnic and cultural hierarchy between people of Western countries and non-Western countries, and this is far greater for those from Muslim countries.

**Figure 1:** Cultural Distance in Sweden<sup>32</sup>



Neo-racism as an ideological construction refers to a process of inclusion and exclusion. A neo-racist approach in which anti-immigration comes to the fore is opposed to pluralism in a social, cultural and religious sense. A neo-racist adopts a monist national culture that does not allow multiculturalism and makes a sharp distinction between native culture and marginalised cultures, and emphasises the incompatibility and conflict between these cultures. A neo-racist bigotedly believes the superiority of national culture to others. Therefore, neo-racism contains a hostility towards non-

<sup>32</sup> Orlando Mella - Irving Palm - Kristina Bromark, *Mångfaldsbarometern 2011* (Uppsala: Uppsala Universitet Sociologiska Institutionen, 2011), 41.



Western immigrants and their cultures. In this sense, non-Western cultures are humiliated and excluded, and cultures originating from the countries in Asia, the Middle East and Africa are seen as the opponents of European cultures.

Neo-racist discourse based on national pride and self-glorification is subject-oriented rather than action-oriented. In this perspective, an accomplishment gained by one of his/her own nation is culturally and racially glorified and appreciated by a neo-racist, but if an individual in othered group does the same thing, it is usually ignored. It is possible to consider the opposite of this situation for a negative action. In such a situation, while negative generalization is not made for his/her own race, it can be easily made for the otherised group. At this point, a neo-racist approach does not assume that the individuals in the othered group may differ from each other and makes inclusive generalisations about those people. Therefore, a neo-racist approach has an ambivalent perspective and does not have a humanitarian aspect. Neo-racists advocate that immigrants should not be allowed to live in their country as they harm their national and cultural identity. For example, far-right parties in the United Kingdom (The British National Party), the Netherlands (Partij voor de Vrijheid), Germany (Alternative für Deutschland), Sweden (Sverigedemokraterna), Denmark (Dansk Folkeparti) and Norway (Framstegpartiet) bring to the forefront the political discourse that their country belongs only to their races and Europe is only for Europeans. This neo-racist and populist discourse is especially used against Muslims with immigrant background. Muslim immigrants are shown in this discourse as a greater security threat to Europe at cultural, societal, economic, demographic and institutional levels.

When a language of hate that marginalises Muslim immigrants is used in the far-right populist discourse, it is often stated that Islam cannot co-exist in harmony with Western values and democracy. Far-right Dutch politician Geert Wilders has defended that Islam and democracy are incompatible, due to fact that Islam infuses a “fascist body of thought, which threatens to destroy -Western- democracy”.<sup>33</sup> Similar statements made by

<sup>33</sup> Hans-Georg Betz, “Against the ‘Green Totalitarianism’: Anti-Islamic Nativism in Contempo-



Nick Griffin, the former leader of the British National Party, in an interview with Channel 4 News in 2009. He characterised Muslim immigrants in the UK and European countries as the main threat of Western societies and values. According to Griffin “Western values, freedom of speech, democracy and rights for women are incompatible with Islam” and so “no place in Europe for Islam”. For him ‘Islam is a cancer eating away Western freedoms, rights and democracy, and so a global chemotherapy is needed against Islam to save Western civilisation’.<sup>34</sup>

In populist discourse, the terrorist attacks in Europe are used as a tool for anti-Muslim immigration. Although Muslim immigrants adopt a stance against these attacks, they cannot avoid being treated like the criminals of these attacks. In an interview in November 2020, Viktor Orbán, the Prime Minister of Hungary, stated that he did his best to warn Europeans about this matter. According to Orbán “for the future of Europe, migration is not the answer, but the source of the problem”.<sup>35</sup> The modern migration wave to Europe is seen as Europe’s biggest social problem.

When the superiority of Western norms and values is expressed in populist discourses in Europe, Muslims with immigrant background, their Islamic symbols and values are frequently humiliated. In such discourses, Islam and Muslim immigrants are presented as the main enemies of Western civilisation and Western nations. Islam and anti-immigrant hate speech are defended under the name of freedom of expression, but the same freedom is generally not seen as a basic right for Muslim immigrants. In the first week of November 2020, after the political pressure by the French government, Brussels-based *Politico Europe* and London-based *Financial Times* have removed articles questioning French secularism/laïcité and Macron’s political attitude towards Islam and Muslim immigrants.

As the study edited by Hainsworth shows, in most countries in Europe,

rary Radical Right-Wing Populism in Western Europe”, *Europe for the Europeans: The Foreign and Security Policy of the Populist Radical Right*, ed. Christina Schori Liang (Hampshire: Ashgate, 2007), 43.

<sup>34</sup> For more details about that interview see [https://www.channel4.com/news/articles/politics/domestic\\_politics/bnpaposs+griffin+islam+is+a+cancer/3257872.html](https://www.channel4.com/news/articles/politics/domestic_politics/bnpaposs+griffin+islam+is+a+cancer/3257872.html)

<sup>35</sup> For details about that interview see <http://abouthungary.hu/blog/pm-orban-the-situation-is-serious-but-we-can-handle-it/>



anti-immigrant far right parties have transformed from the margins to the mainstream for recent 30 years, and have gained a strong political position to influence the domestic and foreign policy of their countries.<sup>36</sup> Today, in many European countries, there is no such an integration policy aimed at integrating immigrants from non-Western countries into the mainstream society with their own cultural characteristics. The increase of neo-racist and populist discourses against immigrants prevents the implementation of such an integration policy aimed at transforming positive effects of ethnic and cultural diversity into a national wealth. C. Schott et al draw attention to the fact that immigrants who do not assimilate in France and many European countries are marginalised from labour market, education system and social life.<sup>37</sup>

According to xenophobic, and neo-racist perspectives in Europe, if you are a native person, you deserve respect and a humane treatment, but if you have an immigrant background from a non-Western country, you do not deserve respect and humane treatment. Even if the citizens of immigrant origin in Europe make serious contributions to the country they live in, when there is an adverse situation, their loyalty and patriotism to their country are easily questioned in a populist way. For example, Turkish-origin German footballer, Mesut Özil, who had a picture taken with Turkish President, R. T. Erdoğan, was denigrated when Germany failed to win the world cup in 2018. When he announced that he left the German National Team, the reproach sentences he used on his official Twitter account on July 22, 2018 are quite significant within the scope of this article. While his friends Lukas Podolski and Miroslav Klose have never referred to as German-Polish by the German media outlets, he criticised not being seen as a German and referring to his Turkish roots in all adverse situations:

“(...) German media outlets repeatedly blaming my dual heritage and a simple picture for a bad World Cup on behalf of an entire squad. (...) They

<sup>36</sup> Paul Hainsworth, *The Politics of the Extreme Right: From the Margins to the Mainstream* (London: Bloomsbury, 2016).

<sup>37</sup> Christina Schott et al., “Lernen von den Melting Pots?“, *Die Flüchtlingsrevolution: Wie die Neue Völkerwanderung die Ganze Welt Verändert*, ed. Marc Engelhardt (München: Pantheon Verlag, 2016).





didn't criticise my performances, they didn't criticise the team's performances, they just criticised my Turkish ancestry. (...) I am a German when we win, but I am an immigrant when we lose. This is because despite paying taxes in Germany, donating facilities to German schools and winning the World Cup with Germany in 2014. I am still not accepted into society. I am treated as being 'different'. I received the 'Bambi Award' in 2010 as an example of successful integration to German society, I received a 'Silver Laurel Leaf' in 2014 from the Federal Republic of Germany, and was a 'German Football Ambassador' in 2015. But clearly, I am not a German? Are there criteria for being fully German that I do not fit? (...) Is it because it is Turkey? Is it because I'm a Muslim? I think here lays an important issue. (...) I was born and educated in Germany, so why don't people accept that I am German? (...)"

Another immigrant focused crisis in Europe is asylum seekers and refugees, particularly from Syria and Africa. Asylum seeker migration to Europe sometimes causes to political conflicts in Europe. European countries generally refrain from fulfilling their obligations regarding asylum seekers under international human rights law (Article 14 of the Universal Declaration of Human Rights) and UN legal arrangements (the Geneva Convention in 1951), and implement strict border controls to keep civilians fleeing from actual conflict zones and seeking asylum away from their own territory.

Despite the UN commitments, one of the main reasons put forward by European states for not accepting refugees is that those seeking asylum are mostly seen as people trying to emigrate for economical expectations.<sup>38</sup> Syrians who are victims of internal war in their homeland and seeking asylum refute this thesis. Today, concerns about national security, political, social, and economic structure have an adverse effect on refugee acceptance. Such concerns are understandable unless they are based on racist and populist discourses. With the example of Syrian asylum seekers, the dichotomy between providing humanitarian living conditions and security-

<sup>38</sup> Stephen Castles et al., *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*, 5<sup>th</sup> edition (Hampshire: Palgrave Macmillan, 2014).



based concerns is one of the most significant problems of modern society. This situation shows that new international regulations which are realistic, feasible, fair, and strong binding should be made in light of the current problems of asylum seekers and refugees.

Security-priority policies in the EU are based on the approach of stopping asylum seekers in transition countries and the evaluation of asylum applications in these countries, such as Libya and Turkey. Elective, elitist, and utilitarian attitudes come to the forefront and counteract the effort to obtain refugee status for an appropriate life with humane conditions. Asylum applicants with good economic status or a high educational level are accepted while other applicants are rejected and individuals are kept in camps (far from EU borders) with limited help.<sup>39</sup> Xenophobia in the media in recent years, particularly the populist discourse of right-wing politicians who bear hostility, increases emotional anger and hostile attitudes and behaviours toward immigrants and asylum seekers. Exclusionary and discriminatory discourse used against immigrants create a negative climate and cause institutional discrimination; psychological, physical, political, cultural and social violence, attacks on places of worship belonging to immigrants, and racist attacks causing deaths and injury to people in Norway (2011), Sweden (2015), Britain (2016), Italy (2018), New Zealand (2019), and Germany (2016, 2019 and 2020) etc.

### **Conclusion**

Attitudes towards immigrants in Europe in a functional and pragmatic framework, generally is deprived of a humanitarian point of view. Immigrants are usually seen as objects to be used when needed and thrown out when not needed. Especially in times of economic and political crises immigrants are portrayed to be the main cause of adverse situations. Extreme right-leaning reactions to immigrants from non-Western countries can be summarised as “Europe is only for Europeans”. This attitude indicates that the European continent is not a homeland for immigrants and that they

<sup>39</sup> Rıdvan Şimşek - Mehmet Anık, “Asylum Seeker and Refugee Crisis as a Humanitarian Tragedy in the Contemporary World”, *Afro Euroasian Studies* 7/2 (2018).



should return to their homeland. In response to these irrational, neo-racist, populist and xenophobic reactions it would not be wrong to say that Europe would collapse if all immigrants were evacuated from the continent.

Immigrants, particularly those from non-Western countries, are often criticised for failing to integrate with the mainstream society. As an extension of these criticisms, far right tendencies and reactions are increasing against immigrants. Even though they have acquired citizenship rights, immigrants are seen as a serious threat for national unity and integrity in the countries in which they live. However, this distinctive, marginalizing, stigmatizing, and exclusionary attitude and discourse stand out as the biggest obstacle to national unity, harmony, solidarity, and integration. From the perspective of immigrants; multicultural or intercultural socio-political structures and fair integration policies, that do not give their ethnic, cultural, or religious differences a reason for conflict, marginalisation, humiliation, and exclusion, would make them feel stronger in their sense of social trust, belonging, and commitment to mainstream society. Activities that will provide effective dialogue and interaction between native citizens and citizens with immigrant background will eliminate mutual prejudices, and increase harmony, unity, solidarity and mutual respect. The integration that European politicians have often stated has not been attained for immigrants from non-Western countries, would thus be fully actualised.

The expression of national identity, unity, and pride through anti-immigration in populist discourses in European countries causes an increase in neo-racist attitudes against immigrants. Anti-immigration attitudes in Europe often go beyond solely democratic reactions with discriminatory, pejorative, xenophobic, neo-racist, orientalist, anti-Asian, Afrophobic and Islamophobic tendencies. Although these attitudes emerged as anti-immigration and attempted rational reasoning, they are actually fed from an irrational, emotional, and reactive perspective and are mostly products of political opportunism. These attitudes lack realistic ground, therefore, the continuation of such reactions focused on a homogeneous understanding of nation will socio-politically divide rather than promote unity in the countries in Europe.

Europe's main test regarding immigrants has been in the face of those coming from non-Western countries. Immigrants from Muslim countries



are frequently exposed to Islamophobic and neo-racist reactions in Europe. Muslims accused of having illiberal and anti-democratic understandings are subject to treatment that does not match up with liberal and democratic values. This remains to be one of the main contradictions of Western societies both in terms of democratic and universal human values. Negative generalisations and hostile expressions about immigrants from non-Western societies in populist discourses, the persistent marginalisation of immigrants and citizens with immigrant background, bias native people against immigrants and neo-racist attacks on immigrants damage rather than strengthen national unity in European countries. It is necessary to confront and combat more effectively against neo-racism in the media, law, politics, education, economy and society.

With the impact of developments in transportation and communication technology, the consequences of armed conflicts and social issues in anywhere of the world, as seen in the case of asylum seekers and refugees, are no longer limited to the region in which they occur. The recent experiences and discussions about asylum seekers and refugees in Europe have some dimensions that cannot be confined only to this continent. Given the tragic events that have increased in humanitarian terms in recent years, it is clear that the world needs a stronger UN that does not resort to rhetoric used only to condemn. To protect vulnerable people seeking asylum, there is a need for stronger international humanitarian laws that includes strengthened sanctions and forces to intervention quickly when needed. Therefore, the current international regulations on this issue should be revised in the light of recent issues.

### **References**

- Abadan-Unat, Nermin. *Turks in Europe: From Guest Worker to Transnational Citizen*. New York: Berghahn Books, 2011.
- Ahmadi, Fereshteh – Palm, Irving. *Diversity Barometer 2018*. Retrieved from <https://www.hig.se/download/18.6c77c68166435adf0b2cfa2/1541421091075/mångfald%20engelska-2.pdf>
- Ahmadi, Fereshteh – Darvishpour, Mehrdad – Palm, Irving. “Changes Regarding Attitudes Towards Ethnic and Cultural Diversity in Sweden: The Diversity



- Barometer (2005–2018)". *International Journal of Social Science Studies* 8/5 (2020), 1-16.
- Anık, Mehmet. *Kimlik ve Çokkültürcülük Sosyolojisi*. Istanbul: Açılım Kitap, 2012.
- Arant, Regina – Dragolov, Georgi – Gernig, Björn – Boehnke, Klaus – Sepälä, Jonas Anttoni. *Zusammenhalt in Vielfalt: Das Vielfaltsbarometer 2019 der Robert Bosch Stiftung*. Stuttgart: Robert Bosch Stiftung, 2019.
- Balibar, Etienne. (1991). "Is There a Neo-Racism?". *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. ed. Immanuel Wallerstein - Etienne Balibar. 17-28. London: Verso, 1991.
- Betz, Hans-Georg. "Against the 'Green Totalitarianism': Anti-Islamic Nativism in Contemporary Radical Right-Wing Populism in Western Europe". *Europe for the Europeans: The Foreign and Security Policy of the Populist Radical Right*. ed. Christina Schori Liang. 33-54. Hampshire: Ashgate, 2007.
- Bliuc, Ana-Maria – Faulkner, Nicholas – Jakubowicz, Andrew – McGarty, Craig. "Online Networks of Racial Hate: A Systematic Review of 10 Years of Research on Cyber-Racism". *Computers in Human Behavior* 87 (2018), 75-86.
- Bock, Jozefien de. *Parallel Lives Revisited: Mediterranean Guest Workers and Their Families at Work and in the Neighbourhood 1960–1980*. New York: Berghahn Books, 2018.
- Castles, Stephen – Haas, Hein de – Miller, Mark J. *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*. 5<sup>th</sup> edition. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2014.
- Dijk, Teun A. van. *Elite Discourse and Racism*. California: Sage Publications, 1993.
- Dijk, Teun A. van. *Racism and the Press*. London: Routledge, 1991.
- Entzinger, Han. "The Rise and Fall of Multiculturalism: The Case of the Netherlands". *Toward Assimilation and Citizenship: Immigrants in Liberal Nation-States*. ed. Christian Joppke - Ewa Morawska. 59-86. London: Palgrave Macmillan, 2003.
- Fassin, Éric. *Populisme: Le Grand Ressentiment*. Paris: Textuel, 2017.
- Gfeller, Aurélie Elisa. *Building a European Identity: France, the United States, and the Oil Shock, 1973–1974*. New York: Berghahn Books, 2012.
- Hainsworth, Paul. *The Politics of the Extreme Right: From the Margins to the Mainstream*. London: Bloomsbury, 2016.



- Herbert, Ulrich. *A History of Foreign Labor in Germany, 1880-1980: Seasonal Workers/Forced Laborers/Guest Workers*. Michigan: University of Michigan Press, 1991.
- Hervik, Peter. *The Annoying Difference: The Emergence of Danish Neonationalism, Neoracism, and Populism in the Post-1989 World*. New York: Berghahn Books, 2011.
- Hervik, Peter. "Racism, Neo-Racism". *Recycling Hatred: Racism(s) in Europe Today*. 43-52. Brussels: The European Network Against Racism aisbl (ENAR), 2013.
- Hogan, Michael J. *The Marshall Plan: America, Britain, and the Reconstruction of Western Europe, 1947-1952*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Jakubowicz, Andrew - Dunn, Kevin - Mason, Gail - Paradies, Yin - Bliuc, Ana-Maria - Bahfen, Nasya - Oboler, Andre - Atie, Rosalie - Connelly, Karen. *Cyber Racism and Community Resilience: Strategies for Combating Online Race Hate*. Cham: Palgrave Macmillan, 2017.
- Khan, Fatima - Mythen, Gabe. "Culture, Media and Everyday Practices: Unveiling and Challenging Islamophobia". *Media, Crime and Racism*. ed. Monish Bhatia, Scott Poynting - Waqas Tufail. 93-115. London: Palgrave Macmillan, 2018.
- Kymlicka, Will. "Defending Diversity in an Era of Populism: Multiculturalism and Interculturalism Compared". *Multiculturalism and Interculturalism: Debating the Dividing Lines*. ed. Nasar Meer - Tariq Modood - Ricard Zapata-Barrero. 158-177. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.
- Lazaridis, Gabriella. *International Migration to Europe: From Subjects to Objects*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2015.
- Liang, Christina Schori. "Europe for the Europeans: The Foreign and Security Policy of the Populist Radical Right". *Europe for the Europeans: The Foreign and Security Policy of the Populist Radical Right*. ed. Christina Schori Liang. 1-32. Hampshire: Ashgate, 2007.
- Lucassen, Leo - Lucassen, Jan. "Quantifying and Qualifying Cross-Cultural Migration in Europe since 1500: A Plea for a Broader View". *The History of Migration in Europe: Perspectives from Economics, Politics and Sociology*. ed. Francesca Fauri. 13-38. Oxon: Routledge, 2015.



- Maas, Willem. "The Netherlands: Consensus and Contention in a Migration State". *Controlling Immigration: A Global Perspective*, ed. James F. Hollifield - Philip L. Martin - Pia M. Orrenius. 256-275. Stanford: Stanford University Press, 2014.
- Mella, Orlando – Palm, Irving – Bromark, Kristina. *Mångfaldsbarometern 2011*. Uppsala: Uppsala Universitet Sociologiska Institutionen, 2011.
- Moffitt, Benjamin. *The Global Rise of Populism: Performance, Political Style, and Representation*. Stanford: Stanford University Press, 2017.
- Moffitt, Benjamin. *Populism*. Cambridge: Polity Press, 2020.
- Rattansi, Ali. *Racism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Sarrazin, Thilo. *Deutschland Schafft Sich ab: Wie Wir Unser Land aufs Spiel Setzen*. München: Deutsche Verlags-Anstalt, 2010.
- Sarrazin, Thilo. *Feindliche Übernahme: Wie der Islam den Fortschritt Behindert und die Gesellschaft Bedroht*. München: FinanzBuch Verlag, 2018.
- Schneider, Silke L. "Anti-Immigrant Attitudes in Europe: Outgroup Size and Perceived Ethnic Threat". *European Sociological Review* 24/1 (2008), 53-67.
- Scholten, Peter. "The Dutch Multicultural Myth". *Challenging Multiculturalism: European Models of Diversity*. ed. Raymond Taras. 97-119. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.
- Schott, Christina – Engelhardt, Marc - Hedemann, Philipp – Jungelhülsing, Julica - Kaspar, Birgit – Stäuber, Peter – Zilm, Kerstin. "Lernen von den Melting Pots?". *Die Flüchtlingsrevolution: Wie die Neue Völkerwanderung die Ganze Welt Verändert*. ed. Marc Engelhardt. 326-35. München: Pantheon Verlag, 2016.
- Sirkeci, Ibrahim – Acik, Necla – Saunders, Bradley. "Discriminatory Labour Market Experiences of A8 National High Skilled Workers in the UK". *Border Crossing* 4/1-2 (2014), 17-31.
- Smith, Andrea L. "Introduction: Europe's Invisible Migrants". *Europe's Invisible Migrant*. ed. Andrea L. Smith. 9-32. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2003.
- Strabac, Zan – Listhaug, Ola. "Anti-Muslim Prejudice in Europe: A Multilevel Analysis of Survey Data from 30 Countries". *Social Science Research* 37/1 (2008), 268-86.



- Şimşek, Rıdvan - Anık, Mehmet. "Asylum Seeker and Refugee Crisis as a Humanitarian Tragedy in the Contemporary World". *Afro Euroasian Studies* 7/2 (2018), 279-317.
- Titely, Gavan. *Racism and Media*. London: Sage Publications Ltd, 2019.
- Voynova, Sevdalina – Gabova, Snezhina – Lozanova, Denitza – Lomeva, Svetlana. *Legal Framework, Societal Responses and Good Practises to Counter Online Hate Speech Against Migrants and Refugees: Comparative Report (Bulgaria, Croatia, Czech Republic, Greece, Italy, Romania, UK)*. Sofia: Rights, Equality and Citizenship/Justice Programme of the European Union, 2017.
- Walzer, Michael. *On Toleration*. London: Yale University Press, 1999.
- Weichselbaumer, Doris. "Discrimination Against Migrant Job Applicants in Austria: An Experimental Study". *German Economic Review* 18/2 (2016), 237-65.
- Yalcin-Heckmann, Lale and Horst Unbehaun. "Fransa ve Almanya'daki Göçmen Türk Toplulukları: İki Orta Büyüklükteki Şehirde Dernekleşme ve Cemaatleşme Süreçleri". *Toplum ve Bilim* 82 (1999), 78-89.
- Beijl, Roger Zegers de. *Documenting Discrimination Against Migrant Workers in the Labour Market: A Comparative Study of Four European Countries*. Geneva: International Labour Office, 2000.





Kudüs'te İlk Cuma: 2 Ekim 1187

First Friday In Jerusalem: 2<sup>th</sup> October 1187

Nadir KARAKUŞ

Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Ana Bilim Dalı, Çorum/Türkiye  
Assoc. Prof., Hitit University Faculty of Theology, Department of Islamic History,  
Çorum/Turkey  
nadirkarakus@hitit.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-1508-9752

DOI: 10.47425/marifetname.878583

#### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü | Article Type:** Araştırma Makalesi | Research Article

**Geliş Tarihi | Received:** 11 Şubat /February 2021

**Kabul Tarihi | Accepted:** 2 Nisan /April 2021

**Yayın Tarihi | Published:** 30 Haziran /June 2021

#### Atıf | Cite as

Karakuş, Nadir. "Kudüs'te İlk Cuma: 2 Ekim 1187 [First Friday In Jerusalem: 2th October 1187]". Marifetname. 8/1 (Haziran/2021), s. 41-63.

#### İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

#### Copyright ©

Published by Siirt University Faculty of Divinity. Siirt/Turkey.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/marifetname>

mail: [sifdergisi@gmail.com](mailto:sifdergisi@gmail.com)



### Kudüs'te İlk Cuma: 2 Ekim 1187

**Öz:** Haçlıların 1099 yılında Kudüs'ü ele geçirerek burasını yakıp yıkmaları, mabetlere sığınan Müslümanları öldürmeleri İslâm âleminde büyük bir hü-zün doğurmuştu. Müslümanlar arsındaki kavgalar ve ayrışmalar Haçlıların işini kolaylaştırmış ve Urfa, Antakya yanında Kudüs'te de bir krallık kurarak buraya yerleşmişlerdi. Bundan sonra Müslümanlar Kudüs'ü geri almakla de-ğil, Haçlılar karşısında kendilerini korumakla vakit harcamışlardı. Haçlılara karşı ilk ciddi taarruzu Zengî yapmış, onun 1146'da ölümünden sonra da mücadeleyi daha başarılı olarak oğlu Nureddin devam ettirmişti. Nureddin'in 1154 yılında Dımaşk'ı ele geçirmesi Suriye'de bir Müslüman bütünlüğü oluş-turmuş, ancak bu yeterli olmamıştı. Kudüs'e hâkim olmak için Mısır'ı da ele geçirmek gerekiyordu. Bu sırada Mısır'da karşıklıklar çıkınca, Nureddin de kumandanı Şirkûh ve onun yeğeni Selahaddin'i Mısır'a gönderdi. Haçlıların da duruma el koymaları Şirkûh'u yavaşlatamadı ve 1169 yılında Mısır'a hâkim olundu. Bu sırada Şirkûh öldü ve onun yerine yeğeni Selahaddin vezir oldu. 1171 yılında Mısır'da hutbe, iki asır aradan sonra yeniden Abbasiler adına okutularak Fatımiler devri sona erdirildi. 1174'de Nureddin'in ölümü ile bay-rağ devir alan Selahaddin, bir müddet iç karışıklıklarla uğraştı ve daha sonra Haçlılara karşı harekete geçti. 1187 yılında önce Hittin Savaşı'nda Haçlılar mağlup edildi, sahildeki şehirler Sûr kenti hariç ele geçirildi ve ardından da 2 Ekim 1187'de Kudüs fethedildi. Bu gelişen süreçte önemli rollerden birisi, Selahaddin yanında Nureddin'in idi ve Müslümanlar büyük bir sevinç yaşı-yorlardı. Miraç gecesi sabahı şehre girildi ve ilk Cuma namazı kılınarak ilk hutbe okundu. Kutsal yerlerden haç temizlenmiş yerine tevhid bayrağı dikil-mişti. Dımaşk kadısı İbnü'z-Zeki, ilk hutbeyi okuma ayrıcalığını elde etmiş, Müslümanların sevincine tercümanlık yapmıştı.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Tarihi, Kudüs, Haçlılar, Nureddin, Selahaddin, Hutbe.

### The Principal Branch of the Akan, the Ethno-Religious Community of West Africa: The Asante

**Abstract:** In 1099 the Crusaders invaded Jerusalem and destroyed this place, killing Muslims who had taken refuge in the sanctuaries. The fights and divisions among Muslims facilitated the work of the Crusaders, and Edessa had settled here by establishing a kingdom in Jerusalem next to Antioch. After that, they had spent time trying to take back Jerusalem, not Muslims, but to protect themselves against the Crusaders. The first of-fensive against the Crusaders was Zengî, and after his death in 1146, his son Nureddin continued the struggle more successfully. Nureddin's seizure



of Damascus in 1154 created a Muslim unity in Syria, but this was not enough. In order to dominate Jerusalem, it was necessary to seize Egypt. Meanwhile, when disagreements arose in Egypt, Nureddin sent his commander Shirkuh and his nephew Saladin to Egypt. The crusaders' seizure of the situation could not slow Shirkuh and Egypt was taken over in 1169. Meanwhile, Shirkuh died and his nephew Saladin became a vizier in his place. In 1171, the Khutba in Egypt was taught again after two centuries in the name of the Abbasids and the Fatimid era was ended. In 1187, first the Crusaders were defeated in the Battle of Hattin, Jerusalem was conquered on 2 October 1187. One of the important roles in this developing process was Nureddin's side with Saladin, and the Muslims were experiencing great joy. On the morning of the Miraj night, the city was entered and the first Friday prayer was performed and the first sermon was read.

**Keywords:** İslamic History, Jerusalem, Crusaders, Nur al-Din, Saladin, Sermon.

### Giriş

Kadım ve kutsal şehir Kudüs'e sadece Jerusalem veya Yeruşalayim<sup>1</sup> denilmiyordu; burası aynı zamanda bir "Medinetüsselâm" idi.<sup>2</sup> Yahudiye platosunun tepelerine<sup>3</sup> Hz. Süleyman'ın kurduğu bu mukaddes şehir, daha sonra Babil hükümdarı Buhtunnasr (II. Nabukadnezar)'ın (MÖ. 605-562) tahribine uğramıştı. Kısa süre sonra Fars hükümdarlarından biri tarafından yeniden imâr edilen şehir, Roma İmparatoru Titus Flavius Vespasianus (39-81) tarafından bir kez daha yakılıp yıkılmıştı.<sup>4</sup> Ancak şehirde halâ kutsal izlerin gölgesi kalmaya devam etmişti. İbrahim peygamberin izlerinden onun mezarına, Eyyûb'un evlerinden kuyusuna kadar pek çok hatırayı sinesinde barındırmaya devam etmişti. Hz. Davud'un mihrabı, oğlu Süleyman'ın azameti ve hükümranlığı, İsa'nın çilesi hep şehrin sokaklarında kendisini hissettirdi.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Saadia Gaon, *Dictionnaire de la Bible* (Paris: Avec Privilege Du Roi, 1912), 3/2: 1318.

<sup>2</sup> Ömer Faruk Harman, "Kudüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 323.

<sup>3</sup> İbn Hurdazbih, *Yollar ve Ülkeler Kitabı*, trc. Murat Ağar (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008), 139.

<sup>4</sup> Ebu'l-Fidâ, *Takvimu'l-Büldân: Ebu'l-Fidâ Coğrafyası*, trc. Ramazan Şeşen (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2017), 208.

<sup>5</sup> Makdisî, *Absenü't-Tekâsim, İslâm Coğrafyası*, trc. D. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları,



Kudüs, Hz. Muhammed'in bi'setinden sonra Miraç olayına da şahit oldu ve Müslümanlara ilk kıblegâh olma özelliği ile de<sup>6</sup> mü'minlerin gönlünde ayrı bir yer edindi. Kur'an-ı Kerim'de; çevresi mübarek kılınan Mescid-i Aksâ'dan<sup>7</sup> bahsedildiği gibi, Kudüs, "kutsal toprak"<sup>8</sup> ve "iyi ve güzel bir ev"<sup>9</sup> olarak da tavsif edildi. Allah Rasulü'nün Mescid-i Aksâ'nın, Mescid-i Haram ile Mescid-i Nebî'den sonra ziyaret edilebilecek üç kutsal mekândan biri ve yeryüzünde Mescid-i Haram'dan sonra inşâ edilen ikinci mescid olduğundan bahsetmesi<sup>10</sup> buraya ayrı bir değer kattı.

VII. yüzyılda Bizans'ın hâkim olduğu şehir yeni bir kırım yaşadı ve 638 yılında Kudüs, Müslümanların hâkimiyetine girdi. Şehir halkı, cizye ile haraç ödemek ve Şam şehirlerine verildiği gibi kendilerine de emân verilmesi karşılığında Kudüs'ü teslim etmek istediklerini bildirmişlerdi. Kudüslüler, sulh anlaşmasının bizzat Halife Ömer (13-23/634-644) tarafından yapılmasını istemişler ve Suriye valisi Ebû Ubeyde b. Cerrâh da (ö. 18/639) bu yeni gelişmeyi Hz. Ömer'e bildirmişti. Câbiye'den yola çıkan Hz. Ömer, Kudüs'e gelerek anlaşmayı imzalamış, buradaki Hıristiyan ve Yahudilere serbestçe inançlarını yaşamaları ayrıcalığını bahşetmişti.<sup>11</sup> Kudüs tarihinde alışılmış yıkım ve katil olayları bu kez yaşanmadığı gibi şehre adalet ve huzur hâkim olmuştu. Hz. Ömer, Kudüs Patriği Sophronios tarafından Hıristiyanlarca kutsal olan Kemâme Kilisesi'ne götürülerek gezdirildi ve burası halifeye tanıtıldı. Onlar kilisede iken namaz vakti yaklaşmış, Hz. Ömer de büyük bir nezaketle seccadesini nereye serebileceğini sormuştu. Patrik, halifeye bulunduğu yerde namazını kılabileceğini söyleyince, Hz. Ömer bu teklifi, burasının daha sonra Müslümanlar tarafından ibadethaneye dönüş-

2015), 160; İbn Havkal, *10. Asırda İslâm Coğrafyası*, trc. Ramazan Şeşen (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2014), 150.

<sup>6</sup> Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtül-Kübrâ*, nşr. İhsan Abbas (Beyrut, by. y., 1388/1968) 1: 243.

<sup>7</sup> el-İsrâ, 17/11.

<sup>8</sup> el-Mâide, 5/21.

<sup>9</sup> Yûnus, 10/93.

<sup>10</sup> Bkz. Buhâri, "Fadlû's-Salât fi Mescid-i Mekke ve'l-Medîne", 6; "Hâc", 26; Müslim, "Mesâcid", 3. Ayrıca bkz. Cemâleddin el-Cevzî, *Târîhu Beyti'l-Mukaddes*, thk. Muhammed Azb (y.y, Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, t. y.), 1: 35-49.

<sup>11</sup> Belâzurî, *Fütûbu'l-Büldân, Ülkelerin Fetihleri*, trc. Mustafa Fayda (İstanbul, Siyer Yayınları 2013), 162; İbn Haldun, *Kitâbü'l-İber ve Dîvânü'l-Mübtedei ve'l-Haber*, thk. Halil Şahâde (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1988), 2: 543.



türülebileceği endişesini dile getirerek reddetmişti. Daha sonra da kilisenin avlusunda namazını eda eden Ömer'i, ilerleyen yıllar haklı çıkarmış ve halifenin seccadesini serdiği yere, bugünkü Ömer Camii inşa edilmişti.<sup>12</sup>

Emevîler (30-132/651-750) ve Abbasiler döneminde (132-656/750-1258) devam eden İslâm hâkimiyeti, Tolunoğulları (254-292/868-905), İhşidîler (323-334/935-946) ve ardından gelen Fatımîler (296-566/909-1171) ile Mısır merkezli olarak idare edilmeye başlamıştı. 463/1071 yılında ise Kudüs, Selçuklu idaresi ile tanıştı ve Alparslan'ın kumandanlarından Atsız b. Uvak (463-471/1071-1079) tarafından fethedilerek burada yeniden Abbasî halifesi Kâim-Biemrillâh (422-467/1031-1075) adına hutbe okunmaya başlandı.<sup>13</sup> Atsız'ın 471/1079'da Tutuş tarafından öldürülmesinden sonra ise Kudüs ve çevresi Alparslan ve Melikşah'ın meşhur kumandanlarından Artuk b. Eksük'e (ö. 484/1091) verilmişti.<sup>14</sup> Onun ölümünden sonra da şehir oğulları Necmeddin İlgazi (ö. 515/1122) ve Sökmen'e (ö. 497/1104) geçmişti.<sup>15</sup> Ancak şehir onların elinde de çok kısa bir süre kalmış ve yaklaşık yedi yıl sonra Fatımî veziri ve başkumandanı Efdal b. Bedrülcemâlî (ö. 514/1121) tarafından 491/1098'de teslim alınmıştı.<sup>16</sup> Bundan sonra da Kudüs, kendisini teslim alacak, yakıp yıkacak olan Haçlıları bekleyecekti.

Bu makalemizde, Papa II. Urbanus'un 488/1095'te Clermont'ta yaptığı Haçlı seferi çağrısından<sup>17</sup> yaklaşık dört yıl sonra, 492/1099'da Haçlıların işgaline maruz kalan Kudüs'ün yaklaşık doksan yıllık süreçte niçin

<sup>12</sup> Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, trc. Fikret İşıltan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987), 1: 3.

<sup>13</sup> Ali Sevim, *Suriye Selçukluları* (Ankara, Dil ve Coğrafya Fakültesi Basımevi, 1981), 1: 43-44; İbrahim Kafesoğlu, *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu* (İstanbul, Ötüken Yayınları, 1953), 31.

<sup>14</sup> Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân fi Tevârihi'l-A'yân*, thk. Muhammed Berekât v. dğr. (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye, 1434/2013), 19: 404-5.

<sup>15</sup> İbnü'l-Adîm, *Zübdetül-Haleb fi Târîhi Haleb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996), 1: 233.

<sup>16</sup> Nadir Karakuş, "Haçlı Seferlerinde Düşman Kardeşler, Rıdvan ve Dukak", *İstem*, yıl: 16, sayı: 32 (2018), 259-277.

<sup>17</sup> Bkz. Alfons Becker, "Papst Urban II. (1088-1099)", *Schriften der Monumenta Germaniae Historica* 19, 2 vols (Stuttgart: Hiersemann, 1964-88); Augustin Fliche, "Urbain II et la croisade", *Revue d'histoire de l'église de France* 13 (1927), 289-306; Michael Matzke, "De origine Hospitalorum Hierosolymitanorum – vom klosterlichen Pilgerhospital zur internationalen Organisation", *Journal of Medieval History* 22 (1996), 1-23; Dana C. Munro, "The speech of Pope Urban II at Clermont, 1095", *American Historical Review* 11 (1905-6), 231-42.



Haçlıların elinde kaldığı anlatılacaktır. Ayrıca Kudüs'ün fethinde rolü olan ve bu zaferi daha önceden hazırlayan liderler ve hânedanlardan da kısaca bahsedilecektir. Makalemizin ana ağırlığı ise Kudüs'ün sadece Selahaddin-i Eyyübî tarafından değil, aynı zamanda onu yetiştiren Nureddin ve diğer kahramanlar tarafından da fethedildiğini anlatmak olacaktır. Başlığımızdan da anlaşılacağı üzere 27 Recep 583/2 Ekim 1187'de Kudüs'te okunan ilk hutbede Nureddin'in çabalarının da büyük rol oynadığı gözler önüne serilmeye çalışılacaktır. Ayrıca Kudüs'te okunan bu hutbenin Müslümanların birliği devam ettiği sürece, diğer Haçlı devletçiklerinin de sonunu getireceğinin habercisi olduğu vurgulanacaktır. Diğer yandan Kudüs'te okunan bu ilk hutbenin kaynaklarımızda birkaç cümle ile geçiştirilmesi, bu konunun teferruatlı olarak anlatılmasını da zaruri kılmıştır. Makalemizin, böyle bir eksikliği de gidereceği kanaatindeyiz.

### 1. Haçlılar Kudüs'te

1098'de Antakya'yı ele geçiren Haçlıların şimdiki hedefleri Kudüs idi. Haçlılar gelirken her tarafı yakıp yıktıktan, ele geçirdikleri Müslümanları katlettikten sonra Kudüs'e ulaştılar. Yafa limanına gelen İngiliz ve Ceneviz gemilerinden elde ettikleri kuşatma aletleri ve malzemelerle Temmuz 1099'da taarruza geçtiler.<sup>18</sup> Fatımîler'in Kudüs valisi İftihârüddeve gerekli hazırlıkları yapmasına rağmen Kudüs'ün ele geçmesine engel olamadı.<sup>19</sup> Kudüs 15 Temmuz'da ele geçirilince burada tam bir katliam başladı ve Haçlılar kanla ve talan ile şehre yerleşip, burada Urfa ve Antakya'dan sonra üçüncü bir Haçlı devletçığı kurdular.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> William Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, trc. Enver Ziya Karal (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000), 146.

<sup>19</sup> Bkz. Yaacov Lev, *State and Society in Fatimid Egypt*, Arab History and Civilization: Studies and Texts, 1 (Leiden: Brill, 1991).

<sup>20</sup> Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zaman*, 20: 335; Fulcherius Carnotensis, *Fulcher of Chartres, A History of the Expedition to Jerusalem 1095-1127*, trc. F. Rita Ryan, (Knoxville: University of Tennessee Press, 1969), 123-25; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 1: 217-22; Thomas Asbridge, *Haçlı Seferleri*, trc. Ekin Duru (İstanbul: Say Yayınları, 1. Baskı, 2014), 115-121; Claude Cahen, *Haçlı Seferleri Zamanında Doğu ve Batı*, trc. Mustafa Daş (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2016), 112-13; David Nicolle, *Birinci Haçlı Seferleri 1096-99*, trc. L. Ece Sakar (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2013), 72-81; Mike Paine, *Haçlı Seferleri*, trc. Cumhuriyet Atay (İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2011), 35; Paul M. Cobb, *Müslümanların Gözüyle Haçlı Seferleri*, trc. Ekin



Haçlıların mukaddes kenti yakıp yıkması, Müslümanlar arasında derin bir üzüntüye neden olsa da, Suriye'deki şehir yöneticileri ve Büyük Selçuklu Devleti kendi iç meselelerine odaklanmışlardı. İlk Haçlıların Anadolu topraklarından geçmeleri esnasında onlara karşı büyük bir direnç gösteren Anadolu Selçukluları ise, I. Kılıcarslan (1092-1107) liderliğinde daha çok Dânişmendliler ile mücadele etmek zorunda kalmışlardı.<sup>21</sup> Abbasî Halifesi Müstazhir-Billâh (1094-1118) Büyük Selçuklu Sultanları'nın gözetimi altında olup, kendi gücünü ortaya koymaktan uzak bir kişilikti. Halife ve Sultan, Kudüs'ün kurtarılması ile ilgili bir şey yapamadıkları gibi 1109 yılında Trablus Haçlı Kontluğu adı altında dördüncü bir Haçlı devletçığının kurulmasını da çaresiz gözlerle izlemekle yetindiler.<sup>22</sup>

Haçlılar Kudüs'e iyice yerleşmişler ve burada bir krallık kurmuşlardı. Haçlı seferlerinin önemli aktörlerinden Templier (Tapınak) şövalyeleri Mescid-i Aksâ'yı ele geçirerek burasını kendilerine mesken, atlarına ahır yapmışlardı.<sup>23</sup> Aksâ'nın bilhassa mihrabının domuzlarla, küfür yazılarıyla ve binaya döktükleri dışkılarla dolu olduğu söyleniyordu. Mescid-i Aksâ'nın ayrıca günahlardan ve kutsalın ayaklar altına alınmasından dolayı da mahzun bir görünümü vardı. Kudüs, şimdi bir kurtarıcı bekliyor, yeniden eski hoşgörü ortamını özlüyordu.<sup>24</sup> Kilise çanları tarafından ezanların susturulması müminlere eza veriyor, kirlenen kutsal mekânlar eski temiz ve pâk hale tekrar geri dönmek için bir kurtarıcı bekliyordu.<sup>25</sup> Haçlıların Antakya'dan Kudüs'e doğru ilerlerken büyük bir katliam yaptıkları Maarratü'n-Nu'mân'da her tarafa haç

Duru (İstanbul: Say yayınları, 2018), 156-58; Bernard Hamilton, "The Impact of Crusader Jerusalem on Western Christendom", *Catholic Historical Review* 80 (1994), 695-713.

<sup>21</sup> Kerimüddin Mahmud el-Aksarâyî, *Müsâmeretü'l-Abbâr*, trc. Mürsel Öztürk (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2000), 21; Claude Cahen, "La Turquie pre-ottomane", *Varia Turcica*, 7 (İstanbul: Divit, 1988).

<sup>22</sup> Bkz. Nadir Karakuş, "Trablus'ta Bir Emirlik: Benû Ammâr", *İstem*, sayı: 16, cilt: 31, (2018), 69-85.

<sup>23</sup> Bkz. Malcolm Barber, *Yeni Şövalyelik, Tapınak Tarikatının Tarihi*, trc. Berna Ülner (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2006).

<sup>24</sup> Carole Hillenbrand, *Müslümanların Gözünden Haçlı Seferleri*, trc. Nurettin Elhüseyni (İstanbul: Alfa Yayınları, 2015), 327.

<sup>25</sup> İmâdeddin Kâtip Isfahânî, *el-Fethul-Kussî fi'l-Fethi'l-Kudsî* (y.y, Dâru'l-Menâr, 1425/2004), 1: 336.



dikilmesini hazmedemeyen Müslümanlar,<sup>26</sup> şimdi Kudüs'ün en mukaddes yerlerinde haçlar görmeye katlanmaya çalışıyorlardı.

Büyük Selçuklu Sultanlarının Haçlılar ile mücadele etmeleri ve Kudüs'ü kurtarmaları için gönderdiği Mevdûd b. Altuntegin ve Aksungur el-Porsukî Haşhaşiler tarafından şehid edildi;<sup>27</sup> son kumandan Porsuk ise Dımaşk, Halep'teki Lü'lü ve Artuklu ırkdaşları tarafından yalnızlığa itilerek 1117'de Haçlılar karşısında Tel-Dâniş'te büyük bir yenilgi yaşadı.<sup>28</sup> Bu son girişim, Büyük Selçukluların Kudüs ve Suriye'yi kendi haline bırakmasını da beraberinde getirdi. İlgazi'nin 1119'da Antakya Haçlılarını, Kanlı Tarla Savaşı veya Haçlıların tabiri ile "*Ager Sanguinis*"da yenmesi<sup>29</sup> çok büyük bir yarar sağlamadığı gibi, kahraman yeğeni Belek b. Behrâm'ın 1124 tarihinde Menbic önlerinde şehit düşmesi, Haçlılara karşı yapılan etkin mücadeleleri de sona erdirdi.<sup>30</sup>

Bundan sonra sahneye 1094'de Tutuş tarafından öldürülen Selçukluların Halep valisi Kasımüddele Aksungur'un<sup>31</sup> oğlu İmâdüddin Zengî çıktı. İmâdüddin Zengî, Haçlılara karşı ilk cihad seferberliğini başlatan lider olarak görülür.<sup>32</sup> Nitekim O, 1144 yılında Urfâ'yı Haçlılardan alarak kendisine umut bağlayanları hayal kırıklığına uğratmadı.<sup>33</sup> Onun 1146 yılında Caber önlerinde öldürülmesi üzerine kutsal savaşı oğlu Nureddin Zengî (1146-1174) üstlendi. Urfâ çevresindeki son Haçlı kalıntılarını temizleyen

<sup>26</sup> İbnü'l-Kalânîsî, *Şam Tarihine Zeyl*, trc. Onur Özatağ (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), 5.

<sup>27</sup> Nadir Karakuş, *Haçlı Seferlerinde Haşhaşiler* (İstanbul: Mana Yayınları, 2018), 42, 51.

<sup>28</sup> Albert of Aachen, *History of the Journey to Jerusalem, The Early History of the Latin States, 1099-1119*, edit. Susan B. Edgington (England: Ashgate Publishing Company, 2013), 2: 194-95.

<sup>29</sup> William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, trn. Emily Atwater Babcock (New York: Columbia University Press, 1943), 1: 528-30; Barber, *Yeni Şövalyelik, Tapınak Tarikatının Tarihi*, 32.

<sup>30</sup> Bkz. Nadir Karakuş, "Haçlı Seferlerinde Menbic", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı: 11 (3), (2018), 2072-2086.

<sup>31</sup> Râvendî, *Râhatü's-Sudûr ve Âyetü's-Sürûr*, trc. Ahmed Ateş (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1957), 1: 127.

<sup>32</sup> Emmanuel Sivan, *L'Islam et la Croisade* (Paris: y.y., 1968), 44.

<sup>33</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, IX, 331-34; Urfalı Mateos, *Urfalı Mateos Vekâyi-Nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*, trc. Hrant Andreasyan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987), 296-97; Ebû Abdullah Muhammed Azîmî, *Azîmî Tarihi, Selçuklular İle İlgili Bölümler, 1037-1144*, trc. Ali Sevîm, (Ankara: TTK Basımevi, 2006), 82-3; Gregory Abu'l-Farac, *Abu'l-Farac Tarihi*, trc. Ömer Rıza Doğrul, (Ankara: TTK Basımevi, 1950), 2: 378-79.





Nureddin,<sup>34</sup> daha sonra da Haçlıların ellerinde bulunan Halep-Antakya sınırındaki önemli kaleleri ele geçirerek, bir anda kariyerini babasının dengine çıkarmayı bildi.<sup>35</sup> İkinci Haçlı Seferi'nin bertaraf edilmesinden sonra,<sup>36</sup> Nureddin 1149 yılında Antakya Haçlılarına İnad ile Gab bataklığı arasında büyük bir mağlubiyet tattırarak, Kutsal cihadın yeni temsilcisi olduğu gösterdi.<sup>37</sup> Bundan sonra Nureddin, Suriye'yi tek bayrak altında toplamak üzere kendisinden önce yapılamayan bir başarıya imza atarak 1154'de Dımaşk'ı Böri hanedanının (1104-1154) elinden alarak büyük bir başarıya imza attı.<sup>38</sup> Bu, babası İmâdüddin Zengî'nin dahi başaramadığı büyük bir zaferdı.<sup>39</sup> Onun bu başarısı, 1153'de Mısır'ın kilidi sayılan Askalân'ın Haçlılarca ele geçirilmesini bir anda gölgede bırakmıştı.<sup>40</sup>

Bundan sonra Kudüs'ün yeniden ele geçirilmesi için, Mısır'ın da bu güç birliğine dâhil edilmesi gerekiyordu. Büyük bir stratejist olan Nureddin, Mısır'daki Fatimî yönetiminin büyük bir zafiyet içinde olduğunu ve son demlerini yaşadığını biliyor, bunun için de uygun bir fırsat gözlüyordu. Aradığı fırsat, vezirlik makamından atılan Fatimî idarecisi Şâver'in kendisine yardım talebi ile tecelli etti. Şâver, tahtını yeniden elde etme karşılığında Nureddin'in göndereceği ordunun tüm masrafını karşılayacağı gibi, Mısır gelirinin de üçte birini ona vermeyi vaat ediyordu. Bundan sonra Nureddin'in en güvendiği kumandanı Şirkûh (ö. 1169), beraberindeki büyük harp yeteneğine sahip Oğuz birliği ile Mısır'a giderek vezir Dirgâm'ı yendi ve Şâver'e tahtını iade etti.<sup>41</sup> Ancak Şâver de hemen sözünü unuta-

<sup>34</sup> Urfalı Mateos, *Vekayinâme*, 300-301.

<sup>35</sup> İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Halep*, 1: 333.

<sup>36</sup> Bkz. Odo de Deuil, *The Journey of Louis VII to the East*, edit. W. T. H. Jackson (Paris: Waquet, 1949).

<sup>37</sup> Thomas F. Madden, *The Concise History of Crusades* (New York: Rowman&Littlefield, 2014), 63; P. M. Holt, *Haçlılar Çağı, XI. Yüzyıldan 1517'ye Yakınoğu*, trc. Özden Arıkan (İstanbul: Numune Matbaacılık, 1986), 45; Nadir Karakuş, "Haçlı Seferlerinden Moğol İstilasına Tarihin Tanığı, Harim Kalesi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 19, sayı: 1 (2017), 53-85.

<sup>38</sup> İbnü'l-Kalânîsi, *Şam Taribine Zeyl*, 189-90; Nadir Karakuş, "XII. ve XIII. Yüzyıllarda Dımaşk ve Haçlılar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 22, sayı: 1 (2018), 189-213.

<sup>39</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 279; Nadir Karakuş, "Haçlı Seferlerinde Üç Kadın ve İslâm Birliğinin Sağlanması", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 43 (2017), 253-282.

<sup>40</sup> Runciman, *Haçlı Seferleri*, 2: 283.

<sup>41</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, tsh. Muhammed Yusuf ed-Dekkâk. (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1407/1987) 9: 465; Ebû Şâme el-Makdisî, *Kitabur-Ravzateyn fi Abbâri'd-Devleteyn*



rak Şirkûh'tan Mısır'ı terk etmesini istedi. Şirkûh bu ihanete karşı çıkınca da Kudüs Haçlı Kralı Amaury'yi yardıma çağırdı.<sup>42</sup> Şâver'in, bu Nureddin ile Haçlılar arasında gidip gelen tehlikeli manevrası, 1169 yılında Şirkûh'un ve yeğeni Selahaddin'in Mısır'a yaptığı üçüncü sefer ile iflas etti ve Nureddin'in askerleri Mısır'a hâkim olarak son Fatimî halifesi el-Âdîd-Lidînillah'ın (1160-1171) huzuruna çıkıp ona itaat arz ettiler. Bir müddet sonra Şâver öldürüldü ve Şirkûh, el-Âdîd tarafından yeni Fatimî veziri ilân edildi. Ancak kısa bir süre geçtikten sonra kahraman Şirkûh'un ölmesiyle onun yerine, yeğeni Selahaddin Yusuf Fatimî veziri oldu.<sup>43</sup>

Mısır'da yaklaşık iki asır hüküm süren Fatimî yönetiminin bir anda sona ermesi pek de kolay değildi ve Selahaddin bir müddet iç karışıklıkları halletmeye çalıştı. Daha sonra da halife el-Âdîd'ın 1171'deki ölümüyle Mısır'a hâkim oldu.<sup>44</sup> Nihayet Nureddin'in büyük bir öngörüsü sayesinde Suriye ile Mısır birleşmiş ve Kudüs'e giden yol Müslümanlara biraz daha açılmıştı. 1174'de Nureddin'in ölümü ile şimdi kutsal cihadın önderi Selahaddin idi.<sup>45</sup> Nureddin ölmüştü; ancak Musul, Dımaşk ve Musul'daki Zengiler Selahaddin'in tabisi olmayı reddediyorlardı. Bu şehirlerden Selahaddin'e ilk itaat eden Dımaşk oldu ve Sultan'a kapılarını Ekim 1174'de açarak kendisine boyun eğdi.<sup>46</sup> Selahaddin, "*Dostları ile uğraşanlar, düşmanları ile savaşmazlar*" demesine<sup>47</sup> rağmen bir müddet kendi hâkimiyetini güçlendirmek için özellikle Halep Zengileri ile bazı mücadelelere girdi. Bu arada Haçlılara karşı da bazı önemli başarılar kazanarak onları sindirmesini bildi.<sup>48</sup>

*en-Nuriyye ve's-Salâbiyye*, thk. İbrahim ez-Zeybek (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997), 1: 407; Şihâbeddin b. Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr, Türkler Hakkında Duyduklarım ve Gördüklerim*, trc. D. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2014), 287.

<sup>42</sup> William of Tyre, *A History of Deeds*, 2: 304-305.

<sup>43</sup> İbn Şeddâd, *en-Nevâdiru's-Sultâniyye ve Mebâsinî'l-Yüsufiyye, Siret-u Selâhaddin-i Eyyûbi* (Kahire: Müessesetü'l-Hendâvî, 2012), 30; Şihâbüddin en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûnî'l-Edeb* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Vesâik, 1423), 28: 342-43.

<sup>44</sup> Ebû Şâme, *Ravzateyn*, 2: 191.

<sup>45</sup> İbn Şeddâd, *en-Nevâdiru's-Sultâniyye*, 17, 34-35.

<sup>46</sup> İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kurûb fi Abbâri Beni Eyyûb*, thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl v. dğr. (Kahire: el-Matbaatu'l-Emiriyye, 1377/1957), 2: 18.

<sup>47</sup> Bkz. Harold Lamb, *Selâhaddin Eyyubi ve Haçlılar*, trc. Sinem Ceviz (İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, 2017), 1.

<sup>48</sup> Runciman, *Haçlı Seferleri*, 2: 351.



## 2. Kudüs'ün Fethi ve İlk Hutbe

1183 yılında Halep'e de hâkim olan Selahaddin,<sup>49</sup> gücünü daha da artırınca Haçlılar üzerine yoğunlaşarak, onları yok etmek ve Kudüs'e giden yolu açmak için fırsat gözetmeye başladı. Önce 1187'de Kudüs yakınlarındaki Nâsıra'da anlaşma şartları dâhilinde ilerleyen ordusunu taciz eden ve aniden onlar üzerine saldıran müteceviz bir şövalye birliğini imhâ ederek Haçlıların birbirlerine düşmelerini sağladı. Ardından da kısa bir süre sonra Temmuz 1187'de de Suriye ve Filistin topraklarının birleşik büyük ordusunu Taberiye gölü civarındaki Hittin Savaşı'nda ağır bir hezimete uğrattı.<sup>50</sup> Selahaddin'in şimdiki hedefi Kudüs idi ve Sultan hiç vakit kaybetmeden sahil yolundan kuzeye doğru ilerleyerek Eylül ayında Kudüs önlerine geldi. Kutsal şehir, Hittin'den kurtulan Haçlılar tarafından müdafaa edilmeye çalışılmış, ancak şehrin kısa sürede Müslümanların eline geçeceği belli olmuştu. Haçlılar, yaklaşık doksan yıl önce kan ve zulüm ile ele geçirdikleri şehri, aynı akıbete uğramamak için başta kutsal yerler olmak üzere kentin her tarafını yıkma tehdidi ile Selahaddin'i anlaşmaya razı ettiler. Ardından da şehirdekiler belirli bir fidye vermek karşılığı ellerini kollarını sallayarak, Selahaddin'in ele geçiremediği sahildeki Sür şehrine doğru güvenle çekip gittiler.<sup>51</sup>

Endülüslü seyyah İbn Cübeyr'in (ö. 1217), "atının eyeri onun tahtıdır; dur durak nedir bilmez" diye tanıttığı Selahaddin,<sup>52</sup> nihâyet Hz. Muhammed'in miraca çıktığı şehri ele geçirdi. Büyük bir tevafuk, Hz. Muhammed'in miraca urûc ettiği gece Kudüs'e büyük sevinç gösterileri arasında girdi. Tarih 27 Recep 583/2 Ekim 1187 idi.<sup>53</sup> Selahaddin'in, Kudüs'e girmesini bir müddet geciktirerek özellikle Mirac sabahı olan Cuma günü şehre girdiğini iddia edenler

<sup>49</sup> Ebü Şâme, *Ravzateyn*, 3: 113.

<sup>50</sup> Bkz. Müverrih Vardan, "Türk Futuhatı Tarihi, 889-1269", *İÜEF Yayınları, Tarih Seminerleri Dergisi, Metin ve Vesikalar*, trc. Hrant D. Andreasyan, (İstanbul: Milli Mecmua Basımevi, 1937), 213-14; Nadir Karakuş, "Haçlı Acımasızlığının Uç Örneği, Châtillonlu Renaud", *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1) (2018), 91-118; a. mlf., "Müslümanlara Esir Düşen Haçlı Soyluları", *Necmeddin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 45 (2018), 51-74.

<sup>51</sup> Stanley Lane Pool, *Saladin and the Fall of the Jerusalem* (London-New York: G. P. Putnam's Son, 1898), 226-29.

<sup>52</sup> İbn Cübeyr, *er-Rıhle: Endülüs'ten Kutsal Topraklara*, trc. İsmail Güler (İstanbul: Selenge Yayınları, 2013), 219.

<sup>53</sup> İbn Şeddâd, *en-Nevâdiru's-Sultâniyye*, 54.



de vardı.<sup>54</sup> İlerleyen olaylar bu tezin doğruluğunu tasdik eder mahiyette idi. Kudüs'e giren Selahaddin ve ordusu yoğun bir faaliyet içine girerek Kutsal şehri Kubbetü's-Sahrâ'nın üzerindeki büyük haçtan tutunuz, ahır haline getirilen Mescid-i Aksâ'ya kadar her tarafı temizledi.<sup>55</sup> Buraların kirden ve küfürden arındırılması işinin kendisine tevdi edildiği Selahaddin'in yeğeni Takıyyüddin Ömer, Kubbetü's-Sahrâ'yı ve Mescid-i Aksâ'yı temizleyerek burası için yüklerle gülsuyu getirtmiş ve burasını gülsuyu ile yıkamıştı.<sup>56</sup> Bu gülsuyunu Dımaşk'tan Kudüs'e getiren kişinin de Selahaddin'in kız kardeşi olduğu aktarılır.<sup>57</sup> Suriye'de Dımaşk bölgesinde havası, suyu ve gülü ile maruf olan Mizze'de modern denilebilecek metotlarla gülsuyu elde ediliyordu.<sup>58</sup> Muhtemelen kutsal mekânların yıkandığı bu gülsuyu da Mizze'den getirilmişti.

Bundan sonra yapılması gereken en önemli şeylerden birisi de Cuma namazının kılınacağı bu kutsal mabede, hutbenin okunacağı bir minber yerleştirmeye gelmişti. Selahaddin hutbenin en güzel şekilde okunması için bir minbere ihtiyaç duydu ve en güzel minberin camiye getirilmesini istedi. Selahaddin'den önce onun efendisi olan Nureddin, Kudüs'ü ele geçirdiği zaman Mescid-i Aksâ'ya yerleştirilmek üzere bir minber yaptırmış ve bu minberi de Halep'teki bu işin en iyi ustası olan el-Aharîni adlı bir marangoza inşâ ettirmişti.<sup>59</sup> Derhal Helep'e haber gönderildi ve bu minber Kudüs'e getirildi ve Aksâ camiindeki yerine konuldu.<sup>60</sup> Minberin Halep'ten getirildiğini esas alacak olursak, Selahaddin'in Kudüs'e girmek için belli bir süre hazırlık yaptığını ve bu hazırlıkları yaparken de şehre girişini Mirac sabahı olan Cuma gününe denk getirdiğini rahatlıkla anlarız. Müslümanların Kudüs'e girişini kendisinden nakletmeye çalıştığımız İbn Şeddâd, eserini Selahaddin'in faziletlerine ve erdemine tahsis ettiği için bu

<sup>54</sup> Hillenbrand, *Haçlı Seferleri*, 205.

<sup>55</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 10: 155-56.

<sup>56</sup> Ali Muhammed Sallâbi, *Eyyûbi Devleti, Selahaddin Eyyubi ve Kudüs'ün Yeniden Fetbi*, trc. Şerafeddin Şenaslan (İstanbul: Ravza Yayınları, 2010), 616-17.

<sup>57</sup> Simon Sebag Montefiore, *Bir Şehrin Biyografisi, Kudüs*, trc. Cem Demirkan (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2016), 212; 256.

<sup>58</sup> Abdulhalık Bakır, *Ortaçağ İslâm Dünyasında İtriyat, Gıda, İlaç Üretimi ve Tağşişi* (Ankara: Şahıs Yayını, 2000), 118.

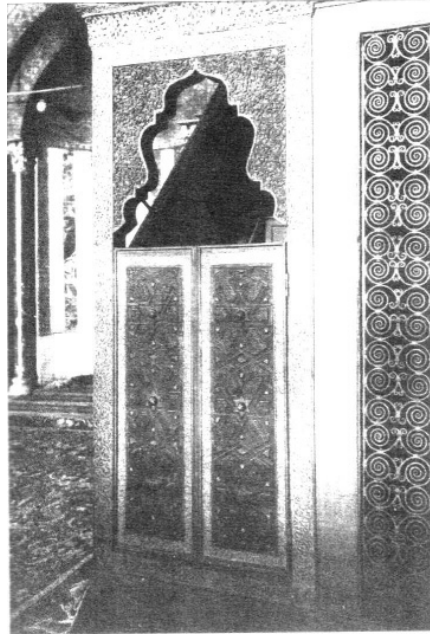
<sup>59</sup> Max Van Berchem, *Corpus Inscriptionum Arabicarum: Jerusalem Haram* (Paris: E. Leroux, 1903), 3: 398-400.

<sup>60</sup> Helen Nicholson, *The Crusades*, (London: Greenwood Press, 2004), 12.



gibi ayrıntıları yazarak Sultan'ı üzmetten kuvvetle kaçınmış olmalıdır. Bu arada batılı bir tarihçinin, minberin Halep'te yaklaşık yirmi yıl Kudüs'te bir dinsel propaganda aracı olarak bekletildikten sonra, kınından çıkarılmış bir kılıç gibi Kudüs'e gönderildiğine dair ifadeleri de oldukça çarpıcıdır.<sup>61</sup>

İbnü'l-Esir de, minberin yirmi yıl önce Nureddin tarafından Halep'teki ustalara yaptırıldığını bildirir. Onun anlatımına göre, Nureddin Halepli marangozlara minberi en kusursuz şekliyle emsali görülmedik bir tarzda yapmalarını emretmiş ve "Onu Kudüs'te dikilmek üzere yaptık" demişti. Selahaddin'in Mescid-i Aksâ'ya yerleştirilmek üzere yapılmasını istediği minberin yerine Halep'teki bu minber hatırlanarak getirtilmişti. Yine İbnü'l-Esir'den bu emsalsiz minberin birkaç yılda yoğun bir çalışmadan sonra bitirildiğini öğreniyoruz.<sup>62</sup>



Resim 1-2: Nureddin Zengî'nin Mescid-i Aksâ'ya konulmak üzere Halep'te yaptırdığı minberden detaylar. Kaynak: Carole Hillenbrand, *Müslümanların Gözünden Haçlı Seferleri*, 176-77.

<sup>61</sup> Bkz. Hillenbrand, *Haçlı Seferleri*, 175.

<sup>62</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 10: 158.



Bu sanat şaheseri minberin, Kudüs'teki Mescid-i Aksâ'ya konulmak için yirmi yıl önce yapıldığını yeniden hatırlayacak olursak, Nureddin'in 1154'de Dımaşk'a hâkim olması ve Mısır'ı da ele geçireceğine dair güçlü hisleri onu böyle bir girişime yönlendirmiştir. Mısır'ı da aldıktan sonra birleşik bir İslâm ordusu ile Kudüs'ü ele geçireceğini çok iyi bilen Nureddin bu önsezi ve duyarlılığı ile Selahaddin'e de ilham kaynağı olmuştur. Bir Zengî tarihçisi olup, duyguları Nureddinden tarafa ağır basan İbnü'l-Esir de bu gerçeği vurgulayarak, minberin yapılmasının Nureddin'in ileri görüşlülüğünün bir sonucu olduğunu vurgular.

Hazırlıkların bu şekilde tamamlanmasından sonra sıra hutbenin okunmasına gelmiştir. Selahaddin'de ve ordusunda, hutbenin yeniden Abbasi halifesi adına okunacak olması büyük bir heyecana da sebep olmuştu. Aslında Nureddin ve Selahaddin belki de çok daha büyük bir heyecanı çok önceleri Mısır'da yaşamışlardı. Selahaddin ve amcası Şirkûh, Mısır'a hâkim olmalarına rağmen Mısır'da hutbe, halâ Fatimî halifesi el-Âdîd adına okunmakta idi. Şirkûh'un Mısır'a hâkim olduğu yıl olan 1169'da durum bu merkezde idi. Onun ölümünden sonra da Selahaddin hutbeyi el-Âdîd adına okutmaya devam etti. Yaklaşık iki asır Mısır'da hüküm süren Şîlik her tarafa kök saldı için Selahaddin Mısır'daki iktidarını Fatimî halifesi adına sürdürüyor, bu arada sık sık Ermeni ve Sudanlı askerlerin isyanları ile uğraşıyordu.<sup>63</sup> Bu arada Abbasi halifesi Müstazî-Biemrillâh da (1170-1180) Nureddin'e mektuplar yazarak Mısır'daki hutbenin Şîi halife el-Âdîd adına değil kendi adına okunmasını istiyordu.<sup>64</sup>

Nureddin'in de kanaati halife ile aynı istikamette idi ve bundan dolayı Selahaddin'e hutbeyi Abbasi halifesi adına okutmasını emrediyordu. Nureddin adına hareket etmesine rağmen Mısır'daki iktidarı el-Âdîd'a dayanan Selahaddin, hutbeyi Abbasiler adına okutmamakta devam ediyordu. Selahaddin, kaçamaklı cevaplarla Nureddin'i oyaladığı için Zengî, kendisine itaat edilmediği takdirde bizzat Mısır'a gelerek kendisine karşı zor kullanacağı tehdidinde bulunuyordu. Selahaddin de derhal harekete geçerek

<sup>63</sup> Ebû Şâme, *Ravzateyn*, 2: 134-37.

<sup>64</sup> Nikita Elisseeff, *Nur Ad-Din Un Grand Prince Musulman de Syrie au Temps des Croisades (511-569 H./1118-1174)* (Damascus: Institut Francais De Damas, 1967), 2: 667-69.



gerekli önlemleri almıştı. Fakat bu konuda ilk adım atma cesaretini Musullu bir din adamı gösterdi ve Kahire'deki Ulucamii'nde minbere çıkarak 10 Eylül 1171'de Abbasî halifesi adına ilk hutbeyi okudu, daha sonra da bütün Kahire ona uydu. Okunan bu hutbe, artık iki asır devam eden Fatımî devletin de sonunun geldiğini ilân ediyordu.<sup>65</sup>

Bu olaydan on altı yıl sonra Selahaddin ikinci bir coşku yaşayacaktı ve şimdi Kudüs'te Mescid-i Aksâ'da uzun bir aradan sonra ilk Cuma namazı kılınacaktı. Bu büyük sevinç anında ilk hutbeyi okumak için Sultan'ın etrafındaki din adamları kendilerine bir işaret bekliyor, bu şerefe kendilerinin nail olmasını umuyorlardı. Sonunda Selahaddin bu iş için Dımaşk kadısı olan Muhyiddin İbnü'z-Zekî'yi (ö. 1192) seçmişti.<sup>66</sup> İbnü'z-Zekî aynı zamanda Eyyübî ailesi ile yakın ilişkiler kurmuş ve Dımaşk'taki Benû ez-Zekî hanedanının da önde gelen kişilerinden biri idi. Selahaddin 1183'de Halep'i ele geçirdiğinde, İbnü'z-Zekî burada mahkeme başkanı olmuş ve daha sonra da Dımaşk kadılığına getirilmişti.<sup>67</sup> Kendisinden önce de Muhyiddin'in dedesi ve babası Dımaşk'ta Selahaddin'in mahkemelerinde kadılık yapmışlardı.<sup>68</sup> Selahaddin böylece kendisine bağlı bu âlim zâta ve ailesine karşı, vefasını da göstermiş oluyordu.<sup>69</sup> İbnü'z-Zekî de Selahaddin'in güvenini boşa çıkarmamış ve hutbesinde onun zaferini Hz. Muhammed'in 625'de Mekke müşriklerine karşı kazanmış olduğu Bedir Savaşı'na benzeterek, cemaatteki coşkuyu doruk noktasına çıkarmayı bilmişti. O, ayrıca

<sup>65</sup> İbn Şeddâd, *en-Nevädiru's-Sultâniyye*, 32; Ebû Şâme, *Ravzateyn*, 2: 189-90; İbn Kâdı Şuhbe, *el-Kevâkubü'd-Dürriyye fi's-Sireti'n-Nüriyye*, thk. Mahmud Zâyd, (Beyrut, yy, 1971), 175-182; Eymen Fuâd Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtımiyye fi Mısr* (Kahire: yy. y., 1992), 241-42; Gregory Abû'l-Farac, *Abû'l-Farac Tarihi*, trc. Ömer Rıza Doğrul, TTK Yayınları, Ankara 1987, 2: 414; M. Süheyl Takkûş, *Târibü'l-Fâtımiyyin, fi Şimâli İfrikıyye ve Mısr ve Bilâdi's-Şam* (Beyrut: yy. y., 2001), 523; Runciman, *Haçlı Seferleri*, 2: 329.

<sup>66</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 10: 158.

<sup>67</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâ'iz-Zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994), 7: 89; Şihâbüddin en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Vesâik, 1423), 28: 405; Kalkaşandî, *Subhü'l-Aşâ fi Smâati'l-İnşâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.), 12: 289.

<sup>68</sup> Kutbeddin el-Yunîni, *Zeylû Mir'âti'z-Zaman* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmi, 1413/1992), 4: 315.

<sup>69</sup> Cobb, *Haçlı Seferleri*, 279.



Selahaddin'i, kutsal toprakların koruyucusu ve savunucusu olarak tanıtarak, Sultan'ı haça tapanların hakkından gelen kimse olarak nitelendirmişti.<sup>70</sup>

Hutbe'de İbnü'z-Zekî tarafından Allah'a şükür ağırlıkta iken onun birliği ve sıfatları da sık sık vurgulanmıştı. Bunun yanında Kudüs'ün mukaddes yönü ön plana çıkarılmış ve kıyamet günü insanların toplanacağı ve dirilişin gerçekleşeceği mekân olduğuna dikkat çekilmişti. Hutbenin beklenen cümleleri olan, Kudüs'ün miraca tanıklık etmesi ve Müslümanların ilk kiblesi olduğu da yine bu konuşmada vurgulanmıştı. Dua cümlelerinde de Selahaddin'e özel bir yer ayrıldı ve Hz. Muhammed'e verdiği hizmetlerden dolayı Allah'ın Sultan'a en güzel mükâfatı bahşetmesi istendi. İbnü'z-Zekî, cihadın bitmediğini ve cihada devam edilmesi gerektiği ile ilgili de konuşmasında etkileyici cümleler kullanarak Haçlılarla mücadelenin sürmesine vurgu yaptı. Konuşmasında İsrâ Suresi'nin son ayeti ile<sup>71</sup> İhlâs Suresini okudu.<sup>72</sup>

Bu okunan Kur'an âyetleri arasında, yüz on ikinci sûre olan İhlâs Suresi'nin olması Carole Hillenbrand'ın dikkatini çeker. Hillenbrand, bu surenin okunmasında, İhlâs Suresi'nin Emevî Halifesi Abdümelik b. Mervan'ın (685-705) yaptırdığı Kubbetü's-Sahrâ'nın iç mekânında yazılı olmasının büyük etkisi olduğunu iddia eder.<sup>73</sup> Son derece zorlama bir tespitte bulunan Carole Hillenbrand, tevhîd inancının en veciz ifadesi olan bu önemli sûrenin, İslâm esaslarının özünü teşkil ettiğini ve Kur'an'ın üçte birine denk sayıldığını düşünmez.<sup>74</sup> Durum ne olursa olsun hutbede okunan ayetler ve vurgulanan hakikatler Haçlılar ile mücadele ve cihad arzusunun tükenmemesi açısından oldukça önemlidir. Ancak hutbede Nureddin Zengî ile ilgili herhangi bir ifadenin geçmemesi dikkatleri çekmektedir. Belki bundan dolayı olsa gerek Kudüs'ün fethine geniş bir yer veren Zengî taraftarı tarihçi İbnü'l-Esir, hutbenin okunuşunu birkaç cümle içinde zik-

<sup>70</sup> İbn Hallikân, *Vefeyât*, 4: 229.

<sup>71</sup> "Hamd, çocuk edinmeyen, mülkte ortağı olmayan, zillet ve âcizliğin gerektirdiği bir yardımcıya ihtiyacı bulunmayan Allah'a mahsustur" de ve O'nu tekbir ile yücelt." İsrâ, 17/111.

<sup>72</sup> İbn Hallikân, *Vefeyât*, 4: 230-31.

<sup>73</sup> Hillenbrand, *Haçlı Seferleri*, 344.

<sup>74</sup> Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf an Hakâik-i Gavâmizi't-Tenzil* (Beyrut: yy. y., 1366/1947), 4: 299; Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 13, 14.





rederek sadece hutbeyi İbnü'z-Zekî'nin okuduğunu bildirir.<sup>75</sup> Bu ifadeleri ile de Nureddin'e yer verilmemesine olan kırgınlığını dile getirir gibidir.

Cuma hutbesi okunmuş, kutsal mabetler kirden ve haçtan arındırılmıştı; ancak Haçlı seferleri devam ediyordu ve tam bir asır daha devam edecekti. Bundan sonra Selahaddin yaklaşık iki yıl Akkâ'yı Haçlılara karşı müdafaa edecek ve burasını sonunda Haçlılara teslim etmek zorunda kalacaktı. Avrupa'dan karadan ve denizden gelen Haçlı dalgaları Akkâ-Yafa arasını Selahaddin'den geri almalarına rağmen Kudüs'ü ele geçirmeyi başaramayacaklardı.<sup>76</sup> Bundan sonra topraklarında üç büyük Haçlı seferi daha gören Suriye ve Filistin bölgesi, yeni kahramanlar ve büyük liderlerle kendisini savunmaya devam edecekti. Kudüs'ü kurtarmak nasıl Nureddin ve Selahaddin'e nasip olmuşsa, Haçlıları da Filistin sahillerinden tamamen silip süpürmek Memlûklere nasip olacaktı. Tarihi sadece bir kahraman değil, kahramanlar yazmaya devam edecek, yeni Haçlı seferleri 1291'den sonra da Osmanlılara ve Endülüse kayarak, sergüzeştini günümüze kadar uzatacaktı.

### **Sonuç**

1095'de Fransa'nın Clermont kentinde düzenlenen konseyde, Papa II. Urbanus'un Kudüs'ü Müslümanların elinden kurtarmak için yaptığı Haçlı seferi çağrısı, kutsal mekânları kurtarmak gayesinden çıkmıştı. Sefer sonucu Haçlılar, Suriye ve Filistin'e yayılarak, Müslümanlar arasındaki bölünmüşlükten de faydalanıp, burada dört adet Haçlı devletçliğini kurmayı başarmışlardı. Bunlardan birisi de Kudüs'te kurulan Haçlı Krallığı idi. İslâm âlemini derin bir üzüntüye sevk eden bu elîm olaydan sonra, Müslümanların kendi iç kavgalarından ve bölünmüşlüklerinden kurtulması neredeyse yarım asır aldı. Ancak bu da tam bir bütünleşme değildi ve sadece birliğin temeli atılmış, Müslümanların Haçlılar ile mücadele edip onlarla baş edebileceği gerçeği anlaşılmıştı.

<sup>75</sup> Bkz. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 10: 158.

<sup>76</sup> Bkz. Ernoul, *Kronik, Haçlı Seferleri Tarihi, Selhaddin Eyyübi ve Kudüs'ün Fethi*, trc. Ahmet Deniz Altunbaş, (İstanbul: Kronik Kitap, 2019), 213; Nadir Karakuş, "Selahaddin Eyyübi ve Akkâ Savunması", *Uluslararası Selahaddin Eyyübi Sempozyumu, 23-25 Eylül 2016/Siirt*, ed. Necati Sümer-Ahmet Aktaş (İstanbul: Beyan Yayınları, 2017), 523-540.



Bundan sonra Müslümanların bütünlüğünü sağlayan ilk lider Nureddin oldu ve 1154'de Dımaşk'ı fethederek Suriye'yi, 1171'de de Mısır'a hâkim olarak İslâm toplumunu bir araya getirmeyi başardı. Böyle büyük başarıları elde etmek için sadık kumandanlara ve kahraman askerlere ihtiyaç vardı ve Şirküh ve yeğeni Selahaddin ona bu başarıları elde etmelerinde büyük katkı sağlamışlardı. Mısır'da yaklaşık iki asır devam eden Şii Fâtîmî idaresi sona erdirilmiş, Cuma hutbesi yeniden Abbasiler adına okutulmuştu. Şimdi sıra Kudüs'e gelmişti ve Hz. Muhammed'in miraca yükseldiği ve Müslümanların ilk kiblegâhı, Haçlıların elinden kurtarılmalı idi. Nureddin 1174 yılında ölünce, bu iş Selahaddin'e kalmış ve Sultan Selahaddin 1187 yılında Kutsal Şehri ele geçirerek burada ilk Cuma namazını kılmıştı. Cuma namazının kılınması ve kutsal mekânların bu önemli âna hazırlanmasında, Kudüs'ü kurtaran kişilerin Nureddin ve Selahaddin oldukları cereyan eden bazı ayrıntılar arasında kolayca görülebiliyordu.

Mescid-i Aksâ ve hemen onun yakınındaki Kubbetü's-Sahrâ kirden ve haçtan arındırılmıştı. Mü'minlerin kalbi sevinçle dolmuş, bu anın hazzını coşku ile idrâk etmişlerdi. Ancak Haçlı seferleri bitmemişti ve Avrupa'dan akın akın Haçlılar Kudüs'ü kurtarmak için yola çıkmışlardı. Haçlıların bir sel dalgası halinde karadan ve denizden durmadan Suriye ve Filistin'e akmalarının önünde birlik ve beraberlik ile ancak durulabilirdi. Bundan sonraki Haçlı seferlerinde, bu iman olduğu sürece başarılı olunmuş ve zafiyete düşüldüğü zaman da başarısız olunarak esaret halkası tekrar Müslümanların boynuna takılmıştı. Savaşları kazanan kılıçlar değil, bu kılıcı elinde tutan inançlı insanlardı. Kudüs'te ilk hutbeyi okuyan İbnü'z-Zekî de âlim kişiliği ile böyle bir insandı. Bu gerçek, yeni Haçlı seferleri ile başa çıkabilmek için de en gerek duyulan ve en önemli şeydi.

### **Kaynakça**

- Abu'l-Farac, Gregory. *Abu'l-Farac Tarihi*. trc. Ömer Rıza Doğrul. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1950.
- Aksarâyî, Kerimüddin Mahmud. *Müsâmeretü'l-Abbâr*. trc. Mürsel Öztürk. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2000.
- Albert of Aachen. *History of the Journey to Jerusalem, The Early History of the Latin*



- States, 1099-1119*. ed. Susan B. Edgington. England: Ashgate Publishing Company, 2013.
- Asbridge, Thomas. *Haçlı Seferleri*. trc. Ekin Duru. İstanbul: Say Yayınları, 1. Baskı, 2014.
- Azîmî, Ebû Abdullah Muhammed. *Azîmî Tarihi, Selçuklular İle İlgili Bölümler, 1037-1144*. trc. Ali Sevim. Ankara: TTK Basımevi, 2006.
- Bakır, Abdulhalık. *Ortaçağ İslâm Dünyasında İtiryat, Gıda, İlaç Üretimi ve Tağşişi*. Ankara: Şahıs Yayını, 2000.
- Barber, Malcolm. *Yeni Şövalyelik, Tapınak Tarikatının Tarihi*. trc. Berna Ülner. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2006.
- Becker, Alfons. "Papst Urban II. (1088-1099)". *Schriften der Monumenta Germaniae Historica* 19. 2 vols. Stuttgart: Hiersemann, 1964-88.
- Belâzurî. *Fütûhul-Büldân, Ülkelerin Fetihleri*. trc. Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yayınları 2013.
- Cahen, Claude. *Haçlı Seferleri Zamanında Doğu ve Batı*. trc. Mustafa Daş. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2016.
- Cahen, Claude. "La Turquie pre-ottomane". *Varia Turcica*,. 7, İstanbul: Divit, 1988.
- Cevzî, Cemâleddin. *Târîhu Beyti'l-Mukaddes*. thk. Muhammed Azb. y.y, Mektebetü's-Sekafeti'd-Dîniyye, t. y.
- Cobb, Paul M. *Müslümanların Gözüyle Haçlı Seferleri*. trc. Ekin Duru. İstanbul: Say Yayınları, 2018.
- Ebû Şâme el-Makdisî. *Kitabu'r-Ravzateyn fi Ahbâri'd-Devleteyn en-Nuriyye ve's-Salâbiyye*. thk. İbrahim ez-Zeybek. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.
- Ebu'l-Fidâ. *Takvîmu'l- Büldân: Ebu'l-Fidâ Coğrafyası*. trc. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2017.
- Elisseef, Nikita. *Nur Ad-Din Un Grand Prince Musulman de Syrie au Temps des Croisades (511-569 H./1118-1174)*. Damascus: Institut Francais De Damas, 1967.
- Ernoul. *Kronik, Haçlı Seferleri Tarihi, Selbaddin Eyyübi ve Kudüs'ün Fethi*. trc. Ahmet Deniz Altunbaş. İstanbul: Kronik Kitap, 2019.
- Eymen Fuâd Seyyid. *ed-Devletül-Fâtımiyye fi Mısr*. Kahire: yy. y., 1992.



- Fliche, Augustin. "Urbain II et la Croisade". *Revue d'histoire de l'eglise de France*, 13 (1927), 289-306.
- Fulcherius Carnotensis. *Fulcher of Chartres, A History of the Expedition to Jerusalem 1095-1127*. trc. F. Rita Ryan. Knoxville: University of Tennessee Press, 1969.
- Gaon, Saadia. *Dictionnaire de la Bible*. Paris: Avec Privilege Du Roi, 1912.
- Hamilton, Bernard. "The Impact of Crusader Jerusalem on Western Christendom". *Catholic Historical Review* 80 (1994), 695-713.
- Harman, Ömer Faruk. "Kudüs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Harold Lamb. *Selâhaddin Eyyubi ve Haçlılar*. trc. Sinem Ceviz. İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, 2017.
- Heyd, William. *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*. trc. Enver Ziya Karal. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000.
- Hillenbrand, Carole. *Müslümanların Gözünden Haçlı Seferleri*, trc. Nurettin Elhüseyni. İstanbul: Alfa Yayınları, 2015.
- Holt, P. M. *Haçlılar Çağı, XI. Yüzyıldan 1517'ye Yakındoğu*. trc. Özden Arıkan. İstanbul: Numune Matbaacılık, 1986.
- İsfahânî, İmâdeddin Kâtip. *el-Fethü'l-Kussî fi'l-Fethi'l-Kudsî*. y.y, Dâru'l-Menâr, 1425/2004.
- İbn Cübeyr. *er-Rıhle: Endülüs'ten Kutsal Topraklara*. trc. İsmail Güler. İstanbul: Selenge Yayınları, 2013.
- İbn Haldun. *Kitâbü'l-İber ve Divânü'l-Mübtedei ve'l-Haber*. thk. Halil Şahâde. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1408/1988.
- İbn Hallikân. *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zamân*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.
- İbn Havkal. *10. Asırda İslâm Coğrafyası*. trc. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2014.
- İbn Hurdazbih. *Yollar ve Ülkeler Kitabı*. trc. Murat Ağarı. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008.
- İbn Kâdi Şuhbe, *el-Kevâkıbü'd-Dürriyye fi's-Sireti'n-Nüriyye*, thk. Mahmud Zâyid, Beyrut: yy, 1971.
- İbn Sa'd. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. nşr. İhsan Abbas. Beyrut, by. y., 1388/1968.



- İbn Şeddâd. *en-Nevâdiru's-Sultâniyye ve Mehâsini'l-Yûsufiyye, Siret-u Selâhaddin-i Eyyûbi*. Kahire: Müessesetü'l-Hendâvi, 2012.
- İbn Vâsil. *Müferricü'l-Kurûb fi Abbâri Beni Eyyûb*. thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl v. dğr. Kahire: el-Matbaatu'l-Emîriyye, 1377/1957.
- İbnü'l-Adîm. *Zübdetül-Haleb fi Târihi Haleb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996.
- İbnü'l-Esir. *el-Kâmil fi't-Tarih*. tsh. Muhammed Yusuf ed-Dekkâk. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1987.
- İbnü'l-Kalânisi. *Şam Tarihine Zeyl*. trc. Onur Özatağ. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1953.
- Karakuş, Nadir. "Haçlı Acımasızlığının Uç Örneği, Châtillonlu Renaud". *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2 (1) (2018), 91-118;
- Karakuş, Nadir. "Haçlı Seferlerinde Düşman Kardeşler, Rıdvan ve Dukak". *İstem*. yıl: 16, sayı: 32 (2018), 259-277.
- Karakuş, Nadir. "Haçlı Seferlerinde Menbic". *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. sayı: 11 (3) (2018), 2072-2086.
- Karakuş, Nadir. "Haçlı Seferlerinde Üç Kadın ve İslâm Birliğinin Sağlanması". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. sayı: 43 (2017), 253-282.
- Karakuş, Nadir. "Haçlı Seferlerinden Moğol İstilasına Tarihin Tanığı, Harim Kalesi". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. cilt: 19, sayı: 1 (2017), 53-85.
- Karakuş, Nadir. "Müslümanlara Esir Düşen Haçlı Soyluları". *Necmeddin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. sayı: 45 (2018), 51-74.
- Karakuş, Nadir. "Selahaddin Eyyûbi ve Akkâ Savunması". *Uluslararası Selahaddin Eyyûbi Sempozyumu, 23-25 Eylül 2016/Siirt*. ed. Necati Sümer-Ahmet Aktaş. İstanbul: Beyan Yayınları, 2017.
- Karakuş, Nadir. "Trablus'ta Bir Emirlik: Benû Ammâr". *İstem*. sayı: 16, cilt: 31 (2018), 69-85.
- Karakuş, Nadir. "XII. ve XIII. Yüzyıllarda Dımaşk ve Haçlılar". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. cilt: 22, sayı: 1 (2018), 189-213.
- Karakuş, Nadir. *Haçlı Seferlerinde Haşhaşiler*. İstanbul: Mana Yayınları, 2018.



- Lane-Pool, Stanley. *Saladin and the Fall of the Jerusalem*. London-New York: G. P. Putnam's Son, 1898.
- Yaacov Lev, *State and Society in Fatimid Egypt*, Arab History and Civilization: Studies and Texts, 1 Leiden: Brill, 1991.
- Madden, Thomas F. *The Concise History of Crusades*. New York: Rowman&Littlefield, 2014.
- Makdisî. *Absenüt-Tekâsim, İslâm Coğrafyası*. trc. D. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2015.
- Matzke, Michael. "De origine Hospitalorum Hierosolymitanorum – vom klosterlichen Pilgerhospital zur internationalen Organisation". *Journal of Medieval History* 22 (1996), 1-23.
- Montefiore, Simon Sebag. *Bir Şehrin Biyografisi, Kudüs*. trc. Cem Demirkan. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2016.
- Munro, Dana C. "The Speech of Pope Urban II at Clermont, 1095". *American Historical Review*, 11 (1905-6), 231-42.
- Nicholson, Helen. *The Crusades*. London: Greenwood Press, 2004.
- Nicolle, David. *Birinci Haçlı Seferleri 1096-99*. trc. L. Ece Sakar. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2013.
- Odo de Deuil. *The Journey of Louis VII to the East*. edit. W. T. H. Jackson. Paris: Waquet, 1949.
- Paine, Mike. *Haçlı Seferleri*. trc. Cumhuriyet Atay. İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2011.
- Nüveyrî, Şihâbüddin. *Nihâyetül-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Vesâik, 1423.
- Kalkaşandî. *Subhul-Aşâ fi Sınâati'l-İnşâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.
- Ömerî, Şihâbeddin b. Fazlullah. *Mesâlikül-Ebsâr, Türkler Hakkında Duyduklarım ve Gördüklerim*. trc. D. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2014.
- Râvendî. *Râhatüs-Sudûr ve Âyetüs-Sürûr*. trc. Ahmed Ateş. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1957.
- Runciman, Steven. *Haçlı Seferleri Tarihi*. trc. Fikret İşıltan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987.
- Sallâbî, Ali Muhammed. *Eyyûbî Devleti, Selahaddin Eyyubi ve Kudüs'ün Yeniden Fethi*. trc. Şerafeddin Şenaslan. İstanbul: Ravza Yayınları, 2010.
- Sevim, Ali. *Suriye Selçukluları*. Ankara, Dil ve Coğrafya Fakültesi Basımevi, 1981.



- Sibt İbnü'l-Cevzî. *Mir'âtü'z-Zamân fi Tevârihi'l-A'yân*. thk. Muhammed Berekât v. dğr. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye, 1434/2013.
- Sivan, Emmanuel. *L'Islam et la Croisade*. Paris: y.y., 1968.
- Takkûş, M. Süheyl. *Târihu'l-Fâtımiyyîn, fi Şimâli İfrikiyye ve Mısr ve Bilâdiş-Şam*. Beyrut: yy. y., 2001.
- Urfalı Mateos. *Urfalı Mateos Vekâyi-Nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*. trc. Hrant Andreasyan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987.
- Van Berchem, Max. *Corpus Inscriptionum Arabicarum: Jerusalem Haram*. Paris: E. Leroux, 1903.
- William of Tyre. *A History of Deeds Done Beyond the Sea*. trn. Emily Atwater Babcock. New York: Columbia University Press, 1943.
- Yunîni, Kutbeddin. *Zeylü Mir'âti'z-Zaman*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, 1413/1992.
- Zemahşerî. *Keşşâf an Hakâik-i Gavâmizi't-Tenzil*. Beyrut: yy. y., 1366/1947.







Endülüs Çökerken Musibetlerin Mürekkebiyle  
Saadetin Fıkhını Yazan Bir Müellif:  
İbn Âsım ve Cennetü'r-Ridâ Adlı Eseri

An Author Who Writes the Fiqh of Happiness with the Ink of Calamities While  
Andalusia Collapse: Ibn Asim and Jannah al-Ridâ

Adnan ARSLAN

Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belâgati  
Anabilim Dalı, Bilecik, Türkiye  
Associated Professor, Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Division of  
Basic Islamic Sciences Department of Arabic Language and Rhetoric  
adnan.arslan@bilecik.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-3989-6612

DOI: 10.47425/marifetname.877101

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü | Article Type:** Araştırma Makalesi | Research Article

**Geliş Tarihi | Received:** 9 Ocak /January 2021

**Kabul Tarihi | Accepted:** 24 Nisan /April 2021

**Yayın Tarihi | Published:** 30 Haziran /June 2021

**Atıf | Cite as**

Arslan, Adnan. "Endülüs Çökerken Musibetlerin Mürekkebiyle Saadetin Fıkhını Yazan Bir Müellif: İbn Âsım ve Cennetü'r-Ridâ Adlı Eseri [An Author Who Writes the Fiqh of Happiness with the Ink of Calamities While Andalusia Collapse: Ibn Asim and Jannah al-Ridâ]". Marifetname. 8/1 (Haziran/2021), s. 65-87.

**İntihal | Plagiarism**

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

**Copyright ©**

Published by Siirt University Faculty of Divinity. Siirt/Turkey.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/marifetname>

mail: [sifdergisi@gmail.com](mailto:sifdergisi@gmail.com)



**Endülüs Çökerken Musibetlerin Mürekkebiyle  
Saadetin Fıkını Yazan Bir Müellif:  
İbn Âsım ve Cennetü'r-Ridâ Adlı Eseri**

**Öz:** İslam tarihinde Müslümanların askeri ve siyasi açıdan en büyük muvaffakiyetleri arasında zikredilen İspanya'nın fethi ilim, edebiyat, sanat ve mimari alanlarında harikulade izler bırakarak yedi asır sonra nihayet bulmuştur. Son iki buçuk asır İber Yarımadası'nın Güneydoğusuna sıkışıp kalan Müslümanlar bir taraftan Kastilya ve Aragon gibi krallıkların tehdit ve saldırılarına maruz kalırken diğer taraftan da içeride hâkimiyet mücadeleleriyle takatlerini tüketmişlerdir. Endülüs'te Müslümanların son kalesi olan Nasrilerin son yıllarında sır kâtipliği gibi önemli bürokratik görevler üstlenmiş İbn Âsım güçlü bir edebiyatçı ve nüfuzlu bir fakihdir. En yakını olduğu Sultan Gâlib Billâh'ın defalarca tahttan indirilmesiyle siyasi çalkantıların yaşandığı, çekirge istilasının ekonomiyi mahvettiği, Hristiyan saldırılarının kapıya dayandığı ve tüm bunların da ötesinde Müslümanların Hristiyanca yaşamaya meylettiği bir devre tanıklık etmiştir. Yaşadığı olumsuzluklar onun isyanını değil, bilakis kadere olan teslimiyetini kuvvetlendirmiştir. Musibetler içerisinde ilahi adalet ve rahmetin tecellilerini bizzat gördüğü için yaşadığı huzur dolu halet-i ruhiyeyi hayat tecrübelerinin içerisinde Müslümanlara aktarmak istemiştir. Bu çalışmada İbn Âsım'ın mevzubahis eseri içerik bakımından incelenecektir. el-Ferac be'deş-şidde başlıklı telif geleneğinin bir devamı sayılabilecek eser tasviri bir yöntemle ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagati, Endülüs Edebiyatı, İbn Âsım Ebû Yahyâ, Cennetü'r-Ridâ, Nasriler.

**An Author Who Writes the Fiqh of Happiness with the Ink of  
Calamities While Andalusia Collapse: Ibn Asim and Jannah al-Ridâ**

**Abstract:** The conquest of Spain, which is mentioned among the greatest achievements of Muslims in military and political terms in the history of Islam, has come to an end after seven centuries, leaving marvelous traces in the fields of science, literature, art and architecture. For the last two and a half centuries, Muslims who were stuck in the southeast of the Iberian Peninsula were exposed to the threats and attacks of kingdoms such as Castile and Aragon on the one hand, and on the other hand, they were exhausted by the struggle for domination inside. Ibn Asim, who undertook important bureaucratic duties as a secret clerk in the last years of the Nasrids, who was the last stronghold of Muslims in Andalusia, is a strong literary scholar and an influential jurist. He witnessed a period in which political turmoil



occurred with the deposition of Sultan Ghalib Billâh, of whom he was the most devoted man, many times, the locust invasion destroyed the economy, Christian attacks came to the door, and above all, Muslims tend to live in a Christian way. The negativities he experienced strengthened not his rebellion, but his surrender to destiny. Since he personally saw the manifestations of divine justice and mercy in the calamities, he wanted to convey his peaceful mood to Muslims in his life experiences. In this study, Ibn Asım's work in question will be examined in terms of content. The description of the work, which can be regarded as a continuation of the tradition of copy-right titled Al-Faraj ba'd al-shiddah will be discussed with a method.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Andalus Literature, Ibn Asım Abu Yahyâ, Jannah al-Rida, Nasrids

### *Giriş*

Öyle bir gün gelir ağladığın günlere ağlarsın demiş bir Arap şairi. Bir Türk atasözü de der ki beterin beteri var. Mevcut olumsuz durumdan daha ağır şartların gelme ihtimali ve dolayısıyla da hâlihazır musibete şikâyet etmeden şükür içinde sükûnet bulmaya dair edebi ve dini metinlerde pek çok tavsiye yer almaktadır. Bu tavsiyelere olan ihtiyaç hayatın her anında bulunmaktadır. Zira insan musibetlere her daim maruz kalır ve bunlar karşısında da sürekli bir acziyet içerisinde kalabilir.

İslam ilim geleneği içerisinde zamanla muhtelif ilim dalları şekillenmiş ve sistemli, müstakil telifler meydana gelmiştir. Hz. Peygamber (a.s.m.) sağlığında iç içe bütünlük arz eden Müslümanca duruşun genel hali, Müslüman toplulukların sosyokültürel ve ekonomik koşulları çeşitlilik arz ettikçe ayrıntılı bir hale dönüşmüştür. Tasavvufi eğilim ve onun farklı tarikatları, muhtelif kelami ekoller, çeşitli fıkhi mezhepler vb. farklılıkların nüveleri saadet asrında zaten mevcut iken zamanla bu çekirdekler neşvünema bulmuş ve İslam coğrafyasında farklı manevi iklimlerin elverdiği ölçüde tezahürleri olmuştur.

Müslüman âlim ve edebiyatçıların ortaya koymuş oldukları eserler de burada bahsedilen manevi iklimsel koşulların etkenleriyle rengini almıştır. Örneğin; Müslümanların ekonomik açıdan güçlü oldukları ve bu güçten dolayı güncel ifadeyle *zebirlendikleri* tarihlerde ulema ve üdeba sınıfı, dünyanın terki ve zühd hayatına dair eserler kaleme almışlardır. Moğol istilasıyla kütüphanelerin yakılıp yıkıldığı ve ilim kurumlarının yağmalanıp talan



edildiği tarihlerden az sonra ihtiyaca binaen derleme ve ansiklopedik çalışmalar öne çıkmıştır. Zira yok olma tehlikesine maruz kalan ilmi birikimin yeniden yazılıp korunması lüzumu olmuştur. İslam hukukunun henüz yeni tesis edilmeye başlandığı ilk asırlarda mübrem bir ihtiyaç gereği, hadislerin sıhhati hususunda olağanüstü bir gayret gösterilmiştir. Hicri dördüncü yüzyıldan itibaren hadislerin tespit ve tasnifinden ziyade ihtiyaç, rivayetlerin şerh ve tatbikatı üzerine yoğunlaşmıştır. Tüm bu söylenenler zamanların ihtiyacına göre telif türü ve içerikte yoğunlaşmanın farklılık arz ettiğine dairdir. Nitekim günümüzde de kaleme alınan İslami eserlerde Batı modernitesi karşısında özgünlüğünü koruyabilme ve kendini savunma güdüsünün hâkim olduğu göze çarpmaktadır. Zira ihtiyaç bu yödedir. Hülasa olarak söyleyebiliriz ki kaleme alınan eserlerin telif amacı ve muhtevası o devrin baskın gelişmelerini yansıtmaları bakımından dolaylı birer tarihi vesikadır.

İlk paragrafa geri dönersek musibetlere maruz kalmak ve bir teselliye muhtaç olmak insan tabiatının tüm zamanlara şamil bir yaratılış gerçeğidir. Üzülmek ve bu üzüntü karşısında teselli beklemek aciz insan tabiatının adeta damgası hükmündedir. Dolayısıyla İslam telif geleneğinde “teselli” konulu eserler kaleme almaktaki yoğunluk hadis, fıkıh, kıraat ve kelam gibi belirli bir döneme mahsus kalmamıştır. Zira insan her zaman acizdir; her zaman üzülebilir ve her an da teselliye muhtaç hale gelebilir. Bu ihtiyaç kendisini *el-Ferac ba'de-ş-şidde* başlıklı eser yazımlarında kendisini göstermiştir. İslam'ın erken döneminden bugünlere kadar telif üslubu bakımından pek bir şey kaybetmeden teselli konulu eserler kaleme alınmış ve bu suretle Müslüman toplumun sosyal psikoterapi ihtiyacı karşılanmaya çalışılmıştır.<sup>1</sup> Taun ve veba gibi salgınlarda kitleler halinde vefatlar, haclı seferleri sonucu Müslüman beldelerde yaşanan felaketler ve Moğol istilası ile yerle bir olan şehirlerin enkazı gibi tahammülü zor musibetler, İslam toplumunun coğrafi açıdan geniş bir kesiminde karamsarlığa neden olmuştur. Öncelikli olarak musibetzedelere teselli vermek, yakınları vefat edenleri taziye etmek, büyük felaketlere düşen kimseleri ümitsizliğe düşmekten kurtarmak ve en önemli-

<sup>1</sup> Bu tür eserlerin tarihi serüveni ve genel özellikleri hakkında bk. Adnan Arslan, "et-Tenühi ve el-Udeydân Özeline Dünden Bugüne Bir Psikoterapi Geleneği: ‚el-Ferac Ba'de-Şidde‘ Konulu Eserler", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 / 12 (Aralık 2017): 211-233.



si de çilekeş dertlileri Allah'ın rahmet ve adaletinden küsmek gibi olumsuz hallerden uzak tutarak imanlarını sarsılmaktan muhafaza etmek gibi amaçlarla bu tür eserler kaleme alınmıştır. Aslına bakılırsa müellif “Bir kitap yazayım da dertlilerin moralleri yükselsin.” gibi suni bir hisle telif yapmamış olsa gerektir. Zira bu tür eserlerin müelliflerinin tarihçe-i hayatlarına baktığımızda çoğu kez onların ızdıraplı günler yaşadıklarını görmekteyiz. Dolayısıyla bu tür eserlerin sahiplerin birinci derece kendi nefislerini terbiye ve sabırsızlıklarını muhasebe niyetiyle telifte buldukları anlaşılmaktadır. Örneğin bu tür eserler içerisinde *el-Ferac ba'de's-şidde* eseri ile haklı bir şöhrete sahip Ebû Alî Tenûhî (öl. 384/994) yaşadığı dönemde yürüttüğü kadılık vazifesinden azledilmiş, mallarına el konulmuş ve hapse atılmıştır. Hayatının son yıllarını yalnızlık ve yoksulluk içerisinde yaşamıştır.<sup>2</sup> Hanbeli âlimlerden Abdullah b. Muhammed el-Menbicî h. 775 yılında Şam'da ortaya çıkan bir taunla binlerce insanın kısa bir süre içerisinde ölümünden dolayı *Tesliyetu ehlî'l-musâb* adlı bir eser kaleme almıştır. Bunun gibi teselliye dair yirmi kadar eser aynı muhtevayı benzer biçimde işlemektedir. Hatta bu tarzda eser yazımı Arap edebiyatıyla sınırlı kalmamış Türk ve Fars edebiyatında da yansımaları olmuştur.<sup>3</sup> Araştırmanın konusu teşkil eden Ebû Yahyâ Muhammed b. Âsım el-Gırnâtî'ye<sup>4</sup> (öl. 857/1453'den sonra) ait *Cennetür-ridâ ve't-teslîm limâ gadderallâhu ve kadâ* başlıklı eser tam olarak burada bahsedilen *el-Ferac ba'de's-şidde* geleneğinin Endülüs halkasını temsil ettiği belirtilebilir.

### **1. Cennetü'r-rızâ' fi't-teslîm limâ qadderallâhu ve kazâ': Esere Genel Bir Bakış**

Müellif eserini biçim olarak altı suret üzerine kurgulamıştır. Bu altı suret, musibetlerin gerçekleşme zamanı ve ortadan kalkma olasılığı gibi aç-

<sup>2</sup> Soner Gündüzöz, “Tenûhî, Ebû Alî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/470.

<sup>3</sup> Muhammed Fatih Alkayış, Ahmet Turan Doğan, “El-Ferac Ba'de's-Şidde'de Geçen Deyimler”, *Turkish Studies* 3 (2011): 464-487.

<sup>4</sup> Müellif'in hayatı hakkında bilgi için bk. Cengiz Kallek, “İbn Âsım, Ebû Yahyâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/327-328.



lardan tasnife tabi tutulmuştur. Müellifin bu kurgusuna göre insanı üzen durumlar genel olarak altıya ayrılmaktadır.

1. Mal ve mevki gibi insanların değer attettikleri hususların başına bir bela gelme ihtimali karşısındaki korku ve hüznü ele alır. Bu surette (1. Suret) musibet henüz gelmemiştir fakat yaklaşmış olabilir. İnsanlar musibetin gelip çatmasıyla kederlendikleri gibi onun kapıyı çalmasından da endişeye kapılırlar. Zira akıl gelecek şeyler hakkında gelmeden de müteessir olur. Bu suret altında olası musibetlere karşı tutulması gereken tavrı ortaya koyar.<sup>5</sup>

2. Bu surette bahsedilen musibetlerde ise bir felaket kapıyı çalıp içeri de girmiştir. Artık burada evham söz konusu değildir. Hakikaten de korkulan olmuş ve kederlere neden olan hadiseler yaşanmıştır. Fakat bu başlık altında ele alınan musibetler bir süre sonra çekip gitme istidadındadır. Hastalığa şifa, kaza ise telafi, darlık ise bolluk ve sıkıntı ise ferahlık her an gelebilir.<sup>6</sup>

3. Bu suret altında zikredilen musibetler kapıyı çalmış, içeriye oturmuş ve kapıyı içeriden kilitleyip anahtarını da kırmıştır. Artık bu tür musibetlerde kurtuluş ümidi asla yoktur. Doğuştan gelen engeller, geri dönüşü olmayan ölümler gibi musibetler karşısında takınılması gereken tavrı ele alır.<sup>7</sup>

4. 5. ve 6. suretler ise bir bakıma ilk üç suretin tekrarı sayılır. Zira bu suretlerde de aynı şekilde musibetler ele alınır fakat ilk üçünde odaklanılan mal ve mevki yerine burada bedeni musibetlere karşısındaki duruş ortaya koyulur.<sup>8</sup>

Müellif her bir suretin sonunda, kendi döneminde yaşadığı ibretlik hadiseleri ilgili suretin örneği ya da daha doğrusu pratiği olacak şekilde aktardığı birer hatimeye yer vermektedir. Bu hatimeler müellifin eserini bir tür tabakat/teracim ve biyografik tarih kaynağı haline getirme isteği ile ilgili olmalıdır. Zira buralarda verilen bilgilerde kesin tarihler ve ayrıntılar aktarılmaktadır. *Cennetür-ridâ* Müslüman bireyin yaşadığı musibetler karşısında İslam'ın itikadi ilkelerine uygun bir tarza nasıl tepki vermesi gerektiğine

<sup>5</sup> Ebû Yahyâ İbn Âsım, *Cennetür-ridâ fi't-teslimi limâ gadderallâhu ve gadâ*, thk. Salâh Cerrâr (Ammân: Dâru'l-Beşîr, 1989), 1/156-194.

<sup>6</sup> Ebû Yahyâ İbn Âsım, *Cennetür-ridâ*, 1/195-324.

<sup>7</sup> Ebû Yahyâ İbn Âsım, *Cennetür-ridâ*, 2/5-30.

<sup>8</sup> Ebû Yahyâ İbn Âsım, *Cennetür-ridâ*, 2/115-312; 3/5-79.



dair bir eserdir. Bu itibarla çalışma *musibetler fıkhı* olarak da değerlendirilebilir. Malum olduğu üzere fıkıh ibadet, muamelat gibi hususlarda şekli düzenlemeler getirdiği gibi *Cennetür-ridâ*'da da musibetler karşısında duyguların tepkileri Kur'ânî bir intizam altına alma amaçlanmaktadır. Diğer taraftan eser dönemin olumsuzlukları ile Müslümanların hataları üzerine derinlemesine tahliller ortaya koymaktadır. Buna binaen Muhammed Abdullah İnân (öl. 1406) müellifin bu eseri hakkında şöyle demektedir: رسالة فلسفية تاريخية عن أحوال غرناطة في عصره (Yaşadığı devirde Gırnata'nın abvali hakkında tarihi ve felsefi bir risaledir.)<sup>9</sup> Eserdeki tarihi malzemenin analizlerine yönelik yoğunluktan dolayı İnân'ın *Cennetür-ridâ*'yı tarihi/felsefi bir eser olarak tanımlaması kısmen yerinde olduğu söylenebilir. Kısmen diyoruz zira âyet, hadis, selef kavli ve şiirlerle örülmüş psikoterapi yönü eserin ağırlığını teşkil eder. Zaten müellif dönemine ve yakın tarihlere yönelik tarihi bilgi ve analizleri suretler içerisinde değil, her bir suretin akabinde yer alan hatimeler içerisinde serdetmiştir.

Eserin tahkikini yapan Salâh Cerrâr önsözde *Cennetür-ridâ*'nın önemine ilişkin bazı düşüncelerini paylaşmıştır. Ona göre eser, Nasrîler ve Gırnata hakkında hicri 860-860 arası geçen dönem aralığında Benî Ahmer Hanedanı içerisinde yaşanan olaylar, o tarihlerde öne çıkan sultanlar, vezirler, yöneticiler ve edebiyatçılar hakkında diğer Arapça eserlerde izine rastlanmayan bilgiler barındırmaktadır. Aynı zamanda eser müellifin kendi hayat hikâyesinden calib-i dikkat ayrıntılar taşımakla da bir tür otobiyografik çalışma niteliğindedir.<sup>10</sup> Cerrâr tahkikinde esas aldığı eserin tek el yazma nüshasına 2648 numaralı Rabat Kral Hasan Kitaplığında ulaştığını ifade etmektedir.<sup>11</sup> Eser Ürdün Üniversitesi'nin desteği ile Dâru'l-Beşîr tarafından 1989'da ilk defa basılmıştır. Eserin başlığı Türkçe *Allah'ın Hükmü Verdiği Ve Takdir Ettiği Şeye Teslim Olma Ve Rıza Gösterme Cenneti*'dir. Pek çok açıdan çalkantılı bir dönemde yaşamış, bu yüzden de defalarca

<sup>9</sup> Muhammed Abdullah İnân, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs* (Kahire: Mektebetü'l-Hânci, 1990), 5/489.

<sup>10</sup> Ebû Yahyâ İbn Âsım, *Cennetür-ridâ fi't-teslimi limâ gadderallâhu ve gadâ*, thk. Salâh Cerrâr (Ammân: Dâru'l-Beşîr, 1989), 1/82.

<sup>11</sup> Ebû Yahyâ İbn Âsım, *Cennetür-ridâ*, 1/5-6.



hapse girmiş ve Endülüs'ün en feci zamanlarına<sup>12</sup> tanıklık etmiş talihsiz bir müellifin kendi eserine verdiği başlık gerçekten de zariftir. Zira başlık görüldüğü üzere Allah'a teslim olmanın huzur verici bir hal olduğu düşüncesini paylaşmaktadır. Dolayısıyla eserin yüzlerce sayfalık içeriği bir kenara, sadece başlığı dahi güçlü bir psikoterapik mesaj içermektedir. Başlığın bu güzelliğinden dolayı olmalı ki Faysal el-Hâşidi, tıpatıp aynı isimle 2017 yılında bir eser yayımlamış ve eserin mukaddimesinde eserin isminin İbn Âsım'ın eserin başlığıyla aynı olduğunu belirtmiştir.<sup>13</sup>

## 2. Suretlerde Âyet, Hadis ve Eser Aktarımına Öncelik Verilmesi

İslam ilim tarihi boyunca tasavvuf, kelim, felsefe, tefsir, fıkıh ve hadis gibi alanlarda sayılamayacak kadar çok görüş farklılığı olsa da telif geleneğinde mukarrer bir üslup vardır. O da müellifin ele alacağı konuda -eğer doğrudan temaslı ise- âyet, hadis ve selef kavillerine yer vermesidir. İlmi açıdan bu gayet anlaşılır ve tabii bir tatbiktir. Eğer eser, genel okuyucu kitesini hedef alan vaaz ve irşat türü bir çalışma ise bu takdirde atıfta bulunulan âyet ve hadis yoğunluğu artmaktadır. *Cennetu'r-ridâ* işte böyle bir eserdir. Müellif maksadı doğrultusunda âyet, hadis ve selef kavillerine olabildiğince sık yoğunlukta yer vermiştir. Eser, vaizliği bir meslek olarak icra edenlere başucu kitabı olarak tavsiye edilebilecek nitelikte atıflarla doludur. Buna dair birkaç örnek vermek sözü uzatmamak adına yeterli olacaktır.

### 2.1. Âyetler

Başa gelen musibetlerle birlikte kesinlikle kolaylık ve güzelliklerin de bulunacağına dair İnşirâh sûresi 5. ve 6. âyetler;<sup>14</sup> musibetlerin sayılı nimetlerin ise sayılamayacak kadar çok olduğunu dair İbrâhîm sûresi 34. âyet<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Endülüs'ün dağılma ve oradaki İslam hâkimiyetinin sona ermesine dair ülkemizde sınırlı sayıda da olsa çalışmalar mevcuttur. Bunlardan bir kaçına atıfta bulunmak gerekmektedir. Lütfi Şeyban, *Reconquista Endülüs'te Müslüman-Hristiyan İlişkileri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016); Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları* (Ankara: TDV Yayınları, 2017).

<sup>13</sup> Faysal el-Hâşidi, *Cennetu'r-ridâ fi't-teslimi limâ gadderallâhu ve gadâ* (İskenderiye: Dâru'l-İmân, 2017), 5.

<sup>14</sup> Ebû Yahyâ İbn Âsım, *Cennetu'r-ridâ*, 1/110. "انَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا" "Demek ki zorlukla beraber bir kolaylık vardır." "Evet, doğrusu her güçlüğün yanında bir kolaylık var."

<sup>15</sup> Ebû Yahyâ İbn Âsım, *Cennetu'r-ridâ*, 1/112. "وَأَتِيكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ" "Her şeyden her şeyden istediğiniz her şeyi size verelim ve eğer siz Allah'ın nimetini sayamazsınız."





ve elden bir nimet alındı ise bunda kendi kusurumuz olabileceğini tasavvur etmeye dair Enfâl sûresi 53. âyet<sup>16</sup> gibi pek çok her bir surette yer almaktadır. Yukarıda değindiğimiz gibi bu, müellife ait bir özellik değil, İslam telif geleneğinin genel bir karakteristiğidir.

## 2.2. Hadisler

Eserin dikkat çeken diğer bir özelliği, teselli maksatlı ifadelerin mutlak bir surette ilgili bir hadis çerçevesinde seyretmesidir. Eserdeki hadis yoğunluğu kimi zaman o derece artmaktadır ki müellifin teselli bağlamındaki hadisleri şerh maksatlı bir telifte bulunduğu fikrini uyandırmaktadır.

Umumiyet şeklini alan kaht/kıtlık gibi musibetlerde eziyet çeken masmaların zararlarının, niyetlerine göre ahirette telafi edileceğine,<sup>17</sup> kişinin Allah'a dua ederken talep ettiği şeyleri hep yüksek tutmasının güzelliğİne<sup>18</sup> ve musibetlere karşı kuşanılan takva zırhının ancak ilimle mümkün olacağına<sup>19</sup> dair hadisler buna örnek gösterilebilir. Müellif eserin bağlamı çerçevesinde maksadına uygun olacak şekilde hadislerle sıklıkla istişhatta bulunmaktadır. Hatta müellif bir önceki başlıkta bahsettiğimiz âyet alıntılarını çoğu zaman hadislerle teyit etmektedir. Bu suretle eser kimi zaman, musibetler karşısında tutunulması gereken tavrı belirleyen âyetlerin hadislerle tefsir edildiği rivayet tefsirine dönüşmektedir. Eserde yer verilen hadisler çoğunlukla *Muvattâ*, *Sahib-i Buhâri*, *Sünen-i Tirmizî* gibi muteber hadis kaynaklarından nakledilmektedir. Hadis aktarımı konusunda şunu

الْإِنْسَانَ لظَلُومٌ كَفَّارٌ "O size istediğiniz her şeyi verdi. Allah'ın nimetlerini saymaya kalksanız başa çıkmazsınız. Şu bir gerçek ki insanoğlu çok zalim, çok nankördür!"

<sup>16</sup> Ebû Yahyâ İbn Âsım, *Cennetu'r-ridâ*, 1/117. مَا يُعْتَرُونَ عَلَى قَدَمٍ حَتَّى يُعْتَرُوا مَا "Bu böyle olmuştur; çünkü Allah, bir iþpluluğâ lutfettiği nimetini, onlar kendilerini değiştirmedikçe değiştirmes ve Allah her şeyi iřitiþ bilmektedir."

<sup>17</sup> Ebû Yahyâ İbn Âsım, *Cennetu'r-ridâ*, 1/124. "Her biri niyeti üzere diril-tilecektir."

<sup>18</sup> Ebû Yahyâ İbn Âsım, *Cennetu'r-ridâ*, 1/134. وَالْيَعْظُمُ الْمَسْأَلَةَ وَالْيَعْظُمُ الْغَرَمَ: اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي إِِنْ شِئْتَ، وَالْيَعْظُمُ الْمَسْأَلَةَ وَالْيَعْظُمُ الْغَرَمَ. "Sizden biriniz dua ederken Allahım dilersem beni affet demesin; isteğini, dilediğini yüksek tutsun, kesin bir dille ifade etsin. Zira Allah'a vereceği hiçbir şey büyük gelmez."

<sup>19</sup> Ebû Yahyâ İbn Âsım, *Cennetu'r-ridâ*, 1/138. وَاللَّهُ إِنِّي لَأَتَقَاكُمُ لِلَّهِ وَأَعْلَمُكُمْ بِحُدُودِهِ "Yemin ederim ki Allah'tan en çok sakınmanız ve O'nun yasalarını en iyi bileniniz benim."



belirtmek gerekir ki İbn Âsım hadis nakledeken uzun rivayet zincirlerini çoğu kez hazfetmiştir.

Eserin tahkikini yapıp neşreden Cerrah, eserde atıfta bulunulan bazı hadisleri hadis kaynaklarında bulamadığını belirtmiştir. Örneğin لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَتَمَنَّى أَبُو الْخَمْسَةِ أَنَّهُمْ أَرْبَعَةٌ , وَأَبُو الْأَرْبَعَةِ أَنَّهُمْ ثَلَاثَةٌ , وَأَبُو الثَّلَاثَةِ أَنَّهُمْ ائْتَانٌ , وَأَبُو الْوَاحِدِ أَنَّهُ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ hadisi hakkında dipnotta *Bu hadisi başvurduğum hadis kaynaklarında bulamadım.* diyerek not düşmüştür.<sup>20</sup> Bizim yaptığımız araştırmaya göre bu hadis aynı bire bir aynı lafızlarla Dâni'nin (öl. 444/1053) *Sünen*'inde<sup>21</sup> ve Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin (öl. 430/1038) *Hilyetü'l-evliyâ*<sup>22</sup> adlı eserinde geçmektedir. Hadis mealen şöyle demektedir: *Kıyamet ancak öyle bir vakit gelince kopar ki beş çocuğu olan dört, dört çocuğu olan üç, üç çocuğu olan iki, iki çocuğu olan bir, bir çocuğu olan da hiç çocuğum olmayaydı diye temenni eder.*

### 2.3. Kaviller

*Cennetü'r-ridâ* âyet ve hadis dışında sahabe, tabiün, tebe-i tabiîn gibi seleften kimselere ait pek çok görüşe yer vermiştir. Herhangi bir konu ele alınırken başkalarından iktibas yapmak sıradan bir uygulama olmasına rağmen İbn Âsım'ın eserinde mükemmel bir alıntı estetiği ortaya koyduğu söylenebilir. Zira müellif konu başlığı çerçevesinde zihninde tasarladığı amaca doğru okuyucusunu yönlendirirken bunu ifadeye etki gücü katacak alıntılarla yapar. Müslüman ferdin zihin dünyasında son derece itibarlı isimlerin sözlerini tam zamanında vermekle ikna gücünü artırmak ister. Müellifin bu becerisini gösteren pek çok örneğe rastlamak mümkündür.

Bir musibetle elden çıkıp gitmiş ve geri dönmesi de imkânsız hale gelmiş olan kayıp nimetler vardır. Yahut başa gelmiş ve ömür boyu kalıcı bir hüviyet kazanmış nice felaketler vardır ki musibetzedenin “Bir gün bitecek.” ümidi kalmamıştır. Müellifin bu duruma düşmüş olan musibetzedelere yönelik tavsiyeleri vardır. Her şeyden önce son bulmayacak denilen musibet dünyanın içinde ve ömrün sınırları dâhilindedir. Oysaki dünya da ömür

<sup>20</sup> Ebû Yahyâ İbn Âsım, *Cennetü'r-ridâ*, 2/48.

<sup>21</sup> Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dâni, *es-Sünenü'l-vâride fi'l-fiten*, thk. Ridâullâh b. Muhammed (Riyâd: Dâru'l-Âsime, 1416), 4/351 (No. 4389).

<sup>22</sup> Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ* (Mısır: es-Saaâde, 1974), 5/187.



de sanıldığı gibi baki değil sonludur. Tamamı geçici olanın bir kısmı nasıl kalıcı olabilir ki? Mevcut musibet dünya hayatının bir parçası olduğuna göre koca dünya dahi fani iken dünyanın bir cilvesi olan bu musibet kalıcı olamaz. O halde musibete duçar olan kişinin idrak etmesi gereken asıl husus dünya hayatının faniliği olmalıdır. Müellif bu meyanda sözü tasavvuf erbabı arasında çokça söylenen bir kavle getirir. Onlar şöyle demektedir: *Mahrum bırakılmadaki ihsanı ancak siddik olanlar görebilir.*<sup>23</sup> Bu söz buradaki bağlamından koparıldığı takdirde muamma bir ifadeye benzemektedir. Fakat müellifin bu başlık altında fani dünya vurgusundan sonra alıntılandığı bu kavil, Müslüman vicdanında oldukça ikna edici bir kanıt halinde ağırlık kazanmaktadır. Bu kavle göre şöyle bir mana kastedilmektedir: Bir daha geri dönüşü olmayan bir mahrumiyete maruz kalan Müslüman düşünmeli ki aslında kendisine bir şeyler verilmiştir. Fani olan alınmış baki olana tebdil edilmiştir. Varlığıyla kendisine zararı olabilecek bir nimet elden alınmakla hakikatte daha büyük başka bir nimet ihsan edilmiştir. Veren Allah ihsanıyla verdiği gibi alırken de bir ihsan eseri olarak almaktadır. İnsan cüzi ilmiyle kendisi hakkında neyin zararlı neyin yararlı olacağını bilemez. Bu itibarla almak gibi görünen şey aslında bir vermektir. Allah'a sadık olan âriflerin ancak keşfedebileceği derin bir tefekkürün eseri olan bu kavil müellifin tam da amacına uygun olarak burada zikredilmiştir. İbn Âsım maksadını pekiştirecek bu kavli bir de büyük Abbâsî şairi Buhturî'nin (öl. 284/897) bir beytiyle de desteklemek ister.

وَالشَّيْءُ تَمَنَعُهُ يَكُونُ بِقَوْتِهِ ... أَجْدَى مِنْ الشَّيْءِ الَّذِي تُعْطَاهُ

*Verilmeyerek mahrum bırakıldığın şey sana verilen şeyden daha hayırlı olabilir.*<sup>24</sup> (Kâmil)

Görüldüğü gibi müellifin konu bağlamında yer verdiği kaviller gerçekten de maksadına tam uygun düşen ifadelerdir. Bunlar okuyucusunu hedeflediği manaya sevk etmek ve ikna gücünü diri tutup peşinde sürüklemek

<sup>23</sup> Ebû Yahyâ İbn Âsım, *Cennetu'r-ridâ*, 2/7.

<sup>24</sup> Ebû Yahyâ İbn Âsım, *Cennetu'r-ridâ*, 2/7. Şairin divanında bulamadığımız bu beyit, birçok edebiyat kaynağında Buhturî'ye nispet edilmiştir. Bk. Ebû Mansûr es-Sealebî, *et-Temsil ve'l-muhâdara*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Halû (B.y.: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1981), 98; Ahmed b. Abdilvehhâb el-Nuveyrî, *Nihâyetu'l-erab fi fununi'l-edeb* (Kahire: Dâr'ul-Kutubi ve'l-Vesâik, 1423), 3/97.



için cezbedici pasajlardır. Müellifin şiirlerden yaptığı alıntılar daha detaylı bir şekilde bir sonraki başlıkta ele alınacaktır.

#### 2.4. Şiirler

Aynı zamanda bir şair olan İbn Âsım'ın, *Cennetür-ridâ* adlı eserinde Arap edebiyatının klasiklerine olan hâkimiyetini görmekteyiz. Oldukça sık bir şekilde şiirlere yer veren müellif hemen hemen her bağlamda ele aldığı konu hakkında şairlerin şiirlerine yer vererek okuyucuya keyif vermek ister. Malum olduğu üzere böyle hacimli eserlerde çoğu kez eseri eline alan kimselerin sıklıkla esere tekrar başlamama ihtimali vardır. Bundan ötürü müellifler eserlerini cazip kılacak edebi malzemelere başvururlar. Bu edebi vesilelerden en çekici olanı da kuşkusuz güzel söylenmiş şiirlerdir. *Cennetür-ridâ*'da o kadar çok şiir vardır ki<sup>25</sup> sadece birkaç tanesine yer vermek yeterli olacaktır.

İbn Âsım bir surette elden çıkan nimetlerin bir gün geriye döneceğine dair tavsiyelerde bulunmaktadır. Konuyu etraflıca ele aldığı bu bölümde okuyucusuna hiç ummadığı yerden Allah'ın ihsanının gelebileceğini ve bu yüzden kaderin türlü türlü şaşırtmalarının her an mümkün olduğunu anlatmak istemektedir. Câhiliye şairi 'Adbad İbn Kuray'a nispet edilen şu şiire tam yerinde atıfta bulunmuştur:

قَدْ يَجْمَعُ الْمَالَ غَيْرَ آكِلِهِ      وَيَأْكُلُ الْمَالَ غَيْرَ مَنْ جَمَعَهُ  
وَلَا تُنْهِنُ الْفَقِيرَ عَمَّا أَنْ تَرَكَّعَ      يَوْمًا وَالِدَهُرُ قَدْ رَفَعَهُ

*Malı toplayan kişi belki de onu hiç yiyemeyecek olandır.*

*O malı yemek, belli mi olur belki de hiç toplamayana nasiptir.*

*Fakiri sakın hor görme; belki de felek onun belini doğrultur; seni rükuya indirir.* <sup>26</sup> (Münserih)

İbn Âsım'ın eserinde bu denli şiire vermesi onun bir meziyeti olduğu gibi bu şiirleri yerli yerince belâgatli bir şekilde zamanında zikretmesi de

<sup>25</sup> İbn Âsım'ın eserinde şiirlerine en çok başvurduğu şairler şöyledir: İmrü'l-Kays, Hassân b. Sâbit, Ebu'l-Atâhiye, Ebû Firâs, Mütenebbî, Ebû Nuvâs ve İbnü'r-Rûmî. Eserde şiirlerine başvurulan şairler tabii ki bunlarla sınırlı değildir. Ancak diğer şairlerden sadece bir ya da iki kez alıntı yapılmışken bu şairlerin şiirlerine defalarca yer vermesi müellifin daha ziyade Abbasi dönemi Arap şairlerine ilgi duyduğu kanaatini uyandırmaktadır.

<sup>26</sup> Ebû Yahyâ İbn Âsım, *Cennetür-ridâ*, 1/230. Ziyâuddin İbnü'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir fi edebi'l-kâtibi ve şâ'ir*; thk. Ahmed el-Hüfi (Kahire: Dâru'n-Nahda ts.), 1/274.



onun, edebi üsluba ne derece hâkim olduğunu ve elindeki edebi malzemeyi de ne derece maharetle kullandığını göstermektedir denilebilir. Burada yer verilecek diğer bir örnek onun bu hünerini daha belirgin bir şekilde gösterecektir.

Müellif henüz gerçekleşmediği halde başa gelebileceği korkusuyla olası musibetlerden kaygı duyma haline dair açtığı bir başlıkta pek çok şey söylemiştir. Mevzuyu dilin afetlerine getirerek insanın başına asıl bela getiren şeyin kimi zaman söylediği sözlerden kaynaklandığını ifade etmiştir. Buna göre ortada herhangi bir şey yokken gelecek zamandaki muhtemel tehlikeleri düşünüp şimdiden bir şeyler söylemek yoktan yere başını belaya sokmak anlamına gelmektedir. Özellikle sosyal ilişkilerde kişinin, şimdilik kendine zararı olmayan şahıslar aleyhinde konuşması, ileri geri çıkarımlarda bulunarak kurgularına kapılması vahim neticeler doğurabilir. İbn Âsım tam da bu mesajı teyit edecek şu şiire yer vermiştir:

يموتُ الفتى من عَثْرَةٍ بلسانهِ وليس يموتُ المرءُ من عَثْرَةِ الرَّجُلِ

*Kişi, ayağının tökezlemesi sebebiyle ölmez de dil sürçmesi sebebiyle ölür.* <sup>27</sup>  
(Tavîl)

*Cennetü'r-ridâ*'nın son sureti telafisi mümkün olmayan bedeni musibetlere dairdir. Yaşlılık ve müzmin hastalıklar gibi geri dönüşü olmayan bedeni meşakkatler karşısında tavsiyelerin sıralandığı bu başlık altında pek çok şiirle maksat teyit edilmek istenmiştir.

Müellife göre önce şunu bilmek gerekir ki musibetler ne olursa olsun bu hayata adeta yapışmış gibidir. Kişi örneğin, bir hastalıktan kurtulunca hemen başka bir hastalık pusuda onu bekler. Maddi bir sıkıntıdan felaha erince başka bir darlığa düşer. Hiçbir şey olmasa da eninde sonunda hayat yolu üzerinde ihtiyarlık ve ölüm öyle köşede onu bekleyecektir. Dolayısıyla musibet bir bütün halinde zaten müzmin bir derttir. Mesela ihtiyarlık geldiğinde artık hayattan gençlik zamanındaki coşku dolu heyecanlı günleri

<sup>27</sup> Ebü Yahyâ İbn Âsım, *Cennetu'r-ridâ*, 2/46. İbn Abdülberr en-Nemerî, *Behcetü'l-mecâlis ve ünsü'l-mücâlis ve şaḥzüz-zâbini ve'l-hâcis*, thk. Muhammed Mursî el-Hülî (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, ts.), 1/88. Muhakkik şiirin edebiyat kaynaklarında Hz. Ali'ye nispet edildiğini belirtmiştir. Hakikaten de Hz. Ali'nin divanına bakıldığında beytin ona nispet edildiği görülmektedir. Bk. Ali b. Ebî Tâlib, *Divânu Emîri'l-Mu'minîn*, thk. Abdülazîz el-Keram (B.y.: y.y., 1988), 160.



beklememek gerekir. Öyle bir haletin zamanı geçmiştir ve lambanın feride sönmek üzeredir. Bunu kabullenmek gerekir. Bu hakikati destekleyen âyetlere yer verdikten sonra müellifin başvurduğu diğer deliller şiiirden getirilmektedir:

نشاطاً فذلك موتٌ خفي إذا وجد الشيخُ في نفسه  
ألسّت ترى أن ضوء السراج له لهبٌ قبل أن ينطفئ

*Şayet ihtiyar kendinde bir dinçlik bisediyorsa bu gizli ölümün habercisidir.*

*Görmez misin ki lambanın ışığı sönmeyen az önce daha da parlayıverir.<sup>28</sup>*  
(Mütekârib)

Hayatı bir bütün halinde gaz lambasına benzeten şair ömrün son yıllarını da yağın bitmesiyle ateşin sönmeye yüz tuttuğu anlara teşbih etmektedir. Fakat şu var ki gaz lambasının dibinde yağ azalınca yahut fitilde tutuşan aleve üflenince sakin alev bir an daha da parlar. Fakat bu parlaklık sönüşün bir alametidir. Onun gibi ihtiyarlıkta birden canlanan ümitler, tazelenen yaşama isteği, yeni yatırım ve atılım girişimleri, hayata daha da bir tutunma hevesi, gençler gibi davranma arzusu şaire göre hep lambadaki yağın son damlalarına zavallı birer alamettir. Görüldüğü üzere şair ihtiyarlık gibi devasız bir derde derman aramakla beyhude çalışmaktansa vaziyeti kabullenmenin daha makul olacağı gerçeğini bir şairin şiiiriyle ifade etmektedir.

### 3. Bir Hikâye Koleksiyonu Olarak Cennetü'r-Ridâ

Girişte değindiğimiz gibi Cennetü'r-ridâ teselli konulu hikâyeler koleksiyonculuğunun bir halkasını teşkil etmektedir. Bu türden eserlerin hemen hepsinde Araplar arasında şöhret bulmuş anekdotlar teselli bağlamında bir araya getirilmektedir. Şunu belirtmek zorundayız ki *Cennetü'r-ridâ'nın* iki kapağı arasına giren pek çok hikâye, bu sahanın kapsamlılığı ile meşhur eseri *el-ferac ba'deş-şiddé'nin* tekrarı mahiyetindedir.<sup>29</sup> Dolayısıyla bu hikâyeleri burada zikretmekle yeni bir şey söylenmiş olmayacaktır. Bu tarzda eserler-

<sup>28</sup> Ebû Yahyâ İbn Âsım, *Cennetü'r-ridâ*, 3/8. Kaynaklarda şiiir, Ebû Abdullâh en-Nakkâş adında birine nispet edilmektedir. Bk. Ahmed b. Yahyâ İbn Fadlillâh el-Umerî, *Mesâlikü'l-ıbsâr fi memâlikü'l-ımsâr* (Abudabî: el-Mecmau's-Sekâfi, 1423), 16/24.

<sup>29</sup> Müellif eserinde bir yerde Tenühî'ye ait olduğunu belirttiği bir hikâyeyi aktarmıştır. Bk. Ebû Yahyâ İbn Âsım, *Cennetü'r-ridâ*, 1/239. Bunun dışında *el-Ferac ba'deş-şiddet* eserinden yapılan ancak ismi verilmeyen pek çok alıntı bulunmaktadır.



de alışıla gelmiş olan üslup şudur: Müellif çoğunlukla şahısları ve yerleri bilinen bir anekdotu önce anlatır. Daha sonra bunun içerisinde *teselli* ve *ibret* dersleri çıkarır. Kısa bir örnek vermek gerekirse; müellif İbrahim b. Edhem'in kendi başından geçen bir hadiseye yer verir. Bu hadise Allah'ın rızkı dilediğine dilediği şekilde nasip edebileceğine dairdir:

كما يحكى عن ابراهيم بن أدهم أنه قال: كنت ضيفا لبعض القوم، فقدم المائدة، فنزل غراب وسلب رغيفا، فأتبعته تعجبا، فنزل في بعض البلاد، وإذا برجل مقيد، مشدود اليدين، فألقى الغراب ذلك الرغيف على وجهه.

“İbrahim b. Edhem'den şöyle bir şey hikâye edilir: Bir gün birilerinin yanında misafir idim. Sofra getirildi. Birden bir karga sofraya inip ekmeği kapıp uçuverdi. Şaşkın bir şekilde kargayı izledim. Ekmeği aldı ileride bir yerde elleri kelepçeli vaziyette bir adamın üzerine doğru onu attı.”<sup>30</sup>

Müellif birçok eserde nakledilen bu hikâye üzerinden<sup>31</sup> *rızkın doğrudan dolayı Allah'ın inayetiyle verildiğine* dair bir ders vermek istemektedir. Kimi zaman anlattığı kıssadan sonra müellif, Kur'ân'ın üslubuna ittiba ederek, *Muhakkak ki bunda akıl sahipleri için ibretler vardır* der.<sup>32</sup> Eser bu yönüyle özgün değildir. O halde hikâyeler açısından *Cennetür-ridâ'yı* seçkin kılan başka bir şeydir. O da müellifin kendi hayat tecrübelerini her bir suret sonunda yer alan hatimelerde aktarmasıdır. Buna göre müellif şöyle bir yöntem izlemiştir. Her bir surette belirli bir konu çerçevesinde teselli amaçlı değerlendirmelerde bulunmakta ve hatimesinde de kendi hayatında bu tesellileri nasıl işlettiğine dair örnekler sunmaktadır. Bu diğer *el-Ferac* konulu eserlerde görülmeyen bir özelliktir denilebilir. Burada bu örneklerden birkaç tanesine yer vermek gerekmektedir.

Bir amaca ulaşmak için zihinde tasarlanan sebepler vardır ki insan amacı uğruna bu sebepleri birer vesile bilerek onlara sarılır. Diğer taraftan hedefine ulaşmak için değer verdiği sebeplerin ortadan kalkmasıyla da üzülmür insanoğlu. Hâlbuki Allah dilerse şer gibi görünen sebeplerle hayır maksadına ulaştırabilir. Olmaz denilen şeyler onun kudretiyle bir anda hiç

<sup>30</sup> Ebü Yahyâ İbn Âsım, *Cennetür-ridâ*, 1/257.

<sup>31</sup> Nizâmuddîn en-Nisâbüri, *Garâibul'-Kur'ân ve ragâibul'-Furkân*, thk. Zekeriyâ Umyerât (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1416), 1/99; Fahrüddîn er-Râzî, *et-Tefsiru'l-kebir* (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Turâsi'l-Arabî, 1420), 1/201.

<sup>32</sup> Ebü Yahyâ İbn Âsım, *Cennetür-ridâ*, 1/259.



beklenmedik vesilelerle hâsıl oluverir. Bunlar musibettede mümine teselli verecek sarsılmaz hakikatler olarak *Cennetür-ridâ*'da yerini almıştır. Ancak bu tesellinin mümin vicdanında tatmin edici örnekleri olmalıdır. İşte bu örnekler bizzat İbn Âsım'ın müşahede ettiği yahut yakın tarihte gerçekleştiği hadiselerde görünmektedir.

Gırnata'nın batısında yer alan bugünkü ismiyle Antequera'nın valisi Gırnatalı Müslümanlara dokunmamak için bir anlaşma yapmış fakat anlaşmaya ihanet ederek Müslümanların hayvanlarını ele geçirmiş oradaki çoban ve avcılarını esir almıştır. Müslümanlara ait malvarlıklarının ganimet olarak onların eline geçmesi onları üzüntüye boğmuştur. Görünüşe göre bu epey can sıkıcı bir ihanettir. Hâlbuki yaşanan bu hadise Allah'ın onlardan alacağı intikamı tacil eden hayırlı bir şekle dönüşmüştür. İki Müslüman komutan olan Ebu'l-Kâsım es-Serrâc ve Ebu's-Sürûr, Lucena ve Agujlar denilen yerleşim yerlerinden saldırıda bulunan düşman birliklerini takip etmiş ve esir alınan adam ve zaptedilen hayvanlar kadar ganimet elde etmişlerdir. Daha sonra Antequera şehrine girerek pek çok kişiyi öldürmüşler ve esir almışlardır. Düşman birliklerine pusular atmışlar onlardan intikamlarını fazlasıyla almışlardır.<sup>33</sup>

İbn Âsım tarihi bir bilgi olarak da ele alınabilecek bu hadiseleri anlatmadan önce kısa bir paragrafta müsebbebe zıt gibi görünen sebeplerle Cenab-ı Hakk'ın işleri çevirdiğini ifade etmiştir:

فسبحان الذي ييسر الأمور من الأسباب ما يظن أنها أزداد لمسيباتها، ويحولها منحا حسيمة بما يعتقد أنه مانع لتسوية هباتها. فله القدرة الغالبة، والمشيئة النافذة عز وجهه.

Müellif yukarıdaki ifadeleriyle mealen şöyle der: *Allah dilerse mani yahut zıt gibi görünen şeylerle hayırlar vücuda getirir. Bunları büyük lütuflarına dönüştürebilir. Zira Onun kudreti her şeye galebe eder ve Onun iradesi her şeye hükümandır.* Böylece müellif, ümitsizliğe düşmeme dersi vermektedir. Yaşanmış askeri bir başarı da bunun bir delili olarak zikredilmektedir. Zira Hristiyanların ahdi bozup Müslümanlara küçük bir zarar vermeleri netice itibariyle onlara çok daha fazla zarar vermelerine vesile olmuştur.

Müellifin şahit olduğu diğer bir hadise ise babası Ebû Bekr İbnü'l-Âsım'ın başından geçmiştir. Babası dönemin sultanı ile arasında olan hi-

<sup>33</sup> Ebû Yahyâ İbn Âsım, *Cennetür-ridâ*, 2/285.





laftan dolayı uzun süre hapiste kalmıştır. Oldukça genç olduğu anlaşılan 814/1412 yılında hapse giren babasına bir mektup göndermiştir. Bu mektupta bazı kimselerin kendisine yardım edeceğinden bahsetmiş ve bunlar hakkında istişare etmek istemiştir. Babası bu mektupta tam bir celadet eseri göstermiş ve oğluna şöyle diyerek metanet ve tevekkül dersi vermiştir:

مرادي في أن لا يلتفت لشيء من تلك الأمور، فهي من قبيل واحد، ولست والمنة لله في شيء مما يحتاج له ذلك، لو اجتمع أهل الأرض أن يزيدوا فيه ساعة واحدة أو ينقصوا من مدته لحظة زائدة لم يقدرُوا، وأنا موقن بذلك، وأنتم أهلي وولدي، فينبغي أن تكونوا على ديني، وأن تتقوا بالله وحده حتى يمن الله بفرج من عنده إذا شاء، ووالله يا ولدي ما أسيت على شيء من الدنيا ولا باليت بما أنا فيه من البأساء والضراء.

“Muradım bu tür şeylere iltifat etmemendir. Allah’ın ihsanı ile bu tür şeylere muhtaç değilim. Tüm yeryüzü bir araya gelse benim buradaki süremi bir an artırmak ya da azaltmak isteseler buna güçleri yetmez. Ben buna tam iman etmişim. Sen benim evladımsın ve benim gibi olmalısın. Benim dinim üzerine olman ve Allah dilediyse o bir kurtuluş ihsan edinceye kadar sadece O’na güvenmen gerekir. Yemin olsun ki oğlum ben bu dünyada hiçbir şeyden rencide olmuş değilim. Maruz kaldığım zorluk ve sıkıntıdan da hiçbir şeyi kafaya takmıyorum.”<sup>34</sup>

Görüldüğü gibi müellif burada kendi ailesinin başına gelen bir hapis musibeti karşısında babasının mektubunu eserine almıştır. Modern romanda kabul gören ve artık kurgusal eserlerde anlatıya renk ve derinlik kazandırdığı düşünülen mektup yönteminin yüzyıllar önce bu surette İbn Âsım’ın eserinde de başvurulduğu görülmektedir.

İbn Âsım eserinde yer yer gördüğü rüyalara da yer vermektedir. Bir keresinde müellif rüyasında Ebû ishâk eş-Şâtıbî’yi görmüştür. Şekil ve şemailini ayrıntılı bir şekilde anlattığı rüyasında Ebû İshâk’tan kendisine bir tavsiyede bulunmasını rica etmiştir. Ebû İshâk kendisine şöyle demiştir: *Allah’a karşı takva sahibi ol ve ondan kork.*<sup>35</sup>

#### **4. Tarihi Vesika Olarak Cennetü’r-Ridâ**

Yukarıda da değindiğimiz gibi İbn Âsım’ın bu eseri bir açıdan bakıldığında tarihi verilerle dolu bir kaynak kitap olduğu belirtilebilir. Hatta

<sup>34</sup> Ebû Yahyâ İbn Âsım, *Cennetü’r-ridâ*, 2/204.

<sup>35</sup> Ebû Yahyâ İbn Âsım, *Cennetü’r-ridâ*, 1/142.



müellifin eserinde geçen tarihi ve biyografik veriler kendinden sonra gelen Arap tarihçileri ve biyografi yazarlarına kaynaklık ettiği söylenebilir.<sup>36</sup> Yalnız şu var ki müellif bu tarihi verileri de amacı olan teselli ve irşat bağlamında kullanmak istemektedir. Tarihi vakıaları serdederken kullandığı dilin bir tarihçiden ziyade vaiz dili olduğu ifade edilebilir.

İbn Âsım Müslümanların başına gelebilecek maddi musibetlerden bahsederken birden konuyu daha büyük ve daha tehlikeli olan diğer bir musibete çevirir. Dini musibetler en büyük musibetlerdir. Bunların içerisinde örnek olarak müellifin kendi zamanında çok yaygın olarak gördüğü dini musibet ise faizdir. Müellif burada faizden bahsederken bu zamanda maişetini temin etmek için faize bulaşmayan kalmadı diyerek serzenişte bulunur. Faiz işlemi o tarihlerde kendisini sahte karıştırılmış beyaz altın alış verişinde gösteriyordu. Yapılan bu işlem için *nâziletun kebîra* (büyük musibet) diyen müellife göre umumi bir bela haline gelen faizin bu tür lüsünün şerrinden selamette kalabilmiş kimse yoktu. *ولا أظن نجا منها في هذا الوطن بشر* “*Sanmıyorum ki bu vatan da bundan kurtulmuş kimse olsun.*” diyerek faizin yaygınlığından şikâyet ediyordu. Hatta bu münasebetle bir hadise de yer verir. Ebû Hüreyre’den nakledildiğine göre Hz. Peygamber (a.s.m.) şöyle demiştir:

يأتي على الناس زمان يأكل الناس فيه الربا. قال: قالوا فالتاس كلهم؟ قال: من لم يأكله ناله من غبار

“Öyle bir zaman gelir ki insanlar faiz yer. Dediler ki insanların tamamı da mı? Dedi ki: Evet. Onu yememiş olana bile tozu bulaşacaktır.”<sup>37</sup>

Müellif bu hadisin manasının tam da o zamanda –sikke– şeklindeki para tahakkuk ettiğini bildirir.<sup>38</sup>

Müellif dünyevi musibetler arasında 852 yılında Gırnata’nın doğusunu istila eden çekirge afetinden de bahseder. Bu istilanın zararı bir sonraki yıl ortaya çıkmıştır. Tüm Gırnatalılar bir araya gelerek el birliğiyle bu istila ile

<sup>36</sup> Kısaca el-Makkari (öl. 1041/1632) olarak bilinen Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî, *Neşu't-tîb min guşni'l-Endelüsi'r-raşib ve zikru vezîrihâ Lisâni'd-din İbni'l-Haţib ve Ezhârü'r-riyâz fi ahbâri İyâz* adlı eserlerinde zaman zaman İbn Âsım'ın bu eserinden olduğu gibi iktibasta bulunmuştur. Bk. Makkari, *Ezhârü'r-riyâd*, thk. Mustafa es-Sekâ, İbrahim el-İbâri, Abdülhafız Çelebi vd. (Kahire: Matbaatu Lecneti't-Te'lif, 1939), 1/53-55.

<sup>37</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Şuayb Arnavût (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2001), 16/258 (No. 10410).

<sup>38</sup> Ebû Yahyâ İbn Âsım, *Cennetu'r-ridâ*, 1/218.



mücadele etmeye çalışsa da neticede aciz kalmışlardır. Çekirgelerin tahıl bahçelerindeki ekinlere öylesine saldırdıklarını görünce bunun helak etmekle görevli semavi bir ikâb/ceza olduğunu düşünmüşlerdir. Bu çekirgelerin Allah'ın askerlerinden birer asker olduklarını kanaatine varmışlardır. Bugünkü isimleriyle Guadix, Baza, Vera, Armuña de Almanzora yerleşim yerlerine ait vadilerdeki tarla sahipleri çekirgelerin istilasını durdurmak için ellerinden ne gelirse yapmışlardı. Fakat neticede hayvanların bitki adına yeşil her ne varsa yiyip bitirmesini çaresizce izlemekten başka bir şey kalmamıştı. Burada müellif halkın çekirge ile mücadele etmek için yapıp ettiklerini ayrıntılı bir şekilde anlatmaktadır.<sup>39</sup>

Nasrîlerin iktidar çekişmelerine tanıklık eden müellif, Kastilya Krallığı ile anlaşarak Gırnata'da iktidarı kısa süreliğine ele geçiren IV. Yusuf'un (Ebu'l-Haccâc) kâfirler (Kastilyalılar) ile bir olup tahta geçmesini şiddetle eleştirmektedir. *İkinci Sûret'in Hatimesi'*nde musibetlerin ortadan kalkmasının ancak ve ancak Allah'tan gelecek *eltaf-ı rabbaniyye ile* mümkün olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu lütfun gelmesi ise Müslümanların kâfirlerin boyunduruğu altına girmesinden ve şirk devletine teslim olmalarından uzak durmalarıyla mümkün olabilecektir. Müellif sözü IV. Yusuf'a getirmektedir. Müslümanların kâfirlerle işbirliği yaparak kendi devletlerinin hâkimine karşı bir darbeye bulunmasının mezkûr rabbani lütfu mani olduğunu ifade etmek istemektedir. IV. Yusuf'un Hristiyanlardan gelecek bir yardımla Müslümanlara nusret getireceği iddiasının zayıflığını dile getirmek istemiştir.<sup>40</sup>

İbn Âsım'ın eserinde tarihi verileri ibret amacıyla vermeye çalıştığından bahsedilmişti. Bu itibarla müellif *Cennetür-ridâ*'da kelimenin tam anlamıyla bir *öğretici tarih yazıcısıdır*. Tüm kıta Avrupa'sını titreten Müslüman Arapların bir yarımadanın kıyı şeridine (Gırnata/Granada) sığınmış hale gelmesine neden olan hatalar zincirinin halkalarını tek tek ele almak istemektedir. Bu hatalardan birisi olarak gördüğü faizin yaygınlaşmasına ek olarak hâkimiyet mücadelelerini de zikreder. Hatta müellifin bu husustaki tahlillerine kendinden sonra gelen pek çok tarihçinin de atıfta bulunduğu

<sup>39</sup> Ebû Yahyâ İbn Âsım, *Cennetür-ridâ*, 218.

<sup>40</sup> Ebû Yahyâ İbn Âsım, *Cennetür-ridâ*, 299.



bilinmektedir. Örneğin Makkarî, İbn Âsım'ım şu cümlelerini alıntılıyarak çöküşün ana nedenini ortaya koymaya çalışmıştır:

ومن استقرأ التواريخ المنصوصة، وأخبار الملوك المقصوصة، علم أن النصارى -دمرهم الله- لم يدركو في المسلمين ثأرا ولم يرحضوا عن أنفسهم عارا ولم يخربوا من الجزيرة منازل وديارا ولم يستولوا عليها بلادا جامعة وامصارا إلا بعد تمكينهم لأسباب الخلاف واجتهادهم في وقوع الافتراق بين المسلمين والاختلاف.

“Her kim yazılı tarih kitapları ve sultanların dilden dile aktarılan haberlerini mütalaa ederse görecektir ki Hristiyanlar –Allah hâk ile yeksân eylesin onları- ancak ve ancak Müslümanlar arasında hilaf ve ihtilaflar ortaya çıkarabildikleri zaman onlardan intikamlarını alabilmişler ve bu ihtilaflardan sonra ancak yarımada evler, diyarlar harap etmişler, memleketler ve şehirler istila edebilmişlerdir.”<sup>41</sup>

### 5. Müslüman Olmayan Felsefeci vb. Görüşlerine Yer Vermesi

İbn Âsım eserinde sadece Müslümanlardan değil İslam öncesi Yunan felsefesinin dâhilerinden de alıntılar yapmaktadır. Örneğin bir surette insanın kalbini maddi şeylere bağlamamasına dair tavsiyeleri serdederken Sokrates'e (ö. m.ö. 399) sorulan bir soruya ve cevabına şöyle yer verir: “Sokrates'e sorarlar: Neden hiç üzülüyorsun? Şöyle cevap verir: لأنني لا شيء لا أملكه ما إذا فقدته حزنته عليه Kaybettiğim zaman üzüleceğim hiçbir şeyi edinmeye çalışmıyorum.”<sup>42</sup>

Yine dünya malının sanıldığı gibi aksine huzursuzluk ve keder sebebi olduğuna dair Sokrates'in şu sözünü aktarır: القنية ينبوع الأحران فأقلوا القنية تقل همومكم *Mal hüznün kaynağıdır. Malı azaltın ki dertleriniz azalsın.*<sup>43</sup> Bir başka bağlamda da Sokrates'e İskender sorar: Kimlerden sakınmam gerekir? Sokrates şöyle cevap verir: من مكر أعدائه ومن حسد أصدقائه *Düşmanlarının hilesinden dostlarının ise çekememezliklerinden.*<sup>44</sup>

Eserde Sokrates'in talebesi olan Platon'un (ö. m.ö. 347) bir sözünden de bahsedilmektedir. Aklın büyük bir nimet olduğuna dair açtığı bahiste

<sup>41</sup> Makkarî, *Ezbârûr-riyâd*, 1/50.

<sup>42</sup> Ebû Yahyâ İbn Âsım, *Cennetu'r-ridâ*, 2/8.

<sup>43</sup> Ebû Yahyâ İbn Âsım, *Cennetu'r-ridâ*, 1/207.

<sup>44</sup> Ebû Yahyâ İbn Âsım, *Cennetu'r-ridâ*, 1/273.



Platon'un şu sözü aktarılmıştır: *كل فضيلة إنما ينتجها العقل وكل رذيلة إنما ينتجها الجهل. Her fazilet akıldan, her rezalet de cehaletten çıkar.*<sup>45</sup>

Müellif bir kez de adını açıkça zikretmeden “Hikmet ehlinin biri şöyle söylemiştir.” diyerek kaynaklarda Aristoteles’e (ö. m.ö. 322) nispet edilen<sup>46</sup> şu söze yer vermiştir: *Gurbette zenginlik vatanıdır. Fakir ise kendi abalisi arasında bile gurbettedir.*<sup>47</sup>

İbn Âsım sadece Yunan filozoflarından değil Sasani Devleti'nin kurucusu I. Erdeşir'in (ö. 242) kendinden sonraki Krallara hitaben söylediği bir nutkuna da yer vermektedir:

وأن رأس ما أخاف عليكم مبادرة السفلة إياكم إلى دراسة الدين وتأويله والتفقه فيه فتحملكم الثقة بقوة الملك على التهاون بهم فتحدث في الدين ریاسات مستسرات فيمن قد وترتم وجفوتهم وحرمتهم وأخفتم وصغرتهم من سفلة الناس والرعية وحشو العامة

Metin mealen şöyle demektedir: Sizin hakkınızda en çok korktuğum şey sefil/düşük ayarlı kimselerin din konusunda derinleşip fakih konuma yükselmeleridir. Sizde de devletin gücüne güvenip dine karşı gevşeklik göstermenizdir. Daha sonra siz halka karşı sert ve zorbaca davrandığınız zamanda onlar bu sefer halkın nazarında muteber hale gelirler ve siz halkın nazarında küçük duruma düşersiniz.”<sup>48</sup>

## Sonuç

*Cennetür-ridâ* İslam tarihinde Müslüman ümmetin başına gelen en büyük felaketlerden biri olan Endülüs'ün Hristiyanların eline düşmesinin son yıllarında kaleme alınmıştır. Kudüs'ün Haçlı ordularıyla işgali ve Moğol istilasıyla Abbasi hilafetinin yıkılması gibi Müslüman onurunu derin bir yarayla yaralayan felaketlerden daha büyüktür. Zira Kudüs daha sonra tekrar Eyyübî ordularıyla geri alınmış ve Moğol istilası son bulmuştur. Ancak Endülüs yaklaşık sekiz asırlık bir İslam hâkimiyetinden sonra Hristiyan dünyaya teslim olmuş ve öyle de kalmıştır. *Reconquista* denilen projenin başarılı olmasında ve milyonlarca Müslümanın İber Yarımadası'ndan adeta

<sup>45</sup> Ebü Yahyâ İbn Âsım, *Cennetü'r-ridâ*, 3/45.

<sup>46</sup> Ebü Umar İbn Abdırabbih, *el-İkdu'l-ferid* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1404) 2/351.

<sup>47</sup> Ebü Yahyâ İbn Âsım, *Cennetü'r-ridâ*, 1/197.

<sup>48</sup> Ebü Yahyâ İbn Âsım, *Cennetü'r-ridâ*, 1/190.



yaka paça kovulmasına giden yolda hüsrânın kilometre taşlarını okuduğumuz *Cennetür-ridâ*'nın Müslüman okuyucuya söyleyeceği çok şey vardır. Musibetler karşısında teselli vermek asıl amacı olan eser önemli bir özeleştirici kaynağıdır da. Nasıl olur da sekiz asırlık İslam hâkimiyeti müstahkem bir hale gelemeyip her şeyiyle silinir? Edebiyatı, mimarisi, kaligrafisi, giyim kuşamı vb. her şeyiyle klasikleşen ve yarımadaya kazınan bir Endülüs medeniyeti hangi hata ve ihmallerin sonucu İspanya'ya dönüşmüştür? *Cennetür-ridâ*'yı harf harf araştırılmaya değer kılan işte bu yönleri olmalıdır. Müellif İbn Âsım bu sorulara eseriyle satır aralarında, suret hatimelerinde cevaplar vermeye çalışıyor. Müslümanların Endülüs'teki son nefesi olan Gırnata'yı da elveda diyemeden teslim edişlerine giden yolun az öncesinde durup geçmişe ve geleceğe bakıyor. Biz bu hale nasıl düştük sorusunun cevabını vermeye çalışırken kendinden sonraki tüm Müslüman kuşakların kulağına bir şeyler fısıldamak istiyor: Geçinmeyi öğrenin. *Cennetür-ridâ* bilimsel sınırlılıklardan dolayı aslında bir makale düzeyinde değil daha kapsamlı bir çalışmayı hak etmektedir. Her bir suret sonunda yer alan hatimelerde döneme ilişkin pek çok tarihi malzeme ayrıntılı bir halde bulunmaktadır ve bu bilgiler genel olarak İslam, özelde ise Endülüs tarihçilerinin teveccühünü beklemektedir. Diğer taraftan eser musibete duçar olmuş yahut çevresindekilerin yaşadığı olumsuzluklarla yıkılmış kimseler başta olmak üzere tüm insanlığa manevi toparlanma sunabilecek ibret dolu ders, yorum ve tavsiyelerle doludur. Bunlardan çağın anlayışına münasip olanlarının seçilerek, gerekli görülmeyenlerin bırakılması suretiyle gayet faydalı bir teselli seçkisi derlenebilir. *Cennetür-ridâ*'dan çıkarılıp tercümesinin yapılacağı böyle bir seçkinin Türk okuruna sunulması bu çalışmanın bir tavsiyesidir.

### **Kaynakça**

- Ahmed b. Hanbel, Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*, nşr. Şuayb Arnavût. 45 Cilt. Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 2001.
- Alî b. Ebî Tâlib. *Divânu Emîri'l-Mu'minin*. thk. Abdülazîz el-Keram. B.y.: y.y., 1988.
- Alkayış, Muhammed Fatih & Doğan, Ahmet Turan. "El-Ferec Ba'de's-Şidde'de Geçen Deyimler". *Turkish Studies*. 3 (2011): 464-487.
- Arslan, Adnan. "et-Tenûhi ve el-Udeydân Özeline Düenden Bugüne Bir Psikote-



- rapi Geleneği: 'el-Ferac Ba'deş-Şidde' Konulu Eserler". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 / 12 (Aralık 2017): 211-233.
- Dâni, Ebû Amr Osmân b. Saïd b. Osmân. *es-Sunenu'l-vâride fi'l-fiten*. thk. Ridâullâh b. Muhammed. 6 cilt. Riyâd: Dâru'l-Âsime, 1416.
- Gündüzöz, Soner. "Tenuhî, Ebû Alî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/470. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Hâşidî, Faysal. *Cennetu'r-ridâ fi't-teslimi limâ gadderallâhu ve gadâ*. İskenderiye: Dâru'l-Îmân, 2017.
- İbn Abdırabbih, Ebû Umar. *el-İkdu'l-ferid*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1404.
- İbn Abdülberri, en-Nemerî. *Bebcetü'l-mecâlis ve ünsül-mücâlis ve şahzûz-zâhini ve'l-hâcis*, thk. Muhammed Mursî el-Hûlî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Âsım, Ebû Yahyâ. *Cennetu'r-ridâ fi't-teslimi limâ gadderallâhu ve gadâ*. thk. Salâh Cerrâr. 3 Cilt. Ammân: Dâru'l-Beşîr, 1989.
- Înân, Muhammed Abdullah. *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1990.
- İsfahânî, Ebû Nuaym. *Hilyetu'l-evliyâ*. 10 Cilt. Mısır: es-Saaâde, 1974.
- Kallek, Cengiz. "İbn Âsım, Ebû Yahyâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/327-328. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Makkarî, Ahmed b. Muhammed. *Ezbâru'r-riyâd*. thk. Mustafa es-Sekâ, İbrahim el-İbârî, Abdülhafız Çelebî vd. 5 Cilt. Kahire: Matbaatu Lecneti't-Te'lif, 1939.
- Nisâbü'rî, Nizâmuddîn. *Garâibu'l-Kur'ân ve ragâibu'l-Furkân*. thk. Zekeriyâ Umyerât. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1416.
- Nuveyrî, Ahmed b. Abdilvehhâb. *Nihâyetü'l-erab fi fununi'l-edeb*. 33 Cilt. Kahire: Dâr'ul-Kutubi ve'l-Vesâik, 1423.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları*. Ankara: TDV Yayınları, 2017.
- Râzî, Fahrüddîn. *et-Tefsîru'l-kebir*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'-Turâsî'l-Arabî, 1420.
- Seâlebî, Ebû Mansûr. *et-Temsîl ve'l-muhâdara*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Halû. B.y.: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1981.
- Şeyban, Lütfî. *Reconquista Endülüs'te Müslüman-Hristiyan İlişkileri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Umerî, Ahmed b. Yahyâ İbn Fadlillâh. *Mesâlikü'l-ebşâr fi memâlikü'l-emsâr*. 27 Cilt. Abudabî: el-Mecmau's-Sekâfi, 1423.







İbn Sînâ Mantığında Kavram  
The Concept In Ibn Sina's Logic

Yakup ÖZKAN

Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı, Siirt/Türkiye  
Assist. Prof. Dr., Siirt University Faculty of Theology, Islamic Philosophy, Siirt/Turkey  
ozkanyakup@windowslive.com

ORCID ID: 0000-0002-7396-2396

DOI: 10.47425/marifetname.882685

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü | Article Type:** Araştırma Makalesi | Research Article

**Geliş Tarihi | Received:** 18 Şubat /February 2021

**Kabul Tarihi | Accepted:** 04 Haziran /June 2021

**Yayın Tarihi | Published:** 30 Haziran /June 2021

**Atıf | Cite as**

Özkan, Yakup. "İbn Sînâ Mantığında Kavram: The Concept In Ibn Sina's Logic". Marifetname.  
8/1 (Haziran/2021), s. 89-114.

**İntihal | Plagiarism**

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

**Copyright ©**

Published by Siirt University Faculty of Divinity. Siirt/Turkey.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/marifetname>

mail: [sifdergisi@gmail.com](mailto:sifdergisi@gmail.com)



### İbn Sînâ Mantığında Kavram

**Öz:** Bu çalışmada İbn Sînâ Mantığı açısından kavramın ne olduğunu incelemeye çalıştık. Kavramın neliğini değişik yönleriyle görmeyi denedik. İlk olarak kavramın Mantık bilimindeki önemini veya yerini ele aldık. Bunun sonrasında kavramın mertebelerini, söz konusu ettik. Yani tanımsal ve betimsel sözlerin gerçekleştirdiği kavram tarzlarını inceledik. Bununla ilgili olarak tanım ve betimi oluşturan özsel ve ilineksel yüklemelerin nelik açısından olan durumlarını irdeledik. Bunun ardından ilk iki başlık altında kavram, tanım ve nelik arasındaki mantıksal bağlantıları göstermeye çalıştık. Burada bu üçünün bir yönden bir ve aynı olduklarının ispatlarını vermeye çalıştık. Çalışmanın beşinci başlığında hem ilk dört başlıktaki içeriği dikkate alarak hem de yeni bir içeriği söz konusu ederek kavramın, nasıl bir yönden varlık ve neliğin bir birliği olduğunu ispatlamaya çalıştık. Araştırmanın altıncı başlığında özsel bilimsel soruları, bunların içerisinde yer alıp kavramı soranlarını ve ayrıca kavramın araştırılmasında soruların sıralamasını ele aldık. Burada ayrıca kavramın ancak var olan bir şeyin özünün tanımlanmasıyla olabileceğini kısaca ispatlamaya çaba gösterdik. Yedinci ve sekizinci başlıklar altında ise kavramı bilgi ve yargının bir tarz ilkesi olarak söz konusu ettik.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Felsefesi, İbn Sînâ, Kavram, Tanım, Nelik

### The Concept in Ibn Sina's Logic

**Abstract:** This study examines what is concept in terms of the Logic of Ibn Sina. We tried to observe the quiddity of concept with its different aspects. Firstly, we addressed the significance or place of concept within the science of Logic. Then, we dealt with the levels of concept. In order words, we examined the types of concepts created by definitional or descriptive words. In this regard, we studied the status essential and accidental attributes which create the definition and description in terms of quiddity. We continued with the logical connections among concept, definition and quiddity under the first two headings. Here, we tried to prove that these three are the same and identical from an aspect. In the fifth chapter of this study, we tried to demonstrate how concept is the same with existence and quiddity from an aspect considering the content within the first four chapters and by addressing a new content. In the sixth chapter, we addressed the essential scientific questions, the ones about concept among these questions and the order of questions when studying concept. We exerted effort to briefly prove that the concept can be only by defining the essence of something that exists. In the seventh and eight chapters, we addressed the concept as a type of principle of knowledge and judgment.

**Keywords:** Islamic Philosophy, Ibn Sina, Concept, Definition, Quiddity



## Giriş<sup>1</sup>

Bu çalışmada bilim ve felsefe tarihinin felsefi bir dizgeye sahip önemli bir filozof ve bilim insanı olan İbn Sînâ'nın Mantığındaki 'kavram' kavramı hakkında ayrıntılı olarak bir inceleme yapmayı hedefliyoruz. İbn Sînâ (980/81-1037) İslâm Orta Çağı'nda yaşamış, geniş ve sistemli felsefesiyle hem İslâm düşüncesi kapsamında felsefe, kelâm ve tasavvuf düşüncelerini hem de Avrupa felsefesini derinden etkilemiştir.<sup>2</sup> Başka bir deyişle İbn Sînâ'nın felsefe ve tıbbı muazzam bir katkısı olmuştur.<sup>3</sup> İbn Sînâ, Aristoteles'in (m.ö. 384-322) kurucusu olduğu Mantığın Fârâbî tarafından Arapçada kurulmuş hâlini geliştirmiştir.<sup>4</sup> O, kendi Mantık çalışması için Aristoteles ve yorumcularının Arapçaya tercüme edilen eserleri ile Fârâbî'nin eserlerini her zaman göz önünde tutmuştur.<sup>5</sup> Ayrıca İbn Sînâ bir yönden Aristoteles felsefesinin bir yorumcusudur.<sup>6</sup> Yine onun felsefi bir

<sup>1</sup> Bu makale, "İbn Sînâ Felsefesinde Varlık ve Mahiyet İlişkisi" adlı doktora tezimizden üretilmiştir. Bununla birlikte 'Giriş' kısmı, bütünüyle yeni olarak yazılmıştır. Ayrıca makale, belirtilen çalışmanın herhangi bir bölümünden doğrudan oluşturulmayıp 'kavram' ile ilgili ifadelerin -kaynaklarına gidilerek- gözden geçirilip toparlanmasıyla yeniden yazılmıştır. Ayrıca çalışmaya, İbn Sînâ ile ilgili birçok yeni ifade eklenmiştir. Yine daha fazla olarak Fârâbî Mantığı ile karşılaştırmaların yapılması da yeni olmuştur.

<sup>2</sup> Bekir Karlığa, "İbn Sînâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Ocak 2021); Ali Durusoy, "İbn Sînâ'da Vehim Kavramı ve İslâm Felsefesinin Diyalektiği", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (2005), 126.

<sup>3</sup> Roy Jackson, *İslam Felsefesi*, çev. Atilla Alan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 88; İbrahim Hakkı Aydın, "Filozof İbn Sina ve Modern Norolojik Bilimler", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1993), 468-473.

<sup>4</sup> Ali Durusoy, "Mantık Tarihinde Bir Dönüm Noktası: Bağdat", *Uluslararası İslâm Medeniyetinde Bağdat Sempozyumu* (İstanbul: Bağlarbaşı Kültür Merkezi), 10, 14; Ali Durusoy, "İbn Rüşd Felsefesinde Mantık Biliminin Yeri", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 4/2 (Aralık 2018), 94. Durusoy'a göre Aristoteles'in kurmuş olduğu mantığı İbn Sînâ mükemmel hâle getirmiştir, bkz. Ali Durusoy, "Niçin Mantık", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2020), 204, 206. Ayrıca bkz. Ali Durusoy, "Aristoteles'ten Gazzâlî'ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28/1 (2005), 37; Ali Durusoy, "Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme", *İslâmi İlimler Dergisi*, 5/2 (2010), 15. Yine bkz. Ali Sedat, *Mizânu'l-Ukûl fi'l-Mantık ve'l-Usûl*, haz. İbrahim Çapak-Harun Kuşlu-Metin Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 118.

<sup>5</sup> Ali Durusoy, "İbn Sînâ Mantığının Temel Yapısı", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008), 168; Durusoy, "Niçin Mantık", 201, 204.

<sup>6</sup> Ali Durusoy, "İbn Rüşd'ün Aristoteles İnşasında Farâbî ve İbni Sina'nın Katkıları", *Doğu-Batı İlişkinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek 1. Cilt* (Sivas: Asitan Yayıncılık,



dizge yaratma girişimi Aristoteles Mantığı temelinde gerçekleşmiştir.<sup>7</sup> İbn Sînâ Mantığının temelini kavram ve yargı ayrımı oluşturmaktadır.<sup>8</sup> Başka bir deyişle kavram (*tasavvur*) ve yargı (*tasdik*) İbn Sînâ'nın tüm mantık çalışmalarını belirleyen iki temel kavramdır.<sup>9</sup> Bu çalışmada yalnızca 'kavram' hakkındaki ayrıntıyı söz konusu etmeye çalışacağız. Bu çalışmanın bu konudaki araştırmalara<sup>10</sup> bir katkı olarak değerlendirilmesi uygun olacaktır.

### 1. Kavramın Mantıktaki Yeri

İbn Sînâ *eş-Şifâ/el-Burhân* adlı eserinin ilk faslında *Burhân* Sanatının amacının ne olduğunu inceler ve bu faslın daha ilk cümlesinde bilgiyi (*ilm*) kavram (*tasavvur*)<sup>11</sup> ve yargı (*tasdik*) olarak ikiye ayırır.<sup>12</sup> İbn Sînâ'ya göre bu kitabın (*el-Burhân*) amacı, kesin yargı (*et-tasdikül-yakîni*) ve gerçek kavramı (*et-tasavvuru'l-hakîki*) gerçekleştiren yolları vermedir.<sup>13</sup> Başka bir deyişle bu kitap, bir kıyasın terimleri kılındığında o kıyasın kesin, yani burhânî kıyası gerçekleştiren maddeleri ve bir tanımın parçaları kılındığında o tanımın tam kavramı (*tasavvur*) gerçekleştiren maddeleri verir.<sup>14</sup>

(2009), 283.

<sup>7</sup> Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik, 2004), 35; M. Cüneyt Kaya, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ'nın Ameli Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi", *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 14/2 (2009), 57.

<sup>8</sup> Durusoy, "Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme", 15; ayrıca bkz. Abdulkuddüs Bingöl, "İbn-i Sînâ'da Mantıkî Mâhiyet ve Bilinmesi", *Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkez Yayını*, 42 (Eylül 1985), 140.

<sup>9</sup> Ali Durusoy, "İbn Sînâ'nın Klâsik Mantığa Katkıları", *İslâm Felsefesinin Sorunları*, ed. Mehmet Vural (Ankara: Elis Yayınları, 2003), 186.

<sup>10</sup> Hidayet Peker, "İbn Sînâ'nın Kavram Anlayışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 10/1 (2001), 165-176; Hidayet Peker, *İbn Sînâ Epistemolojisi* (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 93-110; Hacı Kaya, *İbn Sînâ'da Bilimsel Kanutlama Teorisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 15-124; M. Naci Bolay, *Farabi ve İbn Sînâ'da Kavram Anlayışı* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990); Abdulkuddüs Bingöl, "İbn-i Sînâ'da Mantıkî Mâhiyet ve Bilinmesi".

<sup>11</sup> 'Tasavvur'un 'kavram' ve 'tasdik'in 'yargı' olarak çevrilmesinde ayrıca bkz. Ali Durusoy, *Örnek Çeviri ve Metinlerle Mantığa Giriş* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008), 150, 188.

<sup>12</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, thk. Ebu'l-Alâ Afîfî (Kahire: el-Hey'etü'l-Amme li-Şuunî'l-Matabii el-Emiriyye, 1965), 51; krş. İbn Sînâ, *II. Analitikler*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 1.

<sup>13</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 53; krş. İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 3.

<sup>14</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 53; krş. İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 3.



Bu nedenle o, gerçekte hem *Burhân* hem *tanım* kitabıdır.<sup>15</sup> İbn Sînâ'ya göre bu kitabın faydası bizi, bize faydası olan kesin bilgilere ve gerçek kavramlara ve hatta Mantığı kullanmaya ve hem nazarî hem amelî bilimleri onunla ölçmeye başladığımızda bizim için zorunlu (*ez-zarûriyye*: diğer bilimler için konu, sorular ve burhânların kendilerinden oluştuğu kabul edilmiş ilkeler<sup>16</sup>) olana ulaştırmasıdır.<sup>17</sup> Böylece açıktır ki İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* adlı eserinin Mantık kısmında gerçek kavramı veya tam kavramı ve kesin yargıyı gerçekleştiren yolları öğreten kısım, *el-Burhân* adlı kitaptır. Tam kavramı, tam tanım gerçekleştirdiği için İbn Sînâ bu kitabı *Burhân* kitabı olmanın yanında tanım kitabı olarak da görmektedir.

İbn Sînâ *eş-Şifâ/el-Medhal* adlı kitabında da Mantık Biliminin (*ilm*) gayesinin ne olduğunu belirtir. Buna göre Mantık Biliminin gayesi zihne yalnızca şu iki şeyin bilgisini (*mârifet*) vermesidir: Birincisi, insanın, kavramı (*tasavvur*) gerçekleştiren (*mûknu'*) sözün şeyin özünün (*zât*) gerçekliğini (*hakikat*) tarif etmesi için nasıl olması gerektiğini bilmesidir.<sup>18</sup> Kavramı gerçekleştiren sözden kastedilen, tam tanımdır. Bu tarz sözün nasıl olması gerektiğini ele alan, *Burhân* Sanatıdır. İbn Sînâ'ya göre ayrıca insanın, sözün, kendisiyle, özün gerçekliğine ulaşılmaya bile ona delâlet etmesi için nasıl olması gerektiğini bilmesidir. Yine insanın, sözün, yapamadığı hâlde şeyin özünü hayal ettirmesi hâlinde nasıl bozuk olduğunu ve niçin böyle olduğunu ve son olarak tüm bu değişik tarzda olan sözler arasındaki ayrımların neler olduğunu bilmesidir. İkincisi ise, insanın, yargıyı (*tasdik*) gerçekleştiren sözün gerçek anlamda kesin ve çelişmesi imkânsız bir yargı gerçekleştirmesi için nasıl olduğunu bilmesidir.<sup>19</sup> Bu bilginin incelendiği yer de yukarıda da belirttiğimiz üzere *Burhân* Sanatıdır. İbn Sînâ aynı say-

<sup>15</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 53; krş. İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 3.

<sup>16</sup> Bu açıklama için bkz. İbn Sînâ, *Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 14; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, thk. Said Zayed-el-Eb Kanevâtî (Kahire: el-Hey'etü'l-Amme li-Şuuni'l-Matabii el-Emiriyye, 1960), 5.

<sup>17</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 53; krş. İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 3.

<sup>18</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, thk. G. C. Anawati, Mahmud Hudayri, Fuâd el-Ehvânî (Kahire: Matbaatü'l Emiriyye, 1952, 18; İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 12.

<sup>19</sup> İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 12; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 18.



fada yargı oluşturan *sözün* diğer tarzlarını da söz konusu eder.<sup>20</sup> İbn Sînâ *el-İşârât ve't-Tenbihât* adlı eserinin Mantık kısmının İkinci Nehic'inde incelediği 'beş tekil lafız, tanım ve betim' konusunu sonlandırıp önerme konusuna geçerken kavram ve yargı ayrımının açık bir şekilde görüldüğü şu ifadeleri kullanır: "*Kavrama (tasavvur) yönelik bileşimin tarifıyla ilgili olarak işaret etmek istediklerimiz işte bunlardır. Şimdi yargıya (tasdik) yönelik bileşimin tarifine geçiyoruz.*"<sup>21</sup> Böylece İbn Sînâ'nın Mantık Bilimini kavram ve yargı olarak ikiye ayırdığı da açık olmaktadır.

Buraya dek olan ifadelerimizden açık olarak ortaya çıkmıştır ki gerçek kavrama ve kesin yargıya ulaşmanın yollarının söz konusu edildiği yer Mantığın *Burbân* Sanatıdır. Fârâbî de (ö. 950) *Kitâbu'l-Burbân* adlı eserinin ikinci paragrafında kavram ve yargı ayrımı yapar. Buradaki ifadeye göre *el-me'ârif*<sup>22</sup>, kavram (*tasavvur*) ve yargı (*tasdik*) olmak üzere iki sınıftır. Bunlardan her biri ya tamdır ya da eksiktir.<sup>23</sup> Fârâbî'nin aynı eserdeki başka bir deyişine göre de bilgi (*ilm*) adı, genel anlamda kavram (*tasavvur*) ve yargı (*tasdik*) olarak iki anlamdadır.<sup>24</sup> Dolayısıyla bu ayrım Fârâbî'nin *Burbân* kitabında da vardır. Bir ayrım yapmamız gerekir ki söz konusu ayrım İbn Sînâ'nın *Burbân* adlı kitabında daha belirgindir. Söz konusu ayrım İslâm Mantık tarihinde de etkili olmuştur. Mantıkta genel olarak İbn Sînâ Mantığını izleyen<sup>25</sup> Ebherî (ö. 1265) Mantığın konusunu kavram (*tasavvur*) ve yargı (*tasdik*) olarak belirler.<sup>26</sup> Ebherî'nin öğrencisi olan Kâtîbî de Mantı-

<sup>20</sup> İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 12.

<sup>21</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy-Ekrem Demirli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 70; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, thk. Süleyman Dünya (Beyrut: Müessesetü'n-Numan, 1992), 1: 221; ayrıca bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 1: 119, 133, 136.

<sup>22</sup> Bu terimin buradaki anlamına ilişkin bir değerlendirme için bkz. Ali Tekin, *Varlık ve Akıl* (İstanbul: Klasik, 2017), 244-249.

<sup>23</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Burbân*, çev. Ömer Türker-Ömer Mahir Alper (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 14-15.

<sup>24</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Burbân*, 26-27.

<sup>25</sup> Bkz. Ferruh Özpilavcı, *Ebherî İsâgüci ve Şerhi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 13; ayrıca bkz. Kamil Kömürcü, Esirüddin El-Ebherî'nin Mantık Anlayışı (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 9.

<sup>26</sup> Kamil Kömürcü, Esirüddin El-Ebherî'nin Mantık Anlayışı, 222.



ğın konusunu kavramsal (*tasavvuriyye*) ve yargısal (*tasdikiyye*) bilgiler olarak ifade eder.<sup>27</sup>

## 2. Kavramın Mertebeleri

İbn Sînâ'nın *el-Burhân* adlı eserinin birinci makalesinin ilk faslındaki ifadelerle göre yargı da olduğu gibi düşünceyle kazanılan kavramın (*tasavvur*) da mertebeleri (*merâtib*) vardır. Buna göre bunların bir kısmı şeyin, toplamı ona özgü olan veya onu ve başkasını kuşatan ilineksel (*arazî*) anlamlarla kavramıdır (*tasavvur*).<sup>28</sup> Bu tarz kavram, tam ve eksik olarak ikiye bölünen betimdir (*resm*). Betimi oluşturan ilinekseller, özellik (*hâssa*) ve genel ilinek (*el-arazu'l-âmm*) olarak ikiye ayrılır. Özellik yüklediği doğaya (*tabiat*) özgü olur ve başkasına ilişmez. Örneğin, 'gülen' ve 'yazan' vasıfları 'insan'ın özellikleridir. Genel ilinek ise hem yüklediği doğaya hem başkasına ilişir. Örneğin, 'beyaz', insana ve başkasına ilişir.<sup>29</sup> Başka bir ifadeye göre de özellik ve genel ilinek, ilineksel yüklemledendir. Özellik başkasına değil tek bir tümele (*küllî*) ait olan, ama kurucu (*mukavvime*) olmayan ilinekler ve gereklikledendir (*levâzım*).<sup>30</sup> Bu ifadeye göre özellik, nelik (*mahiyet*) için kurucu bir yüklem değildir. İbn Sînâ'nın başka bir ifadesine göre de ilinekler şeyin neliğine (*mahiyet*) dâhil değildir.<sup>31</sup> Filozofun daha açıklayıcı bir ifadesine göre ise özellikler (*havâs*) ve ilinekler (*avâriz*), hem dış dünya (*a'yân*) hem zihin (*evhâm*) açısından mahiyetin sübütundan ve var olmasından sonra eklenirler. Yine mahiyetin mahiyet olması açısından olan gereklikleri, (*levâzım*) mahiyetin karar kılmasından (*mütekarrira*) sonra gerekli olurlar.<sup>32</sup> Gereklikler de özsel (*zâtî*) olmayıp, ama ilinekseldir.<sup>33</sup> İlineklerin zihinde kavranması (*tasavvur*) neliğin (*mahiyet*) zihinde kavranmasından (*tasavvur*) önce değildir ve yine neliğin kavranması ile birlikte de değildir. Bunlar neliği gerçekleştirilmeyen (*yühakkıku*), tersine neliği izleyen gereklik-

<sup>27</sup> Kâtibî, *Şemsiyye Risâlesi*, çev. Ferruh Özpilavcı (Litera Yayıncılık, İstanbul-2017), 58-59.

<sup>28</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 52; krş. İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 2.

<sup>29</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 46; krş. İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 38.

<sup>30</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 1: 196; krş. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 48.

<sup>31</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 281; krş. İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 220.

<sup>32</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 34; krş. İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 27.

<sup>33</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 18.



ler ve eklerdir (*tevâbî'*). Bu nedenle nelik bunlarsız sâbit olur.<sup>34</sup> İlinek zorunlu olsa ve olumsuzlanmasa da zihin onu izleyen olarak kılar.<sup>35</sup> Bir ifadeye göre de tür, varlıkta (*el-vücûd*) önce, özellik sonradır.<sup>36</sup> Başka bir ifadeye göre ise gereklik olan ilineksel (*el-ârazîyy'ul-lâzım*) mahiyetin bir parçası olmadan ona eşlik eder.<sup>37</sup> Özetle kavram için düşündüğümüzde özellikler ve genel ilinekler ile şeyin özünün ancak betimleri oluşturulabilir.

İbn Sînâ'ya göre kavramın mertebelerinin bir kısmı ise şeyin, yalnızca ona özgü olan veya onu ve başkasını kuşatan özsel (*zâtî*) anlamlarla kavramıdır (*tasavvur*). Yalnızca ona özgü özsellerle olan kavram (*tasavvur*) ya o şeyin varlığının gerçekliğini (*hakikat*) tam olarak kuşatır ve böylece onun özsel anlamlarından hiçbiri dışarıda kalmadığı için o şeyin dış dünyada var olan sûretine paralel aklî bir sûret olur; ya da onun gerçekliğinin tamamı olmaksızın bir kısmını içerir.<sup>38</sup> Bunlardan birincisi tam tanımdır. Bu tarz tanımla en yüksek mertebedeki kavram olarak tam kavram veya gerçek kavram elde edilmektedir. İkincisi ise eksik tanımdır.<sup>39</sup> İbn Sînâ'ya göre kavramın mertebelerinden bir kısmı da şeyin ayırt edilmesinde ve tarifinde kullanılan ayırt edici veya tarif edici sözdür. Bu tarz kavram da iki kısımdır. Birincisine göre ayırt edici sözün tarif edileni ayırması onun dışındakilerin tamamından değil bir kısmından olur. Eğer ayırt etme ilinekseller ile olursa eksik betim olur; özseller ile olursa eksik tanım (*had*) olur. İkincisine göre ise ayırt edici (*müfassıl*) söz, o şeyi kendisi dışındakilerin tamamından ayırır. Eğer ayırt etme, ilinekseller ile olursa tam betim (*resm*) olur. Özellikle, ayırt edici sözdeki cins, yakın cins olursa böyle olur. Eğer ayırt etme, özseller ile olursa zâhirî mantıkçılara göre tam tanım olur. İbn Sînâ bunu tam tanım olarak görmez. Çünkü ona ve muhakkık (*muhassılîn*) mantıkçılara göre tarif, hiçbirisi dışarıda kalmayacak şekilde bütün özselleri içerirse tam tanım olur; herhangi bir özsel dışarıda kalırsa tam tanım olmaz. Çünkü İbn Sînâ'ya göre tanımın amacı, ayırt etmenin yalnızca özsellerle olması değil-

<sup>34</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medbal*, 35; krş. İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 28.

<sup>35</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medbal*, 37; krş. İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 29.

<sup>36</sup> İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 97.

<sup>37</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 24.

<sup>38</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burbân*, 52; krş. İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 2.

<sup>39</sup> Ayrıca bkz. Tûsî'nin yorumuna, İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 1: 204.





dir. Örneğin “insan, düşünen-ölümlü-cisimdir” sözü her ne kadar özseller ile ayırsa da tam tanım değildir. Çünkü bu söz orta cinslerin ayrımlarıyla (*fusûl*) kusurla hâle gelmiştir.<sup>40</sup> Böylece açık olduğu üzere en yüksek mertebedeki kavramı, yani tam veya gerçek kavramı gerçekleştiren söz, tam veya gerçek tanımdır (*el-haddü'l-hakiki*). İbn Sinâ, *Mantiğa Giriş* adlı eserinde kavramın kazanılma yollarını özetle ifade eder. Buna göre düşünsel çabayla kazanılan kavram (*tasavvur*); tanım, betim (*resm*), misâl, alâmet ve isim gibi yollar ile elde edilmektedir.<sup>41</sup> Bununla birlikte tam kavramın gerçekleştirildiği yol tam tanımdır.

Fârâbî'ye göre de şeyin, kendisiyle anlaşıldığı (*yüfhemü*) en yetkin (*ekmel*) şey onun tanımıdır (*had*).<sup>42</sup> Ona göre tam kavram (*et-tasavvurü't-tâm*), şeyin, kendisine özgü olan bir tarzda özünü (*zât*) özetleyen bir şeyle kavranmasıdır (*tasavvur*). Bu da şeyin onun tanımının (*had*) delâlet ettiği şeyle kavranmasıdır.<sup>43</sup> Başka bir ifadeyle en tam kavramları (*et-tasavvurât*), tanımlar oluşturmaktadır.<sup>44</sup> Fârâbî de tanım ile betim arasında ayırım yapmaktadır. Buna göre şey tanımının delâlet ettiği şeyle akledildiğinde, kıvâmının kendileriyle olduğu şeylerle özetlenmiş olarak (*mûlahhas*) akledilmiştir. Bu, bu tarzlarda akledilmesi mümkün olan şeyin kendisiyle akledileceği en yetkin tarzdır. Şeyin betimi (*resm*) ise şeyi, kıvâmının kendileriyle olmadığı sıfatları ile ve özünün (*zât*) dışındakiler ile yani ilinekleri (*araz*) ile özetlenmiş olarak anlatır.<sup>45</sup> Dolayısıyla Fârâbî'nin Mantığı açısından da tanımın oluşturduğu kavram en yetkin kavram olmaktadır. Yine bir ayırım olarak belirtebiliriz ki konu İbn Sinâ'nın Mantığında daha fazla açıklanmış ve sistemleştirilmiştir.

### 3. Tanım Olarak Kavram

Önceki iki başlığın içeriğinde açık olduğu üzere İbn Sinâ'nın Mantığına göre tam kavram, tam tanım ile kazanıldığı için *bu açıdan* tam kavram ile

<sup>40</sup> İbn Sinâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 52; krş. İbn Sinâ, *II. Analitikler*, 2.

<sup>41</sup> İbn Sinâ, *Mantiğa Giriş*, 11.

<sup>42</sup> Fârâbî, *Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 102.

<sup>43</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 14-15.

<sup>44</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 70-71.

<sup>45</sup> Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 102.



tam tanım bir ve aynı olmaktadır. Ama bu aynı olma hâli bir yöndendir. İleride tam kavramın, tam tanımın anlamından daha fazla bir içeriğe sahip olduğunu göstermeye çalışacağız. Burada, iki kavram arasındaki ilişkiyi yalnızca söz konusu açıdan incelemeye çaba göstereceğiz. Böylece kavramın kendisini *bir yönden* tanım olarak nasıl gösterdiğini incelemek uygun ve yararlı olacaktır.

İbn Sînâ'ya göre tanımlamadaki amaç şeyin künhünü (*gerçeklik*) olduğu gibi (*kemâ hüve*) kavramaktır (*tasavvur*).<sup>46</sup> Başka bir ifadeyle tanımlamanın amacı anlamın onunla olduğu gibi (*kemâ hüve*) kavranmasıdır (*tasavvur*).<sup>47</sup> Başka bir ifadeyle de kavram, (*tasavvur*) ilk bilgidir (*ilm*) ve insanın özünü (*mahiyet*) kavramamız (*tasavvur*) gibi tanım (*had*) ve benzerleriyle kazanılır.<sup>48</sup> Özetle, tanımın amacı, şeyin özünün kavranmasıdır. İbn Sînâ'ya göre her tanım, tanımlanana yüklenmesi doğru olan akılsal bir kavramdır (*tasavvurun akli*).<sup>49</sup> Öyleyse tanımın nefiste, var olanın sûretine tamamıyla bir eşit-akledilir-sûreti gerçekleştirilmesi (*kâim*) gerekir.<sup>50</sup> Başka bir ifadeyle tanımın amacı nefiste şeyin mahiyetine (*zât: öz*) tam olarak paralel bir sûretin var olmasıdır (*hâsıl*).<sup>51</sup> Yani tanımın, var olan şeyin -onu o şey yapan- dışsal biçimine karşılık, zihinde, eşit ve akılsal bir biçimi veya akılsal bir kavramı oluşturması gerekir. Bir ifadeye göre de şeyin tanımında alınan özsel (*zâtî*) yüklemelerin o şey kavrandığında (*tahakkuk*) o şey için varlıkları açık olmak zorundadır.<sup>52</sup> Bir ifadeye göre ise tanımda şeyin özünün (*zât*) ve gerçekliğinin (*hakikat*) olduğu gibi gerçekleşmesi (*tahakkuk*) istenilir.<sup>53</sup> Diğer yandan bir ayırım vardır ki buna göre tanım bir söz olarak kavramın dildeki ifadesidir. Yukarıda da geçtiği üzere İbn Sînâ tanım için 'söz (*kafl*)' sözcüğünü kullanır.<sup>54</sup> Kavram anlamdır, tanım ise bir yönüyle bu anlamın

<sup>46</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 56; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 1: 208.

<sup>47</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 1: 206; krş. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 54.

<sup>48</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, thk. Macit Fahri (Beyrut: Dârü'l-Âfâkı'l-Cedide, 1982), 43, 97; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, çev. Kübra Şenel, 11.

<sup>49</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 247; İbn Sînâ, *Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 644.

<sup>50</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, 115.

<sup>51</sup> İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 236.

<sup>52</sup> İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 105.

<sup>53</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 1: 207; krş. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 56.

<sup>54</sup> İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 12.



dildeki ifadesidir. İbn Sînâ'ya göre tanım (*el-had*), şeyin özüne (*mabiyet*) delâlet eden sözdür (*kavîl*).<sup>55</sup> Başka bir ifadeye göre de tanımın birinci amacı şeyin özüne (*mabiyet*) lafızla delâlet etmektir.<sup>56</sup> Buna göre tanım bir yönüyle sözdür; ama söz olarak anlamı dile getirmektedir.<sup>57</sup> Bu anlam kavramdır. Bu yönüyle de tanım akılsal kavram olmaktadır. Yukarıda da belirttiğimiz üzere her tanım, tanımlanana yüklenmesi doğru olan akılsal bir kavramdır (*tasavvurun aklı*).<sup>58</sup> Böylece açıktır ki tanım, başka bir yönüyle de akılsal kavramdır. İbn Sînâ, tanımın, şeyin cinsi ve ayrımından (*fasl*) bileştiğini söyler.<sup>59</sup> Tüsî ise bu bileşimi sırf akılsal olarak değerlendirir.<sup>60</sup> Ayrıca İbn Sînâ, tanımı, bilinmeyenin bilgisinin kendisiyle kazanıldığı düşünce (*reviyeye*) olarak görür.<sup>61</sup> Yine tanım tümel olumludur.<sup>62</sup> Buna göre tanım ikinci yönüyle sırf akılsaldır. Dolayısıyla da kavram, kendisini, bu açıdan akılsal tanım olarak göstermektedir.

#### 4. Nelik Olarak Kavram

Bu başlık altında kavramın, kendisini, nelik (*tanımsal mahiyet*) olarak nasıl gösterdiğini inceleyeceğiz. Bu araştırmaya tanım da zorunlu olarak dâhil olacaktır. Çünkü nelik, tanımlama yoluyla özden veya dışsal mahiyetten kavranmaktadır. Başka bir deyişle özün (*zât: essence*) tanımla kavranması nelik (*mabiyet: quiddity*) olmaktadır. Böylece kavram ve nelik bir ve aynı olmaktadır. Ama bu durum, yalnızca bir yöndendir. Çünkü kavram başka bir yönden nelikten daha fazla bir anlamsal içeriğe sahiptir. Bunun ayrıntısını ileride ele alacağız. Burada tanım, nelik ve kavram arasındaki bağlantıya yoğunlaşmamız uygun olacaktır.

<sup>55</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 1: 204.

<sup>56</sup> İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 41; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medbal*, 48.

<sup>57</sup> Durusoy İbn Sînâ mantığına göre dil ve düşünce ayrımı yaptığı sırada benzer bir düşünce belirtir: "...Sözgelimi yargının (hüküm) zihindeki varlığı için tasdik, dildeki varlığı için kaziye, yine kavramın zihindeki varlığı için tasavvur dildeki varlığı için hadd (deyim), bkz. Ali Durusoy, "İbn Sînâ Mantığının Temel Yapısı", 169.

<sup>58</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 247; İbn Sînâ, *Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 644.

<sup>59</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 1: 205.

<sup>60</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 1: 205; ayrıca bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, 43.

<sup>61</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, 43; krş. Durusoy, *Mantiğa Giriş*, 263.

<sup>62</sup> İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 157.



İbn Sînâ'ya göre tanım (*had*), şeyin mahiyetine (*özüne*)<sup>63</sup> delâlet eden sözdür. O, şeyin bütün kurucularını (*mukavvîmât*) kapsar. Buna göre o, şeyin cinsi ve ayırımından (*fasl*) bileşik olur. Onun kurucularından ortak olanı cinsi, özel kurucusu ise ayırımıdır. Bileşiğin ortak ve özel olan şeyleri bir araya gelmedikçe şeyin bileşik gerçekliği (*hakikat*) tamamlanmaz. Gerçekliğinde bileşim bulunmayan şeye bir sözle delâlet edilmez. Tanımlanan her şey anlam açısından bileşiktir.<sup>64</sup> Böylece şeyin dışarıdaki özü akılsal olarak kavrandığında tanım ve nelik olarak zihinde cins ve ayırmadan bileşik gerçeklik biçiminde kurulur. Bu kurulan anlam nelik ve kavramdır. Bu açıdan nelik ve kavram aynı olur. Örneğin insan sözünün anlamı, onun düşünen canlı olmasıdır.<sup>65</sup> 'Düşünen canlı', 'insan'ın tanımı, neligi ve aynı zamanda kavramıdır. İnsanın bir kavram olarak akıl tarafından kazanılabilmesi için tanımlanması gerekmektedir. İbn Sînâ'ya göre şey bazen kavram olarak/kavram yönünden (*min tarîki't-tasavvur*) bilinmeyebilir. Tarif edilinceye kadar onun anlamı kavranamaz (*lâ yütesavvar*).<sup>66</sup> Tanımda amaç şeyin özünün (*zât*) gerçekliğini (*hakikat*) bilmektir.<sup>67</sup>

İbn Sînâ'ya göre akıl, varlıkta özleri (*ez-zevât*) duyulur olanları akledilir (*ma'kûl*) kılar. Çünkü akıl, onların gerçekliklerini (*hakikat*) maddenin eklentilerinden soyutlar.<sup>68</sup> Bu *ma'kûl*, tanım, nelik ve akılsal kavram olarak zihinde kurulur. Tanımlanabilen şey zihinde cins ve ayırım ile kurulur. İbn Sînâ'ya göre cins ve ayırmadan her biri türün neliğinin (*mahiyet*) parçasıdır ve türü kurar (*mukavvîm*).<sup>69</sup> Neliğin bileşik bir gerçeklik olarak kurulması ile tür de kurulmuş olur. Bu, zihinde veya daha özelde kavramda gerçekleşen bir durumdur. Tanımlama yoluyla şeyin yüklemeleri bir araya getirilir ve şey kavramda nelik olarak kurulur. İbn Sînâ'ya göre tanımlar vardır, çünkü

<sup>63</sup> 'Mahiyet' ile 'öz'ün (*zât*) kastedildiği noktasında bkz. Tüsi, *el-İşârât ve't-Tenbihât* 1: 204.

<sup>64</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 1: 204-206; krş. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 52-55.

<sup>65</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 71; krş. İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 64; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, 34.

<sup>66</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 6-9; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 1: 133.

<sup>67</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, 32.

<sup>68</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 222; İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 167.

<sup>69</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 93; krş. İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 83.



şeyler kavranmaktadır (*mütesavvar*) ve onların ilkeleri sonludur.<sup>70</sup> Tanım ile elde edilen kavram sayesinde şey, sonlu yüklemleriyle nelik olarak kurulmaktadır. Filozofa göre şeyin nelğine (*mabiyet*) dâhil olan yüklem sonludur.<sup>71</sup> Böylece şey, akılsal ve tanımsal nelik olarak kavranmaktadır, yani kavramda kurulmaktadır. Başka bir deyişle öz (*zât*) veya dışsal mahiyet tam tanımla akılsal olarak kavrandığında zihinde cins ve ayırım gibi özsel kuruculardan oluşan bir bileşimle nelik veya tür olarak kurulur. Dolayısıyla nelik ve kavram bir açıdan aynı olmaktadır ve tanımla kazanılan bu tarz nelik (*mabiyet*) için 'kavramsal nelik' diyebiliriz.

İbn Sînâ Mantiğının en önemli kaynaklarından biri olan Fârâbî Mantiğında da tanım, kavram ve nelik arasındaki bağıntı anlamsal olarak aynı şekilde düşünülmüştür. Fârâbî'ye göre tam kavram (*et-tasavvuru't-tâm*) şeyin, kendisine özgü olan bir tarzda özünü (*zât*) özetleyen bir şeyle kavranmasıdır (*tasavvur*). Bu da şeyin, tanımının (*had*) delâlet ettiği şeyle kavranmasıdır.<sup>72</sup> Buna göre şeyin özü, şeyin tanımının delâlet ettiği şeyle, yani nelikle (*mabiyet*) kavranmaktadır. Fârâbî'ye göre şeyin tanımı, şeyi akılsal (*ma'kûl*) hâle getirir ve onu, kurucu-var edici (*krvâm*) parçalarıyla anlatır (*yüfhimü*).<sup>73</sup> Bir nelik olarak şeyin anlatılması cins ve ayırım (*fasl*) ile olur.<sup>74</sup> Başka bir eserinde Fârâbî cins ve ayırımın türün kurucu-var edici ayrımları (*fusûlün mukavvime*) ve özsel ayrımları (*el-fusûlü'z-zâtiyye*) olduğunu belirtir. Bunlar türe mutlak bir şekilde yüklem olurlar.<sup>75</sup> Cins ve ayırımdan oluşan söz bütün olarak (*bi-esrihi*) bir tanımdır.<sup>76</sup> Başka bir ifadeyle tam ve türsel bilgi cins ve ayırımla olmakta, yani türün, ayırımıyla birlikte olan cinsiyledir.<sup>77</sup> Cins ve ayırım ile kurulan ve var olan nelik anlamındaki mahiyet, özün (*zât*) veya dıştaki mahiyetin kavranma sırasında tanımla özetlen-

<sup>70</sup> İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 175.

<sup>71</sup> İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 175.

<sup>72</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 14-15.

<sup>73</sup> Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 102.

<sup>74</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 78-81.

<sup>75</sup> Fârâbî, *Manıkta Kullanılan Lafızlar*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 55.

<sup>76</sup> Fârâbî, *Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 114.

<sup>77</sup> Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 116.



miş (*mûlahbas*) hâlidir.<sup>78</sup> Varlık (*el-mevcûd*) ne dışarıdaki özetlenmemiş<sup>79</sup> mahiyete ne de kavramdaki neliğe (*mahiyet*) dâhildir. İbn Sînâ Mantiğında olduğu gibi Fârâbî Mantiğında da kavram, bir açıdan nelik ile aynıdır; ama diğer açıdan ikisi arasında ayırım vardır, çünkü kavram anlamsal olarak nelikten daha fazlasına sahiptir.

### 5. Kavramı İsteyen Sorular

Bu başlık altında gerçek veya tam kavramı isteyen soruları ve bunların sorulma sırasını araştıracağız. Ayrıca burada gerçek kavramın nereden kaynaklandığını inceleyeceğiz. Başka bir ifadeyle kavramın gerçeklik açısından durumunun ne olduğunu soracağız. Kavram, tanım ile kazanıldığı için kavramı isteyen sorular aynı zamanda tanım ve nelik için de söz konusudur. Öncelikle bütün soruları özet bir biçimde söz konusu ettikten sonra kavramı isteyen veya soran veyahut araştıran sorulara yoğunlaşacağız.

İbn Sînâ *eş-Şifâ/el-Burhân*'ın birinci makalesinin beşinci faslında soruları ele alır. Buna göre ihtiyaç duyulması bakımından sorular (*metâlib*) ilk bölme ile üç, ikinci bölmeyle ise altı kısma ayrılır. İlk bölme ile olanlar 'ne (*mâ*)', 'mi (*hel*)' ve 'niçin (*lime*)' sorularıdır. 'Ne' sorusu (*matlab*) iki kısma ayrılır. Birincisi ile ismin anlamı sorulur. Örneğin 'boşluk nedir' ve 'Anka nedir' gibi. İkincisi ile de özün (*zât*) gerçekliği (*hakikat*) sorulur. Örneğin 'hareket nedir' ve 'mekân nedir' gibi. İbn Sînâ'ya göre 'mi' sorusu da iki kısma ayrılır. Birincisi, yalındır (*basit*). Bu, 'mutlak olarak şey var mıdır' (*beli's-şey'i mevcûdün ale'l-ıtlâk*) sorusudur. Diğeri ise bileşiktir. Bu, 'şey şu şekilde var mıdır ya da şu şekilde (*kezâ*) var değil midir' sorusudur. Bu ikinci soruda 'varlık (*mevcûd*)' yüklem değil, *bağ* (*râbita*) olmaktadır. Örneğin, 'insan canlı (*hayevân*) olarak var mıdır ya da canlı olarak var değil midir' gibi.<sup>80</sup> 'Niçin' sorusu ise yine iki kısımdır. Birincisi, söz açınsındandır ki o, orta terimi sorar. Orta terim, bir sonuç veren kıyasta, söze inanmanın ve onu tasdik etmenin nedenidir. İkincisi, kendinde şey (*el-emr*) açınsındandır. Bu, şeyin kendinde mutlak olarak varlığının veya bir hâlde bulunan varlığının nedenini sorar.

<sup>78</sup> Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 55.

<sup>79</sup> Bunun için bkz. Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 55.

<sup>80</sup> İbn Sînâ, *el-Burhân*, 68; krş. İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 18.



İbn Sînâ'ya göre bunlar özsel bilimsel sorulardır (*el-metâlibül-'ilmiyyeti'z-zâtiyye*). Ona göre bu sorular, 'hangi', 'nasıl', 'nice', 'nerede', 'ne zaman' vd. çoğaltılabilir. Ama bunların hepsi bir yönle bileşik 'mi' sorusu ile ilgili olur. Bununla birlikte 'hangi (*eyyü*) sorusu diğerlerinden daha yalındır ve sorulan (*matlûb*) şeye daha güçlü delâlet eder. Çünkü onunla, şeyi kendisine özgü şeylerle ayırt etme istenilir.<sup>81</sup>

İbn Sînâ'ya göre 'ne' ve 'hangi' soruları kavramı (*tasavvur*) isterler veya sorarlar. İsim açısından olan 'ne' sorusu, bütün sorulardan önce gelir. Ama şeyin kendinde gerçekleşmesi (*tabakkuk*) açısından olan 'ne' sorusu ise yalın 'mi' sorusundan sonradır. Çünkü 'hareketin özü (*zât*) nedir' ve 'zaman nedir' diye soran, kendi nezdinde var olan bir şeyin neliğini (*mâiyyet*) sormaktadır.<sup>82</sup> İbn Sînâ'ya göre şey, ancak bilinmek için istenilir veya sorulur. Bilindiği zaman da istek (*taleb*) ve sorular (*metâlib*) geçersiz olur. 'Ne' sorusu, yalın varlık sorusunu açık bir şekilde izler. Çünkü şeyin var olduğu bilindiğinde var olan o şeyin ne olduğu sorulur. Öyleyse öz açısından olan 'ne' sorusu, varlık sorusundan sonradır ve onu izler.<sup>83</sup> Dolayısıyla ancak bir şeyin var olduğu bilindikten sonra, öz açısından olan 'ne' sorusu ile o şeyin özünün tanımı, neliği veya kavramı sorulabilir.

İbn Sînâ *Dânişnâme-i Alâî*'de de soruları ele alır ve 'ne' sorusunun tarzları ile ilgili aynı düşünceyi ifade eder. Buna göre 'ne' sorusu iki çeşittir. Birincisi, lafzın anlamının ne olduğunu araştırır. Örneğin, "üçgen'in anlamını sorması gibi. Bu sorunun yanıtı ismin açıklaması olur.<sup>84</sup> Başka bir ifadeyle bu soru sözcüğün veya terimin sözlükteki anlamını araştırır. İbn Sînâ'ya göre ikinci tarz 'ne' sorusu ise üçgenin gerçeklikte (*hakikat*) ne olduğunu sorar. 'Ne'nin ilk tarzı, yalın varlık sorusundan öncedir. Çünkü bir şeyin varlığı ve yokluğu ile ilgilenmeden önce onun ne dediğini bilmek gerekir. 'Ne'nin ikinci tarzı ise yalın varlık sorusu olan 'mi'den sonradır. Çünkü İbn Sînâ'ya göre bir şeyin varlığı bilinmeden ne olduğu sorulmaz. Bu tarz

<sup>81</sup> İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 18-19; krş. İbn Sînâ, *el-Burhân*, 68.

<sup>82</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 68-69; krş. İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 19; ayrıca bkz. Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı* (İstanbul: İSAM, 2010), 208; Abdulkuddûs Bingöl, "İbn-i Sînâ'da Mantiki Mâhiyet ve Bilinmesi", 141.

<sup>83</sup> İbn Sînâ, *el-Burhân*, 261-262; krş. İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 201-202.

<sup>84</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 124-127.



sorunun yanıtı da özün tanımını olur. Filozofa göre ‘ne’ ve ‘hangisi’ soruları kavram (*tasavvur*) açısından dır.<sup>85</sup>

İbn Sînâ bilimsel soruları ayrıca *en-Necât* adlı eserinde ‘Ne Sorusu Hakkında (*fi madlabi mâ*)’ başlığı altında inceler. Buna göre ‘ne’ sorusu, kendisiyle, kavramın (*tasavvur*) sorulduğudur. Bu iki şekilde olur. Birincisi, isim açısından dır. Örneğin, ‘boşluk nedir’ sorusu gibi. Bu sorunun anlamı, soranın ‘boşluk’ isminden ne kastedildiğini anlamak istemesidir. İsmın anlamını soran bu soru, tüm sorulardan önce gelebilir. İkincisi ise öz (*zât*) açısından dır. Örneğin, ‘insan, varlığı açısından (*fi vücûdihî*) nedir’ sorusu gibi. Bu soruyla özün gerçekliğinin (*hakikat*) tarif edilmesi istenir veya sorulur. Mutlak varlık sorusu (*el-helül-mutlak*) bu sorudan öncedir.<sup>86</sup> İsim açısından olan sorunun yanıtı şeyin isminin anlamı açısından bir tanım, nelik ve kavram olur. Buna göre ismin anlamının açıklanması açısından da kavram olabilir. Ama bu tarz kavram, İbn Sînâ’nın gerçek-tam kavram dediği kavram biçimi değildir. Buna karşılık özün gerçekliğinin tanımlanması açısından olan kavram gerçektir veya tamdır.

İbn Sînâ *el-İşârât ve’t-Tenbihât* adlı eserinde de ana bilimsel soruları söz konusu eder ve ‘ne’ sorusu hakkında birkaç farklı terim kullanarak aynı düşünceyi özetler. Buna göre ‘şey nedir (*mâ hüve’s-şey*)’ sorusu iki kısımdır. Birine göre bu soruyla şeyin özünün neligi (*mâbiyyetü zâtî’s-şey*) sorulur veya araştırılır. Diğerine göre ise onunla kullanılan ismin anlamının neligi (*mâbiyyetü mefhumî’l-ismi*) sorulur. Sorun için tanım olarak kullanılan ismin delâlet ettiği şey anlaşılır olmadığı zaman, ‘şey nedir’ sorusu ‘şey var mıdır’ sorusundan önce gelmelidir. Bu tarz soruyla ismin şerh edilmesi araştırılır. Ama şeyin var olduğu doğrulanırsa (*sahha li’s-şey’i vücûdun*) bu açıklama aynıyla onun özünün tanımını ya da onda mümkünse betimi olur.<sup>87</sup> İbn Sînâ’ya göre ‘bu hangi şeydir’ sorusu da ana bilimsel sorulardandır ki şeyin kendi dışındaki şeylerden ayırt edilmesini araştırır.<sup>88</sup> İbn Sînâ bu eserinde ‘hangi’ sorusunun ana bilimsel sorulardan olduğuna ilişkin bir vurgu

<sup>85</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, 124-127.

<sup>86</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, 104.

<sup>87</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-Tenbihât*, 489-492; krş. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 280, 283.

<sup>88</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-Tenbihât*, 492; krş. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 282-283.





yapar. Dolayısıyla ancak bir şeyin var olduğu bilindikten sonra o şeyin özünün tanımı-neliği-kavramı veya betimsel kavramı sorulabilir.

İbn Sînâ'ya göre şeyin ne olduğunun anlamı, yani gerçek tanım (*el-haddül-hakîki*), ancak özü var olan için (*li-mevcûdi'z-zât*) mümkün olabilir. Özü yok olan için (*el-ma'dûmi'z-zât*) ise isim anlamına delâlet eden bir söz olabilir.<sup>89</sup> Buna göre açıktır ki gerçek tanım, ancak var olan bir şeyin olabilir. Böylece açıktır ki gerçek tanımla gerçekleştirilen gerçek kavram, var olan bir şeyden kazanılmaktadır. Yine var olmayan, gerçek anlamda bilinemez ve kavranamaz. İbn Sînâ'nın bir ifadesine göre de şeyin ne olduğunu (*mâş-şey'ü*) da ancak onun varlığını (*beliş-şey'ü*) bildikten sonra bilebiliriz.<sup>90</sup> Dolayısıyla var olmayan bir şeyin, örneğin 'Anka'nın gerçek kavramı veya herhangi bir betimi olamaz, ama isimsel kavramları olabilir. Fârâbî ve Aristoteles için de İbn Sînâ'da olduğu gibi şeyin var olduğunun bilgisi, şeyin özünün ne olduğuna ilişkin bilgiden önce gelir.<sup>91</sup>

### 6. Varlık ve Neliğin Birliği Olarak Kavram

Önceki başlıklar altındaki incelemelerimizde kavram, tanım ve nelik arasındaki bağıntıyı göstermeye çalıştık. Buna göre kavramın bir yönden tanım veya nelik olduğunu belirttik. Bütün söz konusu incelemelerden açıktır ki bu üç şey birbirlerini gerektirmektedir. Başka bir ifadeyle bunların her biri bir diğerrinin betiminde alınabilir. Örneğin, (i) kavram şeyin özünün nelik olarak tanımlanmasıdır. Çünkü tanım aracılığıyla öz, akılsal bir bileşim olan nelik biçiminde kavranır. (ii) Tanım özün nelik olarak kavranmasıdır. Çünkü var olduğu bilinen şeyin özünün tanımını isteyen 'o nedir' sorusu, o özün kavramının sorulmasıdır. (iii) Nelik, kavram isteği nedeniyle özün tanımlanmasıdır. Çünkü tanım şeyin cinsi ve ayırımından bileşik olur. Bu akılsal bileşik aynı zamanda neliktir. Dolayısıyla bir yönden olmak koşuluyla tanım, kavram ve nelik bir ve aynıdır. Bununla birlikte kavram aynı

<sup>89</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burbân* 281; krş. İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 220; İbn Sînâ, *en-Necât*, 115; ayrıca bkz. Peker, *İbn Sînâ Epistemolojisi*, 106-107.

<sup>90</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burbân*, 284; krş. İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 222.

<sup>91</sup> Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burbân*, 156-157; Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 23; Aristoteles, *en-Nassul-kâmil li-mantiki Aristû*, thk. Ferîd Cebr (Beyrut: Deru'l-fikri'l-lübânî, 1999), 1: 550-551.



zamanda varlıktır. Bunun ispatını ve aynı zamanda kavramın varlık ve neliğin bir birliği olduğunu bu başlık altında incelemeye çalışacağız.

İbn Sînâ'ya göre şeyleri düşünmeyi (*tefekür*) ve bilmeyi istediğimizde, zorunlu olarak onları kavrama (*tasavvur*) dâhil etmeye ihtiyaç duyarız.<sup>92</sup> Buna göre var olan bir şey bilinmek için kavranır ve böylece dıştan içe alınır. Şeylerin kavrama dâhil edilmesi, onların özlerinin nelikler biçiminde kavranması veya kavrama alınmasıdır. Neliğin kavrama dâhil olması, onun kavram tarafından kapsandığını veya içerildiğini gösterir. Bu anlayışımızı daha fazla açık kılan bir ifadeye göre, her ne kadar zihinde ayrıntılı olarak anımsanmasa bile neliğin (*mahiyet*) bütün kurucuları (*mukavvimât*) nelikle (*mahiyet*) birlikte kavrama (= *fi't-tasavvur*) dâhildir.<sup>93</sup> Başka bir ifadeye göre de şeylerin mahiyetleri şeylerin dış dünyadaki varlıklarında (*fi a'yâni'l-eşyâ*) ve kavramda (*tasavvur*) olabilir.<sup>94</sup> Böylece neliğin kavramda içerildiği açık olur. Varlık, her an neliğin (*mahiyet*) bir gereği olduğu için yine o da kavrama dâhil olmuş olur.

İbn Sînâ'ya göre şey, ya aynî olarak vardır (*aynün mevcûdetün*) ya da vehimde veya akılda ondan (*ayni varlıktan*) alınarak sûret olarak vardır (*sûretün mevcûdetün*).<sup>95</sup> Buna göre şey, hem dış dünyada hem de zihinde varlık taşır. Başka bir ifadeyle şeyin mahiyeti, dıştaki varoluşundan içteki varoluşuna geçer. Mahiyetin bu iki bulunma veya varoluş alanına sahip olarak görülmesi onun akıl tarafından değerlendirilmesi açısından dır.

İbn Sînâ'ya göre mahiyetler için üç değerlendirme (*i'tibârât selâse*) olur. Birincisi, mahiyet olması açısından dır mahiyettir. Bu tarz mahiyet, iki varoluştan biriyle ve bu iki varoluş (*el-vücûdeyn*) açısından kendisine ilişkinler ile ilişkilendirilmemiştir.<sup>96</sup> Bu tarz mahiyet, yalnızca kendinde olması açısından olur ve hiçbir yerde bulunmaz. İkincisi, mahiyetin dış dünyada (*fi'l-'ayân*) bulunması açısından değerlendirilişidir. Bu durumda mahiyete varlığına özgü ilinekler ilişir.<sup>97</sup> Bunlar yer, konum, nitelik, belirli ölçü vb.

<sup>92</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 15; krş. İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 8.

<sup>93</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembîbler*, 22; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 1: 155.

<sup>94</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 15; krş. İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 7.

<sup>95</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, 49.

<sup>96</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 15.

<sup>97</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 15; krş. İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 8.



kategorik ilineklendirir.<sup>98</sup> Üçüncüsü, mahiyetin *kavramda* (*fi't-tasavvur*) bulunması açısından değerlendirilişidir. Bu durumda ise mahiyete varlığına (*vücûdühâ*) özgü ilineklere ilişir. Bunlar; özne, yüklem olma, yüklemdeki tümellik ve tikellik, yüklemdeki özsellik ve ilineksellik ve bunların dışında ilineklendirir.<sup>99</sup> İbn Sînâ, mahiyetin üçüncü tarz değerlendirilmesinden söz ederken açık bir biçimde 'kavramdaki varlığı' (*vücûdühâ zâlike*) ifadesini kullanır. Bu üç tarz mahiyetin durumlarının özetlendiği bir ifadeye göre, akılsal cinsin doğası (*hüve tabiatil-cinsi'i-makûli*) olan şey, dış dünyada var olmuştur (*bâsıl*)<sup>100</sup>, sonra akılda kavranır (*sümme yüsavvaru fi'l-akli*). Tıpkı insan şahıslarını gören ve insanlık neliğini (*sûret*) tespit eden (istesbete: aslına uygun olarak göstermek) kimse gibidir.<sup>101</sup> Yani hiçbir yerde bulunmayan-var olmayan ve yalnızca kendinde mahiyet olan akılsal cinsin doğası, önce dış dünyada var olur, sonra da akıl tarafından aslına uygun bir şekilde kavranır. Böylece açık olduğu üzere, dış dünyadaki öz-mahiyet, tanımla nelik biçiminde düşünüldüğünde varoluşa da sahip olur ve böylece bir varlık olarak kavranır. Varlığın dışarıda ve kavramda mahiyetten hiçbir zaman ayrılmadığına ilişkin İbn Sînâ'nın çok önemli ifadeleri şu şekildedir:

Varlık'ın anlamı (*mâna'l-vücûdi*) ve şeyin anlamı nefislerde iki anlam olarak kavranandır (*mütasavvirân*)...Varlık'ın anlamının gerekliliği (*lüzümü mâna'l-vücûdi*) şeyden kesinlikle (*elbette*) ayrılmaz, hatta varlık'ın anlamı (*mâna'l-mevcûdi*), devamlı olarak şeye gerekli olur. Çünkü şey, ya dış dünyada (*el-ayân*) var olur (*mevcûd*) veya vehimde ve akılda var olur (*mevcûd*), eğer böyle olmasaydı şey olmazdı.<sup>102</sup>

Öncelikle diyebiliriz ki bu ifadelerde şeyin dış dünya ve kavram olmak üzere iki tarz varoluşundan söz edilmektedir. Buna göre şeyin kendinde mahiyeti, dış dünyada ve kavramda var olur. Varlık'ın anlamının devamlı gerekli olduğu ve hiç ayrılmadığı şey, şeyin mahiyetidir. Şeyin mahiyeti dış

<sup>98</sup> Yakup Özkan, *İbn Sînâ Felsefesinde Varlık ve Mahiyet İlişkisi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 248.

<sup>99</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medbal*, 15; krş. İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 8.

<sup>100</sup> İbn Sînâ'ya göre 'el-mevcûd', 'muhasal' ve 'müsbet' aynı anlama gelen eşanlamlı isimlerdir, bkz. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 86.

<sup>101</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medbal*, 69; krş. İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 62.

<sup>102</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 31-32; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 86-90.



dünyada öz veya dışsal mahiyet olarak bulunur; kavram da ise nelik olarak bulunur. Bu bulunuş aynı zamanda varoluştur ki İbn Sînâ bunu birçok yerde dile getirmiştir. Böylece gerçek kavram, varlığı ve neligi içerir. Dolayısıyla diyebiliriz ki kavram hem neliktir hem varlıktır ve aynı zamanda hem de bu ikisinin bir birliğidir. Böylelikle burada varlık-nelik birliği ve ayrılığı düşüncesiyle karşılaşıyoruz.

Kavram açısından düşündüğümüzde İbn Sînâ'ya göre tanım, ancak tanımlananın neligine (*fi mâhiyyeti'l-mahdûdi*) dâhil olan şeyler üzerine kurulur. Varlık (*el-mevcûd*) ise onlardan biri değildir. Çünkü varlık (*el-vücûd*), ne cinstir ne de ayırmadır, ama o, gerekli olan bir yüklemidir.<sup>103</sup> Başka bir deyişle tanım şeyin ne olduğu veya neligi (*mâhiyyet*) üzerine olur. Burhân ise bir şeyin varlığının (*inniyye*) bir şey için olduğuna dairdir. Şeyin varlığı (*inniyye*), onun neligine (*mâhiyyetibi*) yabancıdır (*garib*) ve onun neliginin dışındadır.<sup>104</sup> İbn Sînâ'nın başka bir ifadesine göre de varlık (*el-vücûd*) cins değildir. Eğer o, eşit anlamlı (*mütevâtî*) olsa bile yine de cins olmaz. Çünkü o, şeylerin neliklerine (*mahiyet*) dâhil olan anlama delâlet etmez. Ama o, onlara gerekli (*lâzım*) olan bir şeydir (*emr*).<sup>105</sup> Açık olduğu üzere kavranma sırasında nelik, varlıksız düşünülebilmiştir. Bu açıdan varlıksız nelik ve kavram bir ve aynıdır; diğer açıdan ise varlık hiçbir zaman nelikten ayrılmadığı için kavram varlık ve neligin birliğinden oluşmuş olur. Buna göre, nelik dış dünyada olduğu gibi kavramda da bir varlık olarak bulunmaktadır.<sup>106</sup> Dolayısıyla gerçek kavram, bir yönden varlık ve neligin bir birliği olmaktadır.

### 7. Bilgi Olarak Kavram

İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân* adlı eserinin ilk makalesinin ilk faslında, bilgiyi (*ilm*), kavram (*tasavvur*) ve yargı (*tasdik*) olarak ikiye ayırır. Her iki tür bilgi de düşünceyle (*fîkr*) kazanılan ve düşünsel bir kazanımla olmaksızın

<sup>103</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 282; krş. İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 221.

<sup>104</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 278; krş. İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 217; krş. Durusoy, *Mantiğa Giriş*, 189-190.

<sup>105</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 61; krş. İbn Sînâ, *Kategoriler*, 82.

<sup>106</sup> Ayrıca bkz. Toshihiko Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 150.



meydana gelen olarak iki kısımdır. Düşünceyle kazanılan yargı, bizde bir kıyasla meydana gelirken, düşünceyle kazanılan kavram (*et-tasavvur*) bizde bir tanımla meydana gelmektedir (*hâsıl*).<sup>107</sup> *Burbân*'daki başka bir ifadeye göre de bizde, kavram ve yargı açısından dolaysız-aracısız (*bilâ vâsıta*) olan ilk ilkelerin (*mebâdiü ülä*) olması gerekir. Çünkü eğer her öğretme ve öğrenme bir öncekiyle olursa ve sonra da her bilgi (*ilm*) bir öğretme ve öğrenme ile olursa durum sonsuza dek gider ve dolayısıyla da öğretme ve öğrenme olmaz.<sup>108</sup> İbn Sînâ *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*'ın birinci makalesinin beşinci faslında da yine kavram (*tasavvur*) ve yargı (*tasdik*) için apriori ilkelerin (*mebâdiün evveliyetün*) varlığından söz eder. Ona göre eğer her kavram (*tasavvur*) kendisini önceleyen bir kavrama ihtiyaç duysaydı, bunda iş sonsuza gider veya kısır döngü olurdu.<sup>109</sup> Dolayısıyla bilgiyi oluşturan kavram ve yargı düşünsel bir çaba ile kazanılan ve dolaysız olan olarak iki kısımdır.

Şey iki yönden bilinir. Birincisi, yalnızca kavranmasıdır (*tasavvur*). İkincisi ise kavramla birlikte bir yargının (*tasdik*) olmasıdır.<sup>110</sup> Şeyin bilinmemesi de yine kavram ve yargı olarak iki yöndendir. Bunlardan her birinin bilinmesi ise ancak kazanımla olur.<sup>111</sup> Bütün bu ifadelere göre kavram ve yargı olarak iki kısma bölünen bilgi (*ilm*), İbn Sînâ'ya göre akıldandır. Mârifet ise duyudandır.<sup>112</sup> Çünkü akılsal idrak karışıklıktan hâlis künhe (*hakikat*) ulaşır. Duyusal idrakin ise tümü karışıktır.<sup>113</sup> Başka bir ifadeyle tümel akılsaldır ve gerçek bilgi (*el-ilmu'l-hakîkî*) de akla aittir. Tikel ise duyusaldır. Duyusal, duyusal olması açısından ne bilinir ne de ispatlanır (*burhânî olarak*).<sup>114</sup> Sonuç olarak tam kavram; akılsal, tümel ve gerçek olan bilginin bir kısmını oluşturan olarak bilgidir. İbn Sînâ'nın 'hikmet' kavra-

<sup>107</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burbân*, 51, 77; krş. İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 1.

<sup>108</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burbân*, 77; krş. İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 26.

<sup>109</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 29-30; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 80-84.

<sup>110</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 17; İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 11.

<sup>111</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 17; İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 11.

<sup>112</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burbân*, 58, 73; krş. İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 9, 23.

<sup>113</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 626; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, nşr. Süleyman Dünya. 4. Cilt. Beyrut: Müessesetü'n-Numan, 1993, 4: 24.

<sup>114</sup> İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 185; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burbân*, 242.



mını betimlerken kullandığı şu ifadelerde bilgi, kavram ve yargı özet bir biçimde bir araya gelmiştir.

Hikmet, insan nefsinin eylem (*amel*) ve bilgi (*ilm*) derecesinde kendisi için mümkün olan yetkinliğe çıkmasıdır. Bilgi açısından yükselmesi, varlıkları oldukları gibi (*kemâ hiye*) kavrayan (*mütesavvar*) ve önermeleri oldukları gibi yargılayan (*musaddaka*) olmasıdır.<sup>115</sup>

### 8. Yargının İlkesi Olarak Kavram

Bu başlık altında, kavram ile yargı arasındaki ilişkinin ne olduğunu veya kavramın yargı için nasıl ilke olduğunu kısaca inceleyeceğiz. İbn Sînâ'ya göre kavram (*tasavvur*), yargı (*tasdik*) için bir tür ilke (*mebde*) kılınabilir.<sup>116</sup> Çünkü yargı yapmada kullanılan her şey kavranmıştır ama kavranan her şey ile yargı yapılmış değildir.<sup>117</sup> Yine tekil sözcüklerin (*lafz*) ve bileşimi bildiren söz (*kavlin câzimin*) olmayan bileşik sözcüklerin anlamlarının tamamı kavranmaktadır, ama onlardan yargı yapılmış değildir veya onlar yargı olarak düşünülmüş değildir. Buna karşılık, bildiren sözler (*el-ekvâlül-câzime*) veya yargı bildiren sözler hem kavranmakta ve hem de onlarla yargı bildirilmektedir. Bu iki yönden olur. Yargı bildiren sözlerin kavranması (*et-tasavvur*), onların anlamlarının nefste var olması (*kâim*) açısındanadır. Örneğin 'insan canlıdır' sözü böyledir. Bildiren sözlerin yargı olma yönüne gelince, onların anlamlarının şeyin kendindeki hâline göreliliği -kavrandığı gibi- olması açısındanadır. Yani şeyin iki terimi arasında gerçekleştirilen nispetten akılsal bir sûret hâsil olduğu gibi onun iki teriminin gerçekte (*fi nefsi'l-emri*) varlıktaki (*fi'l-vücûdi*) durumu da böyledir.<sup>118</sup>

Durum böyle olunca, bir yönüyle yargı, kavramın tamam olması gibidir.<sup>119</sup> Yani, yargı kavramın tamamlayıcısıdır. Bu nedenle, İbn Sînâ'ya göre, yargıda yarar sağlamayan diğer kavram sınıfları bilimlerde terkedilmiştir. Çünkü bilimlerde yalnızca yargıya yardımcı olan kavramlar istenmektedir.<sup>120</sup> Özet-

<sup>115</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burbân*, 260. İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 200.

<sup>116</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burbân*, 53.

<sup>117</sup> Durusoy, *Mantığa Giriş*, 211; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burbân*, 53.

<sup>118</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burbân*, 53; krş. İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 3.

<sup>119</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burbân*, 53; krş. İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 3; kavramın yargıdan önce geldiğine ilişkin ayrıca bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burbân*, 58; krş. İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 8.

<sup>120</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burbân*, 53; krş. İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 3.



le kavram hem Mantık kitaplarındaki sırası açısından hem de mantıksal açıdan yargıdan önce gelmektedir. Dolayısıyla kavram yargı için bir tarz ilkedir.

### *Sonuç*

Bu araştırmada İbn Sînâ'nın kavram mantığını incelemeye çalıştık. Ulaştığımız sonuçları şu şekilde ifade edebiliriz. Kavram ve yargı ayrımı İbn Sînâ Mantığında, bu Mantığı belirleyen bir düşünce olarak güçlü ve belirgin bir biçimde yer almıştır. Mantık biliminin genelde gayesi, zihne, kavramı ve yargıyı gerçekleştiren değişik tarzdaki sözlerin nasıl olması gerektiğinin bilgisini vermesidir. Mantığın en özel veya en temel amacı ise gerçek kavramı ve kesin yargıyı gerçekleştiren yolları vermesidir. Bu amaç, *eş-Şifâ* açısından *el-Burbân*'da gerçekleşmektedir. *Burbân* kitabına göre kavramın mertebeleri vardır veya değişik tarzdaki sözlerden oluşturulmuş biçimleri vardır. Mertebesi en yüksek olan gerçek kavram veya tam kavramdır. Bu tarz kavram, tam tanım tarafından gerçekleştirilmektedir. Tam tanım akılsal ve tümel olumludur. Dolayısıyla kavram bu açıdan akılsal tanımdır. Kavram aynı zamanda bir yönden neliktir. Çünkü nelik özün 'ne' ve 'hangi' sorularıyla tanımsal olarak kavramıdır. Buna göre tanım, nelik ve kavram bir ve aynıdır. Ama bu bir yöndendir. Çünkü bir yönden de kavram, bu ikisinden daha kapsamlı olarak varlığı da içerir. Bu açıdan kavram varlık ve neliğin bir birliğidir. Nelik, var olan şeyin özünün kavramda bir tarzda var olmasıdır. Bu süreçte varlık neliğe girmez ama ondan da hiçbir biçimde ayrılmaz. Böylece özün kavramı neliği ve zorunlu olarak varlığı da kapsar. Dolayısıyla kavram, hem nelik hem varlık ve hem de bu ikisinin bir birliğidir. Kavram aynı zamanda bilgidir. Bu bilgi gerçek, akılsal ve tümeldir. Bilgi kavram ve yargı olarak ikiye ayrılır. Kavram mantıksal olarak yargıdan önce gelir ve onun bir tür ilkesidir.

### *Kaynakça*

Ali Sedad. *Mizânul-Ukûl fi'l-Mantık ve'l-Usûl*. haz. İbrahim Çapak-Harun Kuşlu-Metin Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.



- Aristoteles. *en-Nassu'l-kâmil li-mantıki Aristú*. thk. Ferîd Cebr. Beyrut: Deru'l-fikri'l-lübnânî, 1999, 1.
- Aydın, İ. Hakkı. "Filozof İbn Sina ve Modern Norolojik Bilimler". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1993), 468-473.
- Bingöl, Abdulkuddüs. "İbn-i Sînâ'da Mantıkî Mâhiyet ve Bilinmesi". *Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkez Yayını*. 42 (Eylül 1985).
- Bolay, M. Naci. *Farabi Ve İbni Sina'da Kavram Anlayışı*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Durusoy, Ali. "Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme". *İslâmî İlimler Dergisi*, 5/2 (2010), 9-20.
- Durusoy, Ali. "Aristoteles'ten Gazzâlî'ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (2005), 37-52.
- Durusoy, Ali. "İbn Sînâ'nın Klâsik Mantığa Katkıları". *İslâm Felsefesinin Sorunları*. ed. Mehmet Vural. Ankara: Elis Yayınları, 2003.
- Durusoy, Ali. "İbn Rüşd'ün Aristoteles İnşasında Farabî ve İbni Sina'nın Katkıları". *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek 1. Cilt*. Sivas: Asitan Yayıncılık, 2009, 283-293.
- Durusoy, Ali. "İbn Sînâ'nın Klâsik Mantığa Katkıları". *İslâm Felsefesinin Sorunları*. Ankara: Elis Yayınları, 2003.
- Durusoy, Ali. "İbn Sînâ'da Vehim Kavramı ve İslâm Felsefesinin Diyalektiği". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (2005), 125-141.
- Durusoy, Ali. "Mantık Tarihinde Bir Dönüm Noktası: Bağdat". *Uluslararası İslâm Medeniyetinde Bağdat Sempozyumu*. İstanbul: Bağlarbaşı Kültür Merkezi, 9-16.
- Durusoy, Ali. "İbn Rüşd Felsefesinde Mantık Biliminin Yeri". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 4/2 (Aralık 2018), 93-104.
- Durusoy, Ali. "İbn Sînâ Mantığının Temel Yapısı". *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008, 167-173.
- Durusoy, Ali. "Niçin Mantık". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2020), 201-216.
- Durusoy, Ali. *Örnek Çeviri ve Metinlerle Mantığa Giriş*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008.





- Fârâbî. *Harfler Kitabı*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Fârâbî. *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Fârâbî. *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Fârâbî. *Harfler Kitabı*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- Fârâbî. *Kitâbu'l-Burhân*. çev. Ömer Türker-Ömer Mahir Alper. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Ferruh Özpilavcı. *Ebberi İşâgüci ve Şerhi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Gutas, Dimitri. *İbn Sinâ'nın Mirası*. çev. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik, 2004.
- İbn Sinâ. *eş-Şifâ/el-Burhân*. thk. Ebu'l-Alâ Afîfi. Kahire: el-Hey'etü'l-Amme li-Şuuni'l-Matabii el- Emiriyye, 1965.
- İbn Sinâ. *el-İşârât ve't-Tenbihât*. thk. Süleyman Dünya. 4. Cilt. Beyrut: Müessesetü'n-Numan, 1993.
- İbn Sinâ. *el-İşârât ve't-Tenbihât*. thk. Süleyman Dünya. 1. Cilt. Beyrut: Müessesetü'n-Numan, 1992.
- İbn Sinâ. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy-Ekrem Demirli. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- İbn Sinâ. *En-Necât*. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013.
- İbn Sinâ. *en-Necât*. thk. Macit Fahri. Beyrut: Dârü'l-Âfâkı'l-Cedide, 1982.
- İbn Sinâ. *Metafizik I*. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- İbn Sinâ. *II. Analitikler*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Sinâ. *Mantığa Giriş*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Sinâ. *eş-Şifâ/el-Medhal*. thk. G. C. Anawati, Mahmud Hidayri, Fuâd el-Ehvânî. Kahire: Matbaatü'l-Emîriyye, 1952.
- İbn Sinâ. *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*. Thk. Said Zayed-el-Eb Kanevâtî. Kahire: el-Hey'etü'l-Amme li-Şuuni'l-Matabii el-Emiriyye, 1960.
- Izutsu, Toshihiko. *İslam'da Varlık Düşüncesi*. Trc. İbrahim Kalın. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Jackson, Roy. *İslam Felsefesi*. çev. Atilla Alan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Kamil Kömürcü. *Esîrüddin El-Ebberi'nin Mantık Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.



- Karlığa, Bekir. “İbn Sînâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Ocak 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-sina#1>
- Kâtibî, Şemsiyye *Risâlesi*, çev. Ferruh Özpilavcı. Litera Yayıncılık, İstanbul-2017.
- Kaya, M. Cüneyt Kaya. “Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ’nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi”. *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 14/2 (2009), 57-91.
- Kaya, Hacı. *İbn Sînâ’da Bilimsel Kanıtlama Teorisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Peker, Hidayet. “İbn Sina’nın Kavram Anlayışı”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 10/1 (2001), 165-176.
- Peker, Hidayet. *İbn Sînâ Epistemolojisi*. Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- Özkan, Yakup. *İbn Sînâ Felsefesinde Varlık ve Mahiyet İlişkisi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Tekin, Ali. *Varlık ve Akıl*. İstanbul: Klasik, 2017.
- Türker, Ömer. *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı*. İstanbul: İSAM, 2010.



Bir Hurafe Olarak Hulûl Kavramı

The Concept of Incarnation as a Superstition

Yusuf OKŞAR

Dr. Öğr. Üyesi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hatay

Assistant Prof., Hatay Mustafa Kemal University, Hatay

yusufoksar@mku.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-9060-3272

DOI: 10.47425/marifetname.899265

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü | Article Type:** Araştırma Makalesi | Research Article

**Geliş Tarihi | Received:** 18 Mart /March 2021

**Kabul Tarihi | Accepted:** 3 Haziran /June 2021

**Yayın Tarihi | Published:** 30 Haziran /June 2021

**Atıf | Cite as**

Okşar, Yusuf. "Bir Hurafe Olarak Hulûl Kavramı

[The Concept Of Incarnation As a Superstition]". Marifetname. 8/1 (Haziran/2021),

s. 115-140.

**İntihal | Plagiarism**

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

**Copyright ©**

Published by Siirt University Faculty of Divinity. Siirt/Turkey.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/marifetname>

mail: [sifdergisi@gmail.com](mailto:sifdergisi@gmail.com)



### Bir Hurafe Olarak Hulûl Kavramı

**Öz:** Dinin temel ilkelerinin akıl ve mantık dışı unsurlarla yozlaştırılması bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum ilk planda bireyde dine karşı bir yabancılaşma ve dinin kendisinde ise aslından uzaklaşma olarak belirmektedir. Hulûl düşüncesi kelam ilminin ana konularından biri olan ulûhiyet olgusuyla ilgilidir. Bu itibarla tevhid inancına zarar veren bu anlayışın tespiti ve tasviri önemlidir. Hulûl fikrinin bazı aşırı gulat/sapkın çevrelerce dinin aslından gibi yansıtılıyor ve birtakım tevillerle de savunuluyor olması çalışmanın önemini arttırmaktadır. Bu itibarla öncelikle amacımız kronolojik olarak hulûl anlayışının kavramsal tahlilini yapmak ve diğer din ve inanışlardaki durumunu incelemek olacaktır. Ayrıca İslam düşüncesinde sınırlı çevrelerce de olsa kabul edilmiş olan hulûl inancının hurafe olup olmadığı epistemolojik açıdan ele alınacaktır. Bu nedenle betimsel nitelikli bu çalışmada doküman taraması yapılarak içerikler ve ilgili örnekler değerlendirilecektir. Sonuç olarak hulûl anlayışının İslam dini açısından sınırlı çevreler tarafından dile getirildiği ve genel dini tutumlara yansımadağı tespit edilmiştir. Buna karşın diğer din ve akımlar ile var olan kültürel etkileşimin zaman zaman hulul anlayışı içeren söylemlerin toplum içerisinde dillendirilmesine yol açtığı görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Tevhid, Hulûl, Hurafe.

### The Concept Of Incarnation As A Superstition

**Abstract:** The corruption of the basic principles of religion with some irrational and illogical elements emerges as a problem. In the first place, this situation appears as alienation from religion in the individual and a departure from the originality in religion itself. The idea of incarnation is related to the phenomenon of divinity, which is one of the main subjects of theology. In this respect, it is important to identify and describe this understanding that harms the belief of oneness. The fact that the idea of incarnation is reflected by some extreme gulat/deviant circles like the original of religion and defended with some interpretations increases the importance of the study. In this respect, our first aim will be to make a conceptual analysis of the understanding of incarnation in chronological order and to examine its situation in other religions and beliefs. Also, Whether the belief of incarnation, which is accepted in Islamic thought by limited circles, is a superstition or not will be discussed from an epistemological perspective. Therefore, in this descriptive study, documents will be scanned and the contents and relevant examples will be evaluated. In the final analysis, it has been determined that the understanding of incarnation is not reflected in the gen-



eral understanding expressed by limited circles in terms of the religion of Islam. On the other hand, it has been observed that the cultural interaction that exists with other religions and currents occasionally causes these discourses to be expressed in society.

**Keywords:** Kalam, Monotheism, Incarnation, Superstition.

### *Giriş*

Hurafe kavramı günlük dilde birçok davranış ve tutum için kullanılsa da gerçeğe ve dine aykırı olan söz ve inançlar olarak nitelendirilmektedir. Aslında aralarında hiçbir bağ olmayan iki olayın bir şekilde irrasyonel olarak neden-sonuç ilişkisi içerisinde özdeşleştirilmesi bu tür inançların ortaya çıkmasındaki ana nedenlerden biridir. Her dini ve ahlaki oluşum içerisinde az çok kendisine yer bulmuş dini bir görünüm kazanmış olan hurafelerin tespiti zaruridir. Zira hurafelerin en karakteristik özelliklerinden biri olan samimiyet karinesine gizlenme durumu onların fark edilmesini zorlaştırmakta ve bu konuda hüküm vermeyi oldukça güç hale getirmektedir.

Hurafeler, dinî kültür ve düşünce içerisinde kendisine yer bulmuş çeşitli inanışlardır. Bunlar; bazen; ulûhiyeti içeren konular hakkında olmaktadır. Burada hulûl, tecessüd, ittihad, teşbih gibi kavramlar çerçevesinde Allah'ın zâtı ile ilgili bâtil birçok inanç barınmaktadır. Her ne kadar bu fikirler Yahudi ve Hristiyan teolojisi başta olmak üzere Hint ve İran düşüncesinden de sirayet etmiş olsa da özellikle İsrailiyat kökenli ifadelerin hadis kaynaklarına girmesi ve bâtinî metotlarla Kur'an ayetlerinin yorumlanması bunlara sebep olabilmektedir. Bazen de gaybın bilindiğinin iddia edilmesi, bir şeyi yüklenen uğurlu veya uğursuz sayma, ölen kimselerden yardım dileme ve cinlerle ilgili toplumda yerleşmiş bazı yanlış inanışlar ve algılar yer almaktadır.<sup>1</sup>

Bu noktada öne çıkan en zararlı inançlardan biri de hulûldür. Hulûl kavramı bir hurafe olarak düşünüldüğünde ulûhiyet anlayışı içerisinde en netameli tartışmalardan biri olarak dikkat çekmektedir. Kökenlerini Hint ve İran felsefesi ve dinlerinden, Antik Mısır Tanrı-kral figürlerinden, Yeni

<sup>1</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Hurafe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998) 18: 383.



Eflatunculuk ve Hristiyanlıktan alan bu inanış<sup>2</sup> yıllar içerisinde, İslami bir görünüme büründürülerek başta Şii Gulat çevrelerinde ve birtakım sızma hareketleri dediğimiz çağdaş İslamî akımlar içerisinde kendine yer edinmiştir. Kavramın kelimelerin temel ilkeleri göz önüne alındığında ortaya çıkardığı anlam ulûhiyet açısından ciddi bir sorun teşkil etmektedir.

Bu makalede, İslam'ın tevhid ilkesiyle çelişen hulûl anlayışına ve buna bağlı olarak kavramsallaşan antropomorfik yaklaşımlara değinilecektir. Hurafe olarak adlandırdığımız olguların, nasların ve aklî delillerin çerçevesinde değerlendirilmesinin dinin tevhidi ilkelerinin doğru bir şekilde algılanması ameliyesine katkı sağlayacağını düşünüyoruz.

### 1. Hurafe ve Bâtil İnanış

“H-r-f” kökünden bir isim olarak türemiş hurâfe kelimesi “yaşlılıktan dolayı aklın fesada uğraması yani bunamak” anlamına gelmektedir. Terim olarak ise “akla ve gerçeğe aykırı düşen aldatıcı söz” demektir. “Hakikat”ın zıddı olan bu kavram doğru inançlar arasına katılmış ve genellikle uğur veya uğursuzluk ekseninde toplanan abartılı bir şekilde de dilden dile aktarılan hikâyelerden ve inanışlardan ibarettir.<sup>3</sup> Ayrıca bu kavram esatir, efsane, masal ve gerçekle ilgisi olmayan ancak toplum içerisinde oldukça yaygınlaşmış söylemler ve nakillerdir.<sup>4</sup> Son tahlilde ise bu kelime; bilimsel/nesnel gerçeklikler ve akıl bağlamında değerlendirildiğinde temelsiz/

<sup>2</sup> Yıldızların hareketlerinden hükümler çıkarma Keldaniler'den, Türbelerde kandil yakma ve mistik etkileri olduğuna inanma Fenikeliler'den, sihir ve büyü yapma remil/kum vb. kullanarak fala bakma Mısır ve Asurlular'dan, Türbepereşlik ise Hristiyanlığın Aya inancından dinimize sirayet etmiş tutum ve inanışlardır. Ayrıca Müşrik Araplar'da var olan eşyayı, olgu veya olayları uğur ve uğursuzluk sayma fikri onlara da muhtemelen Roma paganizminden geçmiştir. Bk. M. Şemseddin Günaltay, *Hurâfeler ve İslam Gerçeği*, (İstanbul: Marifet Yayınları, 2015), 292 vd.

<sup>3</sup> Bk. İlyas Çelebi, “Uğursuzluk” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012) 42: 51-52.

<sup>4</sup> İbn Manzûr, “hrf”, *Lisânü'l-Arab*, , tah. Hey'et (Kahire: Darü'l-Mearif, 1119/1708), 6: 1138-1140; İsmail İbn Side, “hrf”, *el-Mubkem ve'l-mubîtiu'l- a'zam*, tah. Abdülhamid Hindevi (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'İlmiyye, ts.), 5:169-171; ez-Zebidi, “hrf”, *Tâcu'l-Arûs*, tah. Abdülfettah el-Hulu, (Kuveyt: Matbaatu Hükümeti Kuveyt, 1986), 23: 193; İ. Lütfi Çakan, *Hurâfeler ve Bâtil İnanışlar*, (İstanbul: İfav, 2016), 13.



saçma bazı fikir, tutum ve davranışların dini görüntüye büründürülerek benimsenmesi olarak da tanımlanabilir.<sup>5</sup>

Kur'an'da geçmeyen bir kavram olan hurafe, ona benzer anlamı çağrıştıran kelimelerle karşılaşılır. "Esâtîr"<sup>6</sup> (uydurulmuş sözler) ve "Hulukû'l-evvelin"<sup>7</sup> (eskilerin adetleri) şeklindeki ifadeler zikredilmektedir. Hadis kaynaklarında ise bu kavram eski Arap kabilelerinden "Uzle kabilesinde" yaşayan ve çevresindekilere zaman zaman akla hayale sığmayan masallar ve olaylar anlatan kişinin adı olarak zikredilmektedir. İşte bu tip sözlerle karşılaşınca insanlar "hadîsü hurâfe" yani hurafe'nin sözü demeye başlamıştır.<sup>8</sup> Bu noktada hurafe kavramı gerçekle ilgisi olmayan ve efsanevî birçok ögeyi de içerisinde barındıran kavramlara karşılık gelmektedir.

Hurafe ile eşanlamlı olarak kullanılan bâtil kavramı<sup>9</sup> "b-t-l" kökünden gelmektedir ve hak kelimesinin zıddıdır. Bu da herhangi bir sabit ilkesi ve gerçekle bağlantısı olmayan anlamlarında kullanılmıştır.<sup>10</sup> Nitekim Kur'an'da: "İşte böyle. Çünkü Allah, Hak'tır, O'ndan başka yalvardıkları ise bâtildir (aşlı olmayan yalan şeylerdir)."<sup>11</sup> buyurulmak suretiyle putlar başta olmak üzere tevhide aykırı bütün tutum ve inanışların gerçekle bir ilgisinin olmadığı vurgulanmıştır.

<sup>5</sup> Ali Murat Yel, "Hurafe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları,1998) 28: 381; Şinasi Gündüz, *Din ve İnançlar Sözlüğü*, (İstanbul: Vadi Yayınları, 2017), 226.

<sup>6</sup> En'âm 6/25; Enfâl 8/31; Furkân 25/5; Mü'minûn 23/83; Neml 27/68; Ahkâf 46/17; Kalem 68/15.

<sup>7</sup> Şuarâ 26/137.

<sup>8</sup> Mustafa Varlı, *Bid'at Hurafe ve Bâtil İnançlar*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2014), 16.

<sup>9</sup> Bid'at kavramı ise hurafe ve bâtil inanışın aksine; "İşlerin en kötüsü sonradan ihdas edilenlerdir" (Müslim, Sahih, 2: 592, (43)) "Sonradan ihdas edilen her şey bid'attır" (İbn Mâce, Sünen, 1: 17 (43).) meâlindeki hadislerin genel ifadelerini esas alarak yapılan tanımlar öne çıkmıştır. Buna göre bid'at; dinle ilgili olsa da genel geçer Peygamber sünnetine bazı ilavelerin veya eksiltmelerin yapılması ile ortaya çıkan durumlardır. (Rahmi Yaran, "Bid'at", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları,1992) 6: 129; Varlı, *Bid'at Hurafe ve Bâtil İnançlar*, 15-16). Hurafe ve bâtil inanış kavramlarının bid'at ile bir ilgisinin olmadığını söyleyebiliriz. Bid'atler bu itibarla sünnete aykırı tutum ve davranışlar iken hurafeler daha ziyade dinin ana esaslarını tahrif eden onları bozan ve yerlerini değiştiren eğilimlerdir.

<sup>10</sup> Rağîb el-İsfahânî, "btl", *Müfredât*, çev. A. Güneş-M. Yolcu, (İstanbul: Çıra yayınları, 2010), 149.

<sup>11</sup> Hac 22/62. Ayrıca "Ey ehl-i kitap! Neden doğruyu eğriye karıştırıyor ve bile bile gerçeği gizliyorsunuz?" ayeti de bâtil kelimesinin gerçek ile ilgisi olmadığını aksine gerçeği perdeleyip örttüğünü vurgulamaktadır.



Bâtıl inanış/boş inanç ise korku, çaresizlik, çağrışım gibi psikolojik nedenlerle beliren; geleceği bilmek isteğiyle bazı rastlantı benzerlikleri iyilik ya da kötülüğün ön belirtileri olarak değerlendirilen; bilimin ve aklın reddettiği birtakım doğaüstü kuvvetlerin varlığını kabul eden, kuşaktan kuşağa geçen yanlış ve boş inanmalardır.<sup>12</sup> Bâtıl inanışlar çoğu zaman sebep-sonuç arasında mantıksız bir ilgi kurma sonucunda ortaya çıkar.<sup>13</sup> Hemen hemen bütün kültürlerde rastlanan bu inançlar daha ziyade doğaüstü olaylar ve iyi ya da kötü şansla ilgili kurulan irrasyonel olgulardır. Bazen de bizzat insanların uydurduğu efsaneler, mitler ve yarı inanç-yarı uydurma olan melez tutumlardır.<sup>14</sup> Örneğin “tahtaya vurma” davranışının ağaca yüklenen bazı mitolojik kökenli anlamların sonucunda ortaya çıktığı ve bunun nesiller boyu aktararak günümüze taşındığı görülmektedir. Zira bu tarz tutumlar ve inanışlara Avrupa’daki Ari ırkta, Yeni Gine ve Liberya’da da rastlanmaktadır.<sup>15</sup> Erdil, bu tarz inançları bulaşıcı hastalıklara benzetmekte ve “bunlar bir din ehlinde diğerine geçebilmekte ve derin izler bırakmaktadır” kaydını düşmektedir.<sup>16</sup>

## 2. Hurafelerin Tarihsel Süreci ve Diğer Dinlerdeki Örnekleri

Geniş halk kitlelerinin kendi örfi ve mezhebi davranışları içerisinde çokça rastlanan hurafe benzeri tutum ve davranışların tümünü dini tahrif eden hurafe türünden inanışlar olduğunu söylemenin konuyu esas bağlamından uzaklaştırabileceğini düşünmekteyiz. Zira böyle bir söylem ve kabul, dinin

<sup>12</sup> S. Veyis Örnek, *Etnoloji Sözlüğü*, (Ankara: AÜDTCF Yayınları, 1971), 42; Orhan Hançerlioğlu, *Dünya İnançları Sözlüğü*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000), 88.

<sup>13</sup> Fatik Baran Mandal, “Superstitions: A Culturally Transmitted Human Behavior”, *International Journal of Psychology and Behavioral Sciences*, 8/4 (2018): 66, 65-69; Olimpiyat şampiyonu İngiliz bisikletçi Lauro Trott her yarıştan önce çoraplarıyla ıslak bir havluya basmaktadır. Trott’un bu inancı, çocuklar kategorisinde ilk dünya şampiyonluğunu almadan önce yanlışlıkla ıslak havluya basmasının ardından oluşmuştur. Erişim: 9 Mayıs 2019, <https://www.bbc.com/turkce/spor-37032584>

<sup>14</sup> Mandal, “Superstitions: A Culturally Transmitted Human Behavior”, 66; Gündüz, *Din ve İnançlar Sözlüğü*, 75; Ergenekon, Mahabbarata, Gılgamış Destanları ve Yunan Mitolojisi bunlardandır. M. Oğuz Öcal, “Destan Tanımı ve Eski Türk Destanları”, *Millî Folklor*, 16/62 (2004): 5-7.

<sup>15</sup> James G. Frazer, *Altın Dal (Dinin ve Folklorun Kökleri)*, çev. Mehmet H. Doğan, (İstanbul: Payel Yayınevi, 2004) 1: 57, 68-69.

<sup>16</sup> Kemalettin Erdil, *Yaşayan Hurafeler*, (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 13.





bütününün hurafe şeklinde algılanmasına zemin hazırlayabilmektedir. Örneğin ziyaret kültürü, kurban ritüeli veya hac menasikleri daha ziyade dinin sembolizmi içerisinde değerlendirilmelidir.<sup>17</sup> Biz burada dini tahrif eden tevhidi esaslara aykırı ve esaslı bir şekilde dinin anlaşılması ve yaşanması konusunda engel teşkil eden fikirleri ve pratikleri kastetmekteyiz.<sup>18</sup>

Tek Tanrılı dinlerle ilgili hurafelerin birçoğu çok Tanrılı dönemlerin izlerini taşımaktadır. Çok Tanrılı dinlerin inançları biçim ve öz değiştirerek kendine tevhid dini içerisinde yer bulmuştur. Öyle ki bunlar birer Tanrı buyruğu ve din görevi olarak da algılanmıştır. Bununla ilgili en çarpıcı örnek çok Tanrılı dinlerdeki Tanrı-kral kurumunun kendisini Davud, Süleyman, Musa ve Hz. Muhammed'de göstermesidir. Tanrı-kral figürünün söz ve eylemlerinin yasa koyucu etkisi kendisini peygamberlerde de göstermiş ve bazen peygamberler adına nakledilen her eylem ve söz tanrısallık atfedilerek doğru veya yanlış irdelenmeden olduğu gibi sahiplenilmiştir.<sup>19</sup>

Toplumların dinsel yaşam tarzlarını ele alan dinler tarihi alanındaki çalışmalar incelendiğinde hurafelerin ortaya çıkış nedenleri arasında ilk sırayı tevhid inancından uzaklaşmak almaktadır. Deyim yerindeyse peygamberler uyarmak üzere gönderildikleri topluma sirayet etmiş akıl dışı ve dine muhalif birçok hurafe ile mücadele etmek durumunda kalmışlardır. Dünyevi ve geleneksel olanın dinleştirilmesi sonucu birçok hurafe dinin yapısından zannedilmiştir. Böylece dinleşen gelenek donukluğa yol açmakta, dogmatlaşmayı ortaya çıkarmakta ve mevcudun meşrulaştırılmasına neden olmak-

<sup>17</sup> Ayrıca hurafe ilan edilen geleneksel menkıbeler Türk kültürünün tarih, sosyoloji, sosyal psikoloji, edebiyat, sanat, din vs. pek çok konulardaki kaynağı durumundadırlar. Sözcüleri, cenknemeler ve menakıbnemeler gibi dini-kahramanlık hikâyeleri milli hisleri dile getiren geliştiren ve koruyan membalardandır. Seyfettin Erşahin, "Hurafe İle Mücadelenin Niceliği ve Niteliği Üzerine", *Diyanet İlmî Dergi*, 42/1 (2006): 10.

<sup>18</sup> Eski Mısırlıların, Sümerlerin, Babillilerin, Eski Yunan ve Romalıların evreni anlama çabaları ile ilgili ortaya koydukları birçok görüş bize batıl inanış gibi gelebilmektedir. Onlara göre ilmi olan bize nasıl batıl ve hurafe gelebilmektedir? Toplumun süregelen akli, inancı ve örfi görüntüsü, zamanın bir kesitinde bilimsel ve akli olan bir durum; farklı bir çağda hurafe olarak nitelenebilmektedir. Yani yıllarca önce gerçek ve doğru olarak kabul edilen birçok ilmi fikir ve kabul günümüz açısından yalnızca ilginç bilgiler mesabesinde. Bk. Martin Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, çev. E. Harman- U. Uyan, (İstanbul: Yeryüzü Yayınları, 1980), 30 vd.

<sup>19</sup> İ. Zeki Eyyüboğlu, *Anadolu İnançları*, (İstanbul: Derin Yayınları, 2007), 33-34.



tadır. Son kertede ise bazen hurafeler dine ulaşılmamasını engelleyen unsurlar olarak ana bünyeyi ele geçirebilmektedir.

Bu itibarla kelimelerin âlimlerine göre tevhid fikrine zarar veren sapkın fikirler bağlamında ortaya çıkan anlayışlardan biri hulûl inancıdır/kavramıdır. Bu düşünce birçok dinî anlayışta kendisine yer edinmiş bâtil bir fikirdir. Tanrının yeryüzündeki herhangi bir nesneye dâhil veya inkarne olması fikri yaygın olan bir inanıştır. Bazı kimselerin değişik zamanlarda kutsal ve ulu bir ruh veya bizzat Tanrı tarafından kontrol altına alındığı ve ele geçirildiği de düşünülür. Ruhun bedene girişi sara nöbetine tutulma gibi bir çarpınma ve titreme veya çılgınca hareketler yapma şeklindeki davranışlarla ortaya çıkar. Örneğin Mangaia’da tanrıların ele geçirdiği bazı rahiplere “Tanrı evleri” ya da kısaca “Tanrılar” denirdi.<sup>20</sup> Tarihi oldukça eskilere dayanan bu fikrin gelişim sürecine ve bu konudaki örneklerine temas etmeden önce epistemolojik bir analiz yapmakta fayda vardır.

Hulûl’un sözlük anlamı “dügümü çözmektir”. Ayrıca bu kavramın inme ve iniş anlamları da vardır.<sup>21</sup> Vücut bulma, birlik, panteizm yine aynı anlamlarda hulûl kelimesine karşılık gelmektedir.<sup>22</sup> Daha ziyade bir yere intikal etmek ve oraya yerleşmek anlamında mastar olan hulûl kelimesi, isim şeklinde de kullanılır.<sup>23</sup> Cürcanî, *et-Ta’rifât* adlı eserinde kavramı “iki cismin ittihadı-birleşmesi, bir şeyin varlığı ile aynileşmesi, onda birleşmesi veya ona geçmesidir. Bu durum gül suyunun güle sirayet etmesi gibidir.”<sup>24</sup> şeklinde tanımlamıştır.

Bir şahsın durumuna girme veya o şahıs haline gelme durumu olan hulûl, bu şahsın karakterinin niteliğine göre bazen zâtın hulûlü, bazen de zâtın bir cüz’ünün hulûlü şeklinde olur. Örneğin bu anlayışa sahip olan Harrânîler, bazen Allah’ın bütün semavî cisimlerde belirip zuhur ettiğini, bazen de tek tek tesiri veya onlar şeklinde belirmesi nispetinde fiilin ortaya çıktığını

<sup>20</sup> Frazer, Altın Dal, 35-36.

<sup>21</sup> İsfahânî, Müfredât, 302.

<sup>22</sup> Muhammed Ali Tehanevî, *Keşşâfû İstlâhâtî'l-fünûn vel'l-ulûm*, thk. Ali Dahrouj, (Beyrut: Mek-tebetü Lübnan, 1996), 1: 706.

<sup>23</sup> Ali Aydın, *İnsanlık Tarihinde Şirk*, (İstanbul: Ortak Akıl Yayınları, 2019), 1: 29.

<sup>24</sup> Seyyid Şerif Cürcanî, *Kitâbu't-ta'rifât*, (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985), 98; Tehanevî, *Keşşâf*, 706.



iddia etmişlerdir.<sup>25</sup> Bu sınıflandırmadan yola çıkarak hulûlü, reenkarnasyon, panteizm ve teşbih gibi olgularla oldukça benzer manalara sahip olduğunu belirtmek suretiyle Tanrının bir şekilde bir bedene veya nesneye geçişi olarak tanımlamak mümkündür.<sup>26</sup> Çünkü hulûl deyince Dürziyye<sup>27</sup> ve Nusayriyye gibi birçok mezhep içerisinde de kendisine yer bulmuş tenasüh ve intikal gibi görüşleri de göz önünde bulundurmak gerekmektedir.<sup>28</sup>

Tarih boyunca bu anlayış, din içerisinde bir inanç biçimi olarak kendisini farklı şekillerde de olsa göstermiştir. Hulûl bu itibarla beşer gücünü aşan ve ilahi niteliklere sahip bir kudretin belli amaçlar doğrultusunda çoğunlukla insan bazen de hayvan veya başka bir varlık suretinde dünyaya inışı yani “bedenlenmesi/cisimleşmesi” anlamında kullanılmıştır. Özellikle Hint ve Yunan politeist dinlerinde kendini gösteren bu anlayış kozmosta yer alan varlıkların ontolojik olarak aynı olduğu sonucunu doğurmuştur.<sup>29</sup>

Örneğin Mısır Tanrı-kraları olan Firavunlar, genellikle Tanrı Horus’un tecessüd etmiş hali olarak düşünülürdü.<sup>30</sup> Totemizmin ve animizmin bir ürünü olan mitolojide Tanrılar, insanlar ve hayvanlarla iç içedir. Aşkın bir varlık algısı yerine süfli özelliklere mahal olan bir Tanrı fikri hâkimdir. Örneğin Eski Yunan’da “Zeus ve Artemis” gibi insan-Tanrılar ekseriyetle hayvan görünümlü bir bedenle dünyaya inerlerdi.<sup>31</sup> “Eski Türkler’de”, “don

<sup>25</sup> Şehristânî, *Milel ve nihâl*, çev. Mustafa Öz, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 280.

1. Mutlak hulûl anlamına gelen Allah’ın her yerde bulunduğunu, her şeyde görüldüğünü, meleğin bir şahısta ya da şeytanın bir hayvanda zuhur ettiğini kabul eden anlayıştır. Buna küllî hulûl ya da hulûl-i âmm da denir. 2. Muayyen hulûl: Güneşin küçük bir pencere üzerine yansması gibi Allah’ın belirli bir şahıs veya nesnede tezahür ettiğini kabul eden anlayıştır. Buna hulûl-i hâs veya cüzî hulûl da denir. Hasan Kurt, “Şi’a’da Hulûl Anlayışının Etkileri”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/20 (2011/2), 19.

<sup>26</sup> Resul Ay, “Erken Dönem Anadolu Sufiliği ve Halk İslam’ında Hulûlcü Yaklaşımlar ve Hulûl Anlayışının Farklı Tezahürleri”, *Bilgi*, 72 (2015), 3.

<sup>27</sup> Dürzilik’te ise Hâkim Biemrillâh’ın ilahlığını benimsemiş söz konusudur. Philip K. Hitti, *The Origins Of The Druze People and Religion*, (New York: Columbia University Press 1928), s. 51.

<sup>28</sup> Philip K. Hitti, *The Origins Of The Druze People and Religion*, Vol: 28, (New York: Columbia University Press, 1928), 50- 51; Ahmet Turan, “*Kitabul-Mecmu’u’nun Tercümesi*”, *OMÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (1996), 11-12.

<sup>29</sup> Kürşat Demirci, “Hulûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998) 18: 340.

<sup>30</sup> Albert Champdor, *Eski Mısır’ın Ölümler Kitabı*, çev. Suat Tahsuğ, (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1984), 20.

<sup>31</sup> Fuzuli Bayat, *Mitolojiye Giriş*, (Çorum: KaraM Yayıncılık, 2005), 38 vd.; Ayrıca Peru ve Meksika gibi büyük kadim imparatorluklarda da Tanrı-kral kültü yoğun olarak mevcuttu. Örneğin



(elbise) değiştirmek” şeklinde kavramsallaştırılan hulul inancına rastlanmaktadır. Örneğin “Altay efsanelerinde” Tanrı, hep “kayın ağacının” üzerinde “gök sakallı bir ihtiyar” olarak görölmektedir.<sup>32</sup>

Hulul inancının temel bir inanç akidesi olarak yer bulduğu dinlerin başında Hinduizm gelmektedir. Bu dinde hulul anlamına gelen Sanskritçe terim, aşağı inmek, görünmek anlamındaki “avatara”dır.<sup>33</sup> Koruyucu tanrı olan Vişnu başta olmak üzere ilâhlar panteonunda bulunan yüce varlıklar dünyanın koruyucuya ihtiyaç duyduğu zamanlarda insanlığı felaha erdirmek amacıyla ya ilâhlık unsurunun bir kısmını veya tamamını bir bedenle (insan veya hayvan) birleştirerek yeryüzüne inmektedirler. 9. Avatara ise diğer bir Hint dini olan Budizm’in kurucusu Buda (Siddhartha Gotama)’dır.<sup>34</sup>

Monoteist karakterli dinlerde de hulul anlayışının izlerini tespit etmek mümkündür. Her ne kadar dinin mensupları, mevzu ile ilgili korumacı ve savunmacı birçok te’vilde bulunsa da özü itibariyle bu yaklaşımların tümü tevhide tahrif etmektedir. Yahudilięin kutsal metinlerinde zahiri itibariyle Allah ile insan arasındaki ontolojik farklılığı ihlal edici birtakım kavramlar bulunmaktadır. Burada hulule yol ačan temel nokta Tanrı’nın insan formuna girebilecek tarzda tahayyül ve tasavvur edilmesi durumudur.<sup>35</sup> Tanrının bir insan ile güreşmesi<sup>36</sup>, pişman olması<sup>37</sup>, acı çekmesi<sup>38</sup>, birine eř olması<sup>39</sup>,

Roma’da Kurban Kral ve Atina’da Kral Arkhan bunlara örnektir. Frazer, *Altın Dal*, 52.

<sup>32</sup> Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, (Ankara: TTK, 2010), 1: 512; Altay anlatılarında Ay-Mangıs adında bir çocuğa tanrının isim koyması konu edilir. Çocuk tanrı tarafından kendisine bir isim konulacağını öğrenir ve bulmaya çalışır. Bu esnada bir insan sesine benzer ses iştir. Bu çağrıya kulak veren çocuk o yöne doğru gider ve tanrı ile karşılaşır. Bu kayın ağaçlarının birinde duran bir ihtiyardır. Çocuk kim olduğunu sorar. Tanrı: “Ben insan değilim; ben yaradan tanrıyım; babasız bir insana ad verdim.” şeklinde bir karşılık verir.

<sup>33</sup> Demirci, “Hulul”, 18: 340.

<sup>34</sup> Louis Renou, *Hinduizm*, çev. Maide Selen, (İstanbul: İletifim yayınları, 1993), 38-40; Mysore Hiriyanna, *Hint Felsefesi Tarihi*, çev. Fuad Aydın, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011), 78-79.

<sup>35</sup> Muhammed el-Behiy, *İslam Düşüncesinin İlâhi Yönü*, çev. Sabri Hizmetli, (Ankara: Fecr Yayınevi, 1992), 73.

<sup>36</sup> “Yakup ana rahminde kardeşinin topuğunu tuttu, Büyüyünce Tanrı’yla güreşti” (Hoşea 12/3; Tekvin 33/24-30).

<sup>37</sup> Yaratılış 6/6; 1. Samuel 15/11.

<sup>38</sup> Tekvin 6/16.

<sup>39</sup> İşaya 54/3.



ağlaması<sup>40</sup> unutulması<sup>41</sup> bunlardan bazılarıdır. Bu gibi nitelendirmeler ile Tanrı, Hz. Musa'nın tebliğinin tahrif edilmesi sonucu âdetâ İsrâiloğulları tarafından tekrar yaratılmıştır/tasarımlanmıştır. Zira Talmud'a<sup>42</sup> göre de Yahudilik dinindeki Tanrı algısı aynı özelliklere sahiptir.<sup>43</sup> Ayrıca Yahudi inancında ilk peygamberlere yüklenen anlam ile sonrakilere atfedilen nitelikler arasında ciddi bir fark mevcuttur. Çünkü sonraki dönemde Tanrı nasıl insanileştirildi ise peygamberler de tanrısal hüviyete bürünmüştür.<sup>44</sup>

Kur'an açısından değerlendirildiğinde açık bir şekilde "Yahudilerin Tanrı hakkında "Üzeyir'in Allah'ın oğlu'dur" söylemleri tevhidin ihlali olarak nitelendirilmekte ve Allah'ın lanetine uğradıkları ifade edilmektedir."<sup>45</sup> As-

<sup>40</sup> İşaya 22/4.

<sup>41</sup> "Rab Tanrı Âdem'e, "Neredesin?" diye seslendi." (Yaratılış 13/9).

<sup>42</sup> Yahudi geleneğinde *Tevrat*'ın yorumu olarak görülen Talmud hukukî, etik, felsefi-teolojik ve tarihî konular üzerine "rabbi/rabban" diye anılan yahudi din âlimleri tarafından yapılmış (m.s. II-VI. yüzyıllar) tartışma ve yorumlardan meydana gelen öğretiyi ifade eder. Mişna ve Gemara adlı iki bölümden oluşur. Tanah'tan (Ahd-i Atik) sonra en kutsal yahudi metni kabul edilen Talmud, *Tevrat* ve diğer *Ahd-i Atik* bölümleri üzerine tefsir mahiyetindeki *Midrâş* metinleriyle birlikte Rabbânî literatürü teşkil eder. Bk. Salime Leyla Gürkan, "Talmud", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 550.

<sup>43</sup> Süleyman Sayar, "Yahudi Karakteri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/9 (2000), 319-320.

<sup>44</sup> İlk dönem peygamberleriyle ilgili başta işaret edilmesi gereken nokta, Hz. Musa'dan Samuel'e dek olan peygamberlerin politik bir güce de sahip olmalarıdır. Hz. Musa'dan sonra Yeşu İsrailoğulları'na liderlik ederek savaşı yönetmiş, Kenan topraklarını ele geçirmiş ve toprakları İsrailoğulları arasında taksim etmiştir. Ayrıca Samuel'in Saul'u ve David'i kral seçmesi buna örnek gösterilebilir. Özellikle bu dönemle ilgili kutsal metinlerde geçen ilginç bir ifade, "peygamberlikte bulunmak" olarak çevrilen "nebileşmek/*hitnave*" ifadesidir. Bu fiil "*nava*" kökünden türemiştir ve "Tanrının ruhunun kişinin üzerine inmesiyle başka bir kişiliğe bürünme" olgusunu ifade eder. Eldar Hasanov, "Yahudilikte Peygamberlik ve Peygamberler", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 3/4 (2014), 687.

<sup>45</sup> "İslâmî kaynaklarda, Yahudilerce –henüz kendisi hayatta iken– Üzeyir'in Allah'ın oğlu olarak nitelenmesi konusunda başlıca iki rivayetle karşılaşılacaktır. Bunlardan birine göre, önceleri *Tevrat*'a bağlı olan İsrâiloğulları, zamanla *Tevrat*'a göre yaşamayı terk eder olmuşlar, bunun sonucu olarak ilâhî bir ceza olmak üzere *Tevrat* hâfizalardan silinmiş, onun muhafaza edildiği Tabut da (ahid sandığı) ellerinden alınmıştı. Buna çok üzülen Üzeyir, kendisine *Tevrat*'ı yeniden öğretmesi için Allah'a yalvarıyordu. Yine böyle bir dua esnasında Tanrı onun hâfızasına *Tevrat*'ı tekrar yerleştirdi. Çok bilgili bir kimse olarak tanınan Üzeyir *Tevrat*'ı kavmine de öğretince onlar nezdinde daha bir itibar kazandı. Bazıları "Üzeyir Allah'ın oğludur" diyecek kadar ileri gittiler. Diğer rivayete göre ise, Amâlîka kavmi Yahudilere saldırarak bir kısmını öldürmüş ve ellerindeki *Tevrat*'ı almıştı. Geride kalanlar, *Tevrat* kitaplarını dağlara gömüp o bölgeyi terk ettiler. O sıralarda henüz genç olan ve dağlarda ibadetle meşgul bulunan Üzeyir'in *Tevrat*'ı en iyi bilen kişi olduğu anlaşılınca, o, mevcudu olmayan *Tevrat*'ı kaleme aldı. Ülkeyi terekeden bilginler geri dönüp de gömdükleri *Tevrat*'ı Üzeyir'in kaleme aldığı ile karşılaştırdıklarında



lında ayette geçen “inkârcıların sözlerine benzemesi” ibaresi, Mekkeli müşriklerin “*Yine onlar -hâşâ- “Kızlar Allah'ındır” diyorlar. Akıllarınca beğendikleri de kendilerinin oluyor!*”<sup>46</sup> sözleri ve ayrıca “*O şanı yüce Allah'a kızları veriyorlar (melekleri Allah'ın kızları sanıyorlar) da kendilerine hoşlandıkları(erkek çocukları)nı (alıyorlar).*”<sup>47</sup> şeklindeki yaklaşımlarının bir benzeridir. Aslında teşbih ile ilgili olarak anlaşılması gereken bu ifadelerin hulûl ile bağlantısı Tanrının varlıksal teklîğinin bir bakıma insani özelliklerle ele alınmasıdır. Zira bu durum Tanrı çocuk ediniyorsa beşerî niteliklere sahip varlıklarla birleşebilir fikrini doğurmaktadır.

Aynı şekilde Hıristiyanlıkta da Hz. İsa'nın tanrılaştırılması, hulûl anlayışının bir örneğidir. Helenizm'in etkisinde kalan Pavlus'un yorumları ile kurumsallaşan “Ekanim-i selase (teslis)” inancı<sup>48</sup> bir bakıma Yahudilerin Tanrı'yı insanileştirmesine karşın Hıristiyanların peygamberlerini ilahlaştırmasıdır: “Mesih İsa'nın, sonsuza dek varoluşsal olduğuna ve Baba Tanrı ile aynı olduğuna inanıyoruz; Bakire doğum boyunca Tanrı, insan doğasını aldı böylece hem ilahi hem de insan tabiatlarına sahip oldu.”<sup>49</sup> ifadeleri Hıristiyan monoteist karakterinin, uydurma bir teolojik yorum ile nasıl tahrif edildiğinin bir göstergesidir. Bu ittihad fikri yani Tanrı'nın İsa Mesih'te

arada hiçbir fark bulunmadığını görünce “Allah bunu sana ancak O'nun oğlu olduğun için verdi” dediler.” Erişim: 1 Haziran 2019 <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Tevbe-suresi/1265/30-ayet-tefsiri>

<sup>46</sup> Nahl 16/51.

<sup>47</sup> “Yahudiler: “*Üzeyr, Allah'ın oğludur.*” dediler. Hristiyanlar da: “*Mesih Allah'ın oğludur.*” dediler. Bu, onların ağızlarıyla geveledikleri sözleridir. (Sözlerini), önceden inkâr etmiş(olan müşrik)lerin sözlerine benzetiyorlar. Allah onları kabretsin, nasıl da (haktan bâtıla) çevriliyorlar.” (Tevbe 9/30).

<sup>48</sup> Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş, (İstanbul: Kocabalı Yayınevi, 2003), 2: 392-394; İznik Konsili'nde özellikle Hz. İsa konusunda Ariyüs'e karşı tavrın belirtildiği 'yani Baba'nın özünden (substance) olan' ve 'Doğurulmuş, imal edilmemiş (yaratılmamış), Baba ile aynı cevherden (homousios)' gibi eklemeler ve küçük rötuşlarla aynen kabul edilmiştir. İsmail Taşpınar, “I. İznik Konsili (325) ve İslâm Kaynaklarındaki Yeri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/26 (2004), 28.

<sup>49</sup> Jews for Jesus, “Statement of Faith”. Erişim: 1 Haziran 2019. <https://jewsforjesus.org/about/statement-of-faith/>; <https://classicalchristian.org/statement-of-faith/> ; Geniş bilgi için bkz. Ramazan Adıbelli, “Ve Yahudiler, “İsa Mesih, Allah'ın Oğludur” Dediler: Modern Bir Senkretik Fenomen Olarak Mesihî Yahudilik”, *bilimname*, 29/2 (2015), 9-32; Ramazan Adıbelli, “İsa'nın “Maşiah” a Dönüşümü: Mesihî Yahudilikte Mesihlik Fenomeni”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 5/2 (2016), 242-270.



bedenleşmesi anlayışı<sup>50</sup> “Mesih, Yüce Allah’ın kendisinden hareketle hitap ettiği bir örtüdür” ifadesinin dışa yansımalarıdır.<sup>51</sup> Ancak Kur’an bu fikre net bir şekilde karşı çıkmak suretiyle hulûl fikrinin her türlüüne açık bir tavır almıştır.<sup>52</sup> Öyle ki Hz. İsa’nın tanrısal bir niteliğe sahip olmadığı Kur’an’da açık bir şekilde belirtilmektedir.<sup>53</sup>

### **3. Kelam İlmi Açısından Hulûl Düşüncesinin Eleştirisi**

Hulûl kavramını iki ilke üzerinden değerlendirmek bir tutum veya inanın gerçekte ilgisinin ne olduğunu anlamaya imkân tanımaktadır. Bu kriterlerden ilki; hulûl olgusunun Allah’ın zâtî ve sıfatları açısından ontolojik sorunlardır. Diğer ise Allah’ın âlem ve insan ile olan ilişkisini ifade eden adetullah/sünnetullah kavramına aykırı bir durumun ortaya çıkmasıdır. Bu nedenle makalemiz içerisinde hurafe kavramını, dine sonradan sokulmuş ve dinin asıllarına zarar veren sapkın/heretik inanışlar ve pratikler anlamında kullanacağız. Çünkü dinin asıllarını oluşturan tevhid ve ona bağlı olarak anlaşılması gereken Allah-âlem ilişkisinin doğru anlaşılması kelam ilminin temel amacını ifade etmektedir.

Diğer taraftan dinin kendisi, Allah ve kutsal ile olan ilişkiler bütünü olarak ele alındığında bunun anlamlandırılması süreci ortaya çıkmaktadır. Müşrikler putları yalnızca Tanrı ile aralarında birer aracı olarak düşünmemekteydi. Ayrıca onlar taptıkları putların kutsalın birer inkarnasyonu/hierofani olduğuna inanıyorlardı. Yani bir nevi ikinci bir ilahlık teşekkül etmişti. İlkel dinlerin büyük çoğunluğunda bu sorun karşımıza çıkmaktadır. Kutsalın mücessem hale getirilme çabası insan davranışlarının ve eğilimlerinin bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu olabildiğince soyut bir varlık olarak düşünülen Tanrı ile iletişim ve ilişki kurma sıkıntısının bazı zihinlerde oluşturduğu bir durumdur. Bu belirme bazen kutsal diye

<sup>50</sup> “Gel, ya Rab İsa!” (Vahiy 22/17).

<sup>51</sup> İbn Hazm, *el-Fasl (Dinler ve Mezhepler Tarihi)*, çev. H. İbrahim Bulut, (İstanbul: TYEKB, 2017), 1: 314.

<sup>52</sup> “Andolsun, “Şüphesiz, Allah Meryem oğlu Mesih’tir.” diyenler küfre düşmüştür.” (Maide 5/17-72-73; Tevbe 9/30).

<sup>53</sup> “Allah: “Ey Meryem oğlu İsa, insanlara, beni ve annemi Allah’ı bırakarak iki İlah edinin, diye sen mi söyledin?” dediğinde: “Seni tenzih ederim, hakkım olmayan bir sözü söylemek bana yakışmaz.” (Maide 5/116).



nitelenen sözlerde, bazen zamanın kendisinde bazen de bir mekânda olabilmektedir. Kutsalı yeryüzünde gözümüzün önüne getirme ameliyesi bir bakıma teşbih ve metaforlarla kendisini anlatmaya çalışan ve bu durumda da mahlûkat ile kendi arasına net bir ayırım koyan Allah'ın bir mekân veya kişiyle özdeşleştirilmesi hali hulûl anlayışının temel özelliğidir.

Bir başka kavramsal birliktelik mezkûr ifadelerde de vurguladığımız hiyerofani ve inkarnasyon (bedenlenme/tecessüm) kavramlarının kutsalın fiziki olanın içerisinde tanımlanmasıdır. Bu kavramların anlaşılması hura-feden ne kastettiğimiz noktasında önem arz etmektedir. Zira Hz. İsa'nın tecessümü mutlak olan Allah'ın Hz. Meryem'in rahminde mücessem olarak ete-kemiğe bürünmesi olayıdır. Konu onun mucizevî doğumundan daha ziyade daha sonra peygambere yüklenen ilahlık niteliğidir. Mesela Hindistan'daki Tanrılar topluluğu, Ganj nehri veya inek, aslında bütün bunlar mutlak ve kutsal olanın aramıza gelmesi anlamında birer inkarnasyonudur. Birer hiyerofani olarak ele alındığında “Üzeyr Allah'ın oğludur” ifadesi tevhid inancını tahrif eden bir olgudur.

Örneklerine diğer dinlerde de rastlanan hulûl anlayışı İslam düşüncesinde Sebeiiyye, Hattâbiyye, Beyâniyye, Nemîriyye, Mukannaiyye, Nusayriyye, Dürziyye, Nizâriyye, gibi Gâliyye mezhepleri içerisinde kendine yer bulmuştur. Bu mezhepler Allah'ın ruh ve beden açısından belli bir olgunluk seviyesine ulaşmış bazı kâmil kişilere hulûl edebileceğini düşünmek çerçevesinde belirgin bir inanç akidesi oluşturmuşlardır. İslam mezhepler tarihi kaynaklarında bu fırkalara ve bunların düştüğü hatalara geniş bir şekilde yer verilmiştir.<sup>54</sup>

Bu fırkaların imamları hakkındaki söylemleri yaşadıkları coğrafyada var olan eski din ve felsefi düşüncelerin etkisiyle ortaya çıkmıştır. Üstün insan fikrinin tanrı-kral diyalektiği içerisinde uzun yıllar yer aldığı bu kültürel atmosfer mezhep mensuplarının kaos ve çaresizlik durumlarında bir kurtarıcıya sarılma ve ondan yardım geleceğini düşünme psikolojisi ile de beslenmiştir.<sup>55</sup> Böylece insanüstü niteliklerin insanlara yüklenmesi fikri

<sup>54</sup> Mustafa Öz, “Gâliyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 334.

<sup>55</sup> Geniş bilgi için bkz. Fatih Topaloğlu, “Eski İran'daki Yarı Tanrı-Kral Anlayışının Şii İmamet İnancına Etkisi”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/6 (2016), 76-78.





Arâmî ve İranlı unsurlardan edinilen bilgilerle “masum imam” çerçevesinde oluşturulan karizmatik lider anlayışını oluşturmuştur.<sup>56</sup> Farsların krallarına kutsallık atfetmeleri anlayışı Hz. Ali ve soyuna yüklenen anlama da yansımıştır. Onlara göre insanın birinci görevi halifeye itaat olmalıdır ki bu aynı zamanda Allah’a teslimiyet demektir.<sup>57</sup>

İlâhi özellikleri liderlerine yükleyen bu mezhepler bazen imamlarından birini Tanrıya, bazen de Tanrıyı yaratılmışlardan birine benzetme yoluna gitmişlerdir. Şehristânî (ö. 548/1153) ise bu oluşumların sahip oldukları aşırılık anlayışını, Yahudi ve Hıristiyan mezheplerinden aldıklarını aktarmıştır.<sup>58</sup>

İmam Eş’arî (ö. 324/935-36), *Makâlât* adlı mezhepleri ele aldığı eserinde konuyu biraz daha sınırlandırmak suretiyle direkt olarak Hz. Ali hakkında aşırıya gidenleri Gâliyye başlığı altında toplamıştır. Örneğin Beyâniyye adlı fırkanın teşbihe düştüğü görüşünü aktaran Eş’arî; bunların, Allah’ın beşer suretinde olduğunu ve yüzü hariç, O’nun tamamen yok olacağını savunduklarını belirtmiştir. Cenâhiyye ise tenâsüh fikri çerçevesinde Allah’ın ruhunun önce Âdem’de olduğunu daha sonra reenkarne olarak imamlarına intikal ettiğini savunduklarını ifade eder.<sup>59</sup> Ayrıca bazı fırkaların Hz. Ali’nin bizzat kendisinin ilah olduğunu iddia ettiklerini açıklamış ve Hattâbiyye, Nemâriyye, Sebeiyye, Mansûriyye gibi fırkaların görüşlerini de hulûl inancının farklı tezahürleri olarak kaydetmiştir.<sup>60</sup>

Bağdadî (ö.429/1037-38), benzer şekilde Gâliyye fırkalarını tasnif etmekle beraber İslam dışı fırkalar kaydını geçerek onlar hakkında hüküm de vermiştir. Ancak o, Mücessime ve Müşebbihe’yi İslam ümmetinden saymakla beraber bazı hükümler bakımından İslam’ın ilkelerine muhalif görüşlere sahip olduklarını belirtmiştir.<sup>61</sup> Müşebbihe bu noktada Allah

<sup>56</sup> Bkz. W. Montgomery, Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, (İstanbul Birleşik Yayıncılık, 1998), 48-52.

<sup>57</sup> Muhammed Ebu Zehra, *İslam’da İtikadi, Siyasi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, çev. Hasan Karakaya vdğr, (İstanbul: Şura Yayınları, trz.), 44-45.

<sup>58</sup> Şehristânî, *Milel ve Nibal*, 158.

<sup>59</sup> Ebû’l-Hasen el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyin*, çev. M. Dalkılıç-Ö. Aydın, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), 35-36.

<sup>60</sup> Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyin*, 39-47.

<sup>61</sup> Abdülkadir el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. E. R. Fiğlalı, (Ankara: TDV Yayınları, 2014), 175-176.



hakkındaki düşüncelerinin bazılarında “müşahede ettiğimiz dünyanın taşıdığı ihtimalleri (mekânda yer tutma, bir hacme ve cisim olma vb.) O’na yüklemek suretiyle Allah’ın hâdislere mahal olacak şekilde nitelendirme yanlısına düşmüşlerdir. Ancak nesnelere sınırlı ve ihtiyaç sahibi olduğu göz önüne alındığında bu tip yakıştırmaların tevhid açısından ciddi sorunlara yol açtığı olduğu anlaşılacaktır.<sup>62</sup>

İlahî ve beşerî tabiatların -farklı ontolojik düzlemde olmalarına rağmen- hulûl edip karışabileceğini söylemek Allah’ın insanlaştırılması ve tenasühün geçerli olduğu Orta Asya ve İran’ı da içine alan coğrafyada Tanrı-kral algısı içerisinde yer alan bütün söylemlere benzeşmektedir. Zaten Mekkelî Müşrikler de aslında putlara değil o cisimlerin içerisindeki ilahi ruha tapıklarını söylemeleri de aynı düşüncelerin bir benzerinin aktarımıdır.

İslam âlimleri tevhide aykırı bir inanış olan hulûl olgusunun kendisini İslam olarak tanımlayan bazı mezhepler ve kişiler tarafından kabul edilmesi üzerine bunların iddialarını çürütme yoluna gitmişlerdir. Onlar ortaya koydukları fikirler çerçevesinde bu akımlara cevaplar vermek suretiyle İslam akidesinin bilhassa tevhidi esaslarını savunmuşlardır. Bu itibarla Allah’ın birliği ve ortağı olmaması meselesi Mu’tezile kelamının temel esası olarak ortaya çıkmıştır. Onlar beş temel esaslarından birini teşkil eden tevhide bağlı olarak da ele alınan sıfatlar bahsine oldukça titiz yaklaşırlar. Allah’ın zatında, çokluğu veya ortaklığı çağrıştıracak (taaddüd-i kudemâ) her türlü vasıflandırmadan imtina ederler. Onlara göre Allah’a layık olan sıfatlar ise O’nun masivadan farkını net bir şekilde ortaya koymalıdır. Allah’ın dengi yoktur. O bütün ortaklıklardan münezzehtir.<sup>63</sup>

Ebü Hanîfe (ö.150/767) tevhidin anlamını açıklarken “bir şeyin bir tek olduğuna hükmetmek” yanında terim olarak da “Allah’ın zatını zihni ve tahayyülî tasavvurlardan soyutlamak ve O’nun zatı ve sıfatları açısından ortağının olmaması” şeklinde tanımlamıştır.<sup>64</sup> Matürîdî (ö.333/911) ise *Kitabü’t-Tevhîd* adlı eserinde Allah’ın hem zâtî hem de vahdaniyeti aç-

<sup>62</sup> Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, , *Kitabü’t-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, (Ankara: İsam Yayınları, 2003), 37.

<sup>63</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerbu’l usûli’l-hamse*, çev. İlyas Çelebi, (İstanbul: TYEKB, 2013), 210.

<sup>64</sup> Bk. Ebü Hanife, *Fıkhul-ekber*, çev. Abdülvehhab Öztürk, (İstanbul: Şamil Yayınevi, 2018), 19.



sından tek olduğunun altını çizmiştir. Eş'arî'nin, yaşadığı çağda Tanrı'nın birliği ve sıfatları yoğun bir şekilde tartışılmaktaydı. O bir taraftan düalist oluşumlara karşı âlemin tek bir yaratıcısı olduğunu, fillerinde ve sıfatlarında ortak kabul etmediğini ispata çalışırken diğer taraftan bizzat İslam düşüncesi içerisinde ortaya çıkmış Gulat-ı Şîa ve gnostik mezhepler ile Tanrı'ya beşerî özellikler yükleyen Müşebbihe ve Mücessime gibi fırkalarla da mücadele etmiştir. O, sıfatları Allah'ın zatı açısından bir gerçeklik olarak izah ederken yaratılanlar ile Allah arasına da her yönden bir ayırım koymuştur. Ona göre bazı sıfatların Allah'tan mutlak surette nefyi gerekmektedir. Özellikle mahlûkata ve sonradan olan hiçbir şeye benzememesi tevhidin bir gereğidir. Meseleyi İhlas Suresi'nin ayetleri açısından da ele alan Eş'arî bu açıdan her bir nassın da gerçeklikle ilgisini de örneklendirmiş olmaktadır.<sup>65</sup>

Gazzâlî (ö.505/1111) *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı ünlü eserinde filozofların görüşlerini çürütme meyanında ele aldığı yedinci meselede zorunlu varlığın varlık oluş açısından başkasına değil kendine özgü oluşunu belirtmekte ve hiçbir varlığın mahiyet ve zat açısından buna ortak olamayacağını ifade etmektedir.<sup>66</sup> Nesefî (ö.508/1115), Allah'ın birliğinin yalnızca nicelik/sayısal anlamda değil nitelik/keyfiyet anlamında da bir "eşsizlik" içerdiğini ifade etmiştir.<sup>67</sup> Sâbûnî (ö. 580/1184), Ehl-i Hakk'ın Allah'ın birliği ve O'nun ortağı olmadığı konusunda hem fikir olduklarını aktarmak suretiyle Seneviyye, Mecûsiyye, Tabiatçılar ve Eflâkiyye'ye muhalefet etmiştir.<sup>68</sup> Böylece anlaşılmaktadır ki kelim âlimleri hulûl başta olmak üzere Allah'ın tanrılık

<sup>65</sup> Eş'arî, *el-Lüma*, çev. K. A. Mavil- H. Y. Mavil, (İstanbul: İz yayıncılık, 2017), 43-44; Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhid*, 46-47; Selim Özarlan, *Pezdevî'nin Kelâmî Görüşleri*, (Ankara: DİB Yayınları, 2013), 23-24; H. Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2018), 227-229.

<sup>66</sup> Ebû Hamid Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, çev. M. Kaya-H. Sarıoğlu, (İstanbul: Klasik, 2005), 111-112.

<sup>67</sup> Ebu'l-Muin en-Nesefî, *Babrül-kelam*, çev. Ramazan Biçer, (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010), 35.

<sup>68</sup> Sâbûnî, Seneviyye ve Mecûsiyye Yaratıcının iki olduğunu söylemelerini, Hristiyanların ise teslis akidesini savunmalarını, Eflâkiyye'nin gök cisimlerine Tanrısallık yüklemelerini şirk olarak nitelendirmektedir. Nüreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, (Ankara: DİB yayınları, 2000), 64-65.



vasfına ortaklığı, tevhid ilmi gereği net bir şekilde reddetmekte ve bu tip yaklaşımların dinin asıllarının tahrifi demek olduğunu belirtmektedirler.

Cüveynî (ö.478/1085) hulûl konusuna Hristiyanların *ekânim* fikirlerini eleştirmek suretiyle değinmiştir. Burada daha ziyade Allah'ın cevher olmasının imkânsızlığından yola çıkarak bazı deliller öne sürmüştür. Zira kelam âlimlerine göre cevher yer kaplayan şeydir. Bu açıdan Hristiyanların fikirleri Allah'ın cevher olmasını gerektirmektedir ki bu Allah için doğru olmaz. Allah onların söylediklerinden münezzehtir.<sup>69</sup> Benzer şekilde, *Kelâm Metafizîği* adı ile Türkçe'ye çevrilen eserinde Kâdî Beyzâvî (ö.685/1286), bu konuya müstakil bir başlık açmak suretiyle hulûl ve ittihâdî birtakım akli delillerle çürütme yoluna gitmiştir. Ona göre eğer Yüce Allah başkasıyla birleşecek (ittihad) edecek olursa, bu ikisini tek bir varlık olarak tasvir etmek doğru değildir. Zira bunlar bir değil iki varlıktır. Birleşmeleri durumlarını değiştirmez. Aksine ittihad etmemiş, buna karşın ya ikisi de yok olmuş ortaya farklı (üçüncü) bir varlık ortaya çıkmış olur ya da ikisinden biri ortadan kalkar, ama diğeri varlığını sürdürür. Diğer bir durum ise hulûl halidir. Hulûl kavramını Beyzâvî “makul olan bir mevcudun, tabi olma veya bağlanma yöntemi ile başka bir varlıkla kaim olmasıdır” şeklinde izah etmektedir. “Ancak Hristiyanların ve gulat/sapkın sûfi düşünceye sapmış olanlardan bir kısmının ortaya koyduğu bu iddialar Allah hakkında imkânsızdır.”<sup>70</sup> şeklinde bir açıklama da yapmıştır.

Ayrıca diğer İslam âlimleri de hulûl, teşbih veya ittihadı Allah'ı selbî sıfatlarla vasıflamak suretiyle de reddetmişlerdir. Allah'ın, mümkün varlıklara yani herhangi bir nesneye veya kişiye hulûl etmesi düşünülemez. Zira Allah herhangi bir mahalde bulunmayan ve kendi zatı ile kaim olan bir varlıktır. Yer kaplamayan bir varlık olan Allah'ın arazlara da mahal olması O'nun ulûhiyetine aykırıdır. “iki şeyin tek bir şeye dönüşmesi” şeklinde tarif edilen ittihad kavramı da Allah için düşünülmesi imkânsız olan şeylerdendir.<sup>71</sup>

<sup>69</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, çev. A. Bülent Baloğlu vdğr., (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 56-57.

<sup>70</sup> Kâdî Beyzâvî, *Tavâli'ul-envâr min metâli'i'l-enzar (Kelâm Metafizîği)*, çev. İ. Çelebi- M. Çınar, (İstanbul: YEKBY., 2014), 172-174.

<sup>71</sup> Nasîrüddin et-Tûsî, *Tecridül-akâid*, thk. A. H. Süleyman, (İskenderiye: Dâru'l-Marifeti Camiati, 1993), 118-119; Agil Şirinov, *Nâsirüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 173-174.



Aynı şekilde hulûl fikrine karşı çıkan Semerkandî (ö.722/1322) Allah'ın başkasıyla birleşmesinin mümkün olmadığını belirtmiştir. Bunu mantık ilminde iki şeyin, bir olmasının imkânsız olmasından yola çıkarak ispatlamaya çalışmış ve bu birleşmelerin vâcib ve mümkün varlık ayrımını ortadan kaldıracak bir çıkmaza yol açacağını vurgulamıştır.<sup>72</sup> Teftâzânî (ö.792/1390) de selbî sıfatlar başlığı altında incelediği meseleyi Allah'ın herhangi bir mekâna hulûl etmesinin mümkün olmadığına dair getirdiği akli delillerle ispat etmeye çalışır.<sup>73</sup>

Cürcânî (ö.816/1413) de muharref bir anlayış olan hulûlü daha detaylı istidlallerde bulunmak kaydıyla eleştirmiştir. O, zorunlu varlık olarak nitelendirdiği Yüce Allah'ın başkasıyla birleşmesinin mümkün olmadığını “iki şey arasında mutlak bir ittihad/birleşme'nin imkânsız olması” ilkesinden hareketle ispatlamaya çalışmıştır. Ayrıca hulûl'ün bağımlılık sonucu meydana gelmesinin zâtî zorunluluğa aykırı olması nedeniyle mümkün olmadığını belirtmiştir. Hulûlün, dışarıdan bir etkiyi (muhtaçlık) içermesi zorunlu varlık için hem aklen hem de naklen muhaldir. Zira zorunlu varlık zatıyla her şeyden müstağnidir. Mezkûr ifadelerde geçtiği üzere Allah'ın herhangi bir mahale muhtaç olmaması (yer kaplamaması yani zaman ve mekânın dışında olması) durumu selbî sıfatlardandır ki Cürcânî bu noktaya dikkat çekmiştir.<sup>74</sup> Zira ona göre mahalde olma; bölünmeyi, bileşikliği ve parçalara muhtaç olmayı gerektiren cisimsel niteliklerdendir.<sup>75</sup>

Cürcânî eserinin devamında Allah'ın zatının başkasına yerleşmediği gibi sıfatlarının da başkasına yerleşmesinin söz konusu olmadığını belirtmiştir. İntikalin yalnızca zatlara mahsus bir durum olduğunu ortaya koymuş ve yalnızca cisimlerin intikal edebileceğini de ifade etmiştir. Bu anlayışa aykırı oluşumları 3 gruba ayırmıştır: 1. Hıristiyanlar: Onlar, Allah'ın zatının Mesih'le birleştiğinin ve O'nun zatının İsa'ya yerleştiğini iddia etmişlerdir. Bu intikal ya nefsen ya da bedenen olmuştur demektedirler. 2. Şiî grup-

<sup>72</sup> Şemsüddin es-Semerkandî, *es-Sabâif*, thk. Ahmet Abdurrahman Şerif, (Riyad y.y., ts.), 366-367; *el-Me'ârif*, Süleymaniye Kütüphanesi Lâleli, nr. 2432/5, 103b; *İlmü'l-âfâk ve'l-enfûs*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, nr. 2432/3, 54b.

<sup>73</sup> Sa'düddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-akâ'id*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul, Dergâh Yayınları, 1999), 150-151.

<sup>74</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, (İstanbul: TYEKB, 2015), III/52-54.

<sup>75</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 54.



lardan Nusayriler (Nusayr b. Nemirî taraftarları) ve İshakilerdir<sup>76</sup>. Bunlar ruhânî olanın cisimsel olanla birleşebileceğini savunmaktadırlar. Bu nedenle Allah'ın bazı kâmillerin suretinde zuhur etmesinde bir mantıksızlık görmezler. 3. Mutasavvıfların bazılarıdır. Onların sözleri hulûl ve ittihâd arasında gidip gelmektedir. Tavırları, velilere yükledikleri harikulade özellikler açısından Hıristiyanlar hakkında söylenenlerin aynısıdır.<sup>77</sup>

Kavramsal ve tarihi perspektifini örneklerle ortaya koyduğumuz hulûl anlayışının İslam kelamı açısından Allah'ın zatına aykırı bir durum oluşturduğu için eleştirildiğini ve kabul edilmediğini söylemeliyiz. Kelamın gayesi İslam akaidini bu tür düşüncelere karşı korumak olduğundan tevhid inancına zarar verecek her türlü fikrin bertaraf edilmesi söz konusudur. 2 ana esas üzerinden değerlendirilmeye ihtiyaç duyan bu heretik fikrin öncelikle Allah'ın zâtı ile ilgili temel akidelere aykırı olduğunu belirtmeliyiz. Bu nedenle Mu'tezile âlimleri zât-sıfat ilişkisi konusunda oldukça tavizsiz davranmışlardır. Zira onlara göre Allah'ın zâtı dışında kabul edilecek her türlü ezeli mefhum bu Allah'a ait sıfat da olsa O'nun birliğine aykırıdır. Her ne kadar Ehl-i sünnet kelamcıları zât-sıfat ilişkisi konusunda farklı düşünceler de son tahlilde onların da temel amaçları Allah'ın varlığına ve birliğine herhangi bir beşerî olgunun karıştırılmaması endişesidir. Bu nedenle tarih boyunca Allah'ın ne olmadığının ortaya konulmasına gayret edilmiştir. Selbî sıfatlar bağlamında ele alınan bu yaklaşım hulûl fikrini de çürütmüş ve Allah'ın her türlü noksanlıktan münezzehe olduğu ortaya konulmuştur. Diğer taraftan subutî sıfatlar konusunda insanın Allah'a ait bazı niteliklerle bezenmiş olması onun ilahlığına veya ilahın onun bedenine girmesi demek değildir. Zira bunlar sınırlı ve mukayyed bir özelliğe sahip fâni özelliklerdir. Bu sıfatların herhangi birinin Allah ile ittihadı veya tecessüdü içermediği de açıktır.

Kelami açıdan diğer bir problem ise sünnetullah olgusunun, hulûl anlayışı ile ihlal edildiği düşüncesine dayanmaktadır. Sünnetullah, Allah'ın

<sup>76</sup> İshakiler (İshakiyye), Nusayriler gibi imamları hakkında aşırı fikirlere sahip olan ve Ebû Ya'kûb İshak b. Muhammed el-Ahmer'e nisbet edilen Şii gruplardan biridir. Bkz. Şehristâni, *Milel ve Nihal*, 170; İlyas Üzümlü, "Nusayrilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33: 271.

<sup>77</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 54-56.



âlem ve insan ile ilişkisini belirleyen temel kavramlardan biridir. Allah'ın bu kavrama dayanarak yaratış ve eylem bağlamında keyfi davranmadığını ortaya koyan sünnetullah bir bakıma Allah için de geçerli olan –kendi isteğiyle– bir yasalılık durumudur.<sup>78</sup> Bu itibarla bunun ihlali mümkün değildir.<sup>79</sup> Hulûl anlayışında ise ciddi bir keyfîlik mevcuttur. Tanrı'nın ne hikmetle olduğu anlaşılması mümkün olmayan bir şekilde herhangi bir nesneye girmesi hem ontolojik olarak mümkün değildir hem de sünnetullahın ihlali açısından Allah hakkında muhaldir.

### **Sonuç**

Kelam ilminin temel amacı uluhiyet çerçevesinde ortaya çıkabilecek her türlü spekülasyon ve saldırıya İslam kanunu üzerinden cevaplar vermektir. Bu hedef üzerinden yapılan değerlendirmeler sistematik bir inanç esaslı analizi yapmaya olanak sağlamıştır. Bu açıdan hulûl anlayışının kelami bir değerlendirme ile ele alınması oldukça isabetli olsa gerektir. Zira hulûl fikri, Yahudilik, Hristiyanlık, İran ve Hint dinleri vb. içerisinde ciddi bir biçimde yer etmiş; tevhide zıt ve muharref bir cereyan olarak İslam içerisine sirayet ederek kendisini birtakım mezhepler içerisinde göstermektedir. Özellikle Şii Gulat fırkaları içerisinde örneklerine şahit olduğumuz bu anlayış kendisine ulûhiyet olgusu çerçevesinde yer bulmuştur. Ayrıca imamet ile ilgili fikirlerin üstün insan anlayışına bağlı olarak şekillendirildiği ve bunun da yaratılışa aykırı bazı nitelendirmeleri insanlara yükleme yanlına yol açtığı tespit edilmiştir.

Selbî ve subuti sıfatlar çerçevesinde ve Allah'ın birliği de göz önüne alındığında hulûl tarzı anlayışlar, ihtiva ettikleri anlama ve ortaya çıkardıkları tutuma binaen hurafe olarak kabul edilmelidir. Zira Allah'ın zatının herhangi bir yaratılmışa mahal olamayacağı açık bir biçimde anlaşılmıştır. Öyle ki bu durumun ortaya çıkardığı önemli sorun da Yaratıcı ve yaratılmış arasındaki ontolojik farkın ihlal edilmesi yani bir bakıma tahrif

<sup>78</sup> Bk. Yusuf Okşar, "Gazâlî'nin Nedensellik ve Âdetullah Düşüncesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/16 (2016), s. 277-303.

<sup>79</sup> "(Bu,) önceden yaşamış olanlar hakkında Allah'ın sünnetidir/yasasıdır. Sen, Sünnetullah'ta hiçbir değişiklik bulamazsın." (Ahzâb 33/62). Ayrıca bk. Âl-i İmran 3/137; Fâtır 35/43; İsrâ 17/77; Mü'min 40/85; Fetih 48/23).



edilmesidir. Bu tarz anlayışlar her ne kadar Allah-âlem ilişkisini anlamlandırmaya yönelik samimi çabalar gibi görünse de bunların sanıldığı kadar masum olmadığı da çalışma neticesinde ortaya konulmuştur. Bu noktada Yahudilik, Hristiyanlık ve Hint dinleri içerisinde ciddi bir biçimde yer etmiş olduğu ve bunların etkilerinin de İslami kimlikli bazı mezhepleri de etkilediği açıktır.

Din sağlıklı bir inanç ve itikat yapısını oluşturma gayreti içerisinde. Kendi yapısına uygun olmayan her türlü inancı ve davranışı ayıklamaya çalışır. Bu noktada ilahi kitaplar ve peygamberler; dünyevî, mantıksız ve bâtıl olanın dine sirayet etmesini engelleme noktasında büyük emekler sarf etmişlerdir. Özellikle İslam dininde akla ve düşünmeye büyük önem verilmiş bu minvalde dinî sahada akla ve mantığa sığmayacak ve gerçeklikle de pek ilgisi olmayan tevhide aykırı fikirlerin bertaraf edilmesi emredilmiştir. Bu noktada dinin mensuplarının rivayet kültürü çerçevesinde kendilerine gelen her türlü bilgiyi ayetlerle, hadislerle ve bilimsel gerçekliklerle kontrol etmeleri ve körü körüne inanmamaları gerekmektedir.

### **Kaynakça**

- Adıbelli, Ramazan. “İsa'nın “Maşiah” a Dönüşümü: Mesihî Yahudilikte Mesihlik Fenomeni”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2016), 242-270.
- Adıbelli, Ramazan. “Ve Yahudiler, “İsa Mesih, Allah'ın Oğludur” Dediler: Modern Bir Senkretik Fenomen Olarak Mesihî Yahudilik”. *bilimname*, 29/2 (2015), 9-32.
- Aydın, Ali. *İnsanlık Tarihinde Şirk-I*. İstanbul: Ortak Akıl Yayınları, 2019.
- Ay, Resul. “Erken Dönem Anadolu Sufiliği ve Halk İslam'ında Hulûlcü Yaklaşımlar ve Hulûl Anlayışının Farklı Tezahürleri”. *Bilig* 72 (2015), 1-24.
- Bağdadî, Abdülkadir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. Çev. E. R. Fıglalı. Ankara: TDV Yayınları, 2014.
- Bayat, Fuzuli. *Mitolojiye Giriş*. Çorum: KaraM Yayıncılık, 2005.
- Behiy, Muhammed. *İslam Düşüncesinin İlahî Yönü*. Çev. Sabri Hizmetli. Ankara: Fecr Yayınevi, 1992.
- Beyzâvî, Kâdi. *Tavâli'u'l-envâr min metâli'i'l-enzar (Kelâm Metafizigi)*. Çev. İ. Çelebi- M. Çınar. İstanbul: YEKBY., 2014.





- Champdor, Albert. *Eski Mısır'ın Ölüler Kitabı*. Çev. Suat Tahsuğ. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1984.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitâbu't-ta'rifât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-mevâkıf*. Çev. Ömer Türker. 3. cilt. İstanbul: TYEKB, 2015.
- Cüveynî. *Kitâbü'l-irşâd*. Çev. A. Bülent Baloğlu vdğr. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Çakan, İ. Lütfi. *Hurâfeler ve Bâtıl İnanışlar*. İstanbul: İfav, 2016.
- Çelebi, İlyas. "Uğursuzluk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2012. 42: 51-52.
- Demirci, Kürşat. *Dinler Tarihinin Meseleleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- Demirci, Kürşat. "Hulûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18: 340-341. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Ebu Zehra, Muhammed. *İslam'da İtikadi, Siyasi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*. Çev. Hasan Karakaya vdğr. İstanbul: Şura Yayınları, trz.
- Eliade, Mircea. *Kutsal ve Dindışı*. Çev. M. Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları, 1991.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*. Çev. Ali Berktaş, cilt: 2. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003.
- Erdil, Kemalettin. *Yaşayan Hurâfeler*. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Erşahin, Seyfettin. "Hurafe İle Mücadelenin Niceliği ve Niteliği Üzerine". *Diyanet İlmi Dergi* 42/1 (2006), 7-20.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *Mâkâlâtü'l-islâmiyyîn*. Çev. M. Dalkılıç-Ö. Aydın. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Eyyüboğlu, İ. Zeki. *Anadolu İnançları*. İstanbul: Derin Yayınları, 2007.
- Frazer, James G. *Altın Dal (Dinin ve folklorun Kökleri)*. Çev. Mehmet H. Doğan. 2 Cilt. İstanbul: Payel Yayınevi, 2004.
- Gazzâlî, Ebû Hamid. *Tehâfütü'l-felâsife*. Çev. M. Kaya-H. Sarıoğlu. İstanbul: Klasik, 2005.
- Güler, İlhami. "İslam'da Otorite ve Kişi Kültürünün Oluşmasının Psikoanalitik ve Dinî Saikleri Üzerine", *İslam Düşünce ve Geleneginde Kutsiyet, Velayet ve Keramet*. 301-323. İstanbul: Kuramer, 2017.
- Günaltay, M. Şemseddin. *Hurâfeler ve İslam Gerçeği*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2015.



- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnançlar Sözlüğü*. İstanbul: Vadi Yayınları, 2017.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Dünya İnançları Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000.
- Gürkan, Salime Leyla. “Talmud”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 39: 550-552. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Hasanov, Eldar. “Yahudilikte Peygamberlik ve Peygamberler”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/4 (2014), 676-695.
- Hirianna, Mysore. *Hint Felsefesi Tarihi*. Çev. Fuad Aydın. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Hitti, Philip K. *The Origins Of The Druze People and Religion*. New York: Columbia University Press 1928.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-Fasl (Dinler ve Mezhepler Tarihi)*. Çev. H. İbrahim Bulut. 3 cilt. İstanbul: TYEKB, 2017.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünen*. thk. M. Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, Kahire ts.
- İbn Manzûr. “hrf”. *Lisânü'l-Arab*. Tah. Hey'et. 6: 1138-1140. Kahire: Daru'l-Mearif, 1119/1708.
- İsfahani, Rağîb. “bt”. *Müfredât*. Çev. A. Güneş-M. Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- İsmail İbn Sîde. “hrf”. *el-Muhkem ve'l-muhîtiu'l-a'zam*. Tah. Abdülhamid Hindevi. 5: 169-171. Beyrut: Dâru'l-Kutübi'İlmiyye, ts.
- Kâdi Abdülcebbar. *Şerhu'l usûli'l-hamse*. Çev. İlyas Çelebi. İstanbul: TYEKB, 2013.
- Kurt, Hasan. “Şia'da Hulûl Anlayışının Etkileri”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2011/2): 5-28.
- Lings, Martin. *Antik İnançlar Modern Hurafeler*. Çev. E. Harman- U. Uyan. İstanbul: Yeryüzü Yayınları, 1980.
- Mandal, Fatik Baran. “Superstitions: A Culturally Transmitted Human Behavior”. *International Journal of Psychology and Behavioral Sciences* 8/4 (2018), 65-69.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu. Ankara: İsam Yayınları, 2003.
- Mavil, H. Yağlı. *İmam Eş'ari'nin Kelâm Düşüncesi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2018.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 3 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1991.



- Nesefî, Ebu'l-Muin. *Babrül-kelem*. Çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.
- Okşar, Yusuf. "Gazâlî'nin Nedensellik ve Âdetullah Düşüncesi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/16 (2016), 277-303.
- Öcal, M. Oğuz. "Destan Tanımı ve Eski Türk Destanları". *Millî Folklor* 16/62 (2004) 5-7.
- Ögel, Bahaeddin. *Türk Mitolojisi*. Ankara: TTK, (2010), 1.
- Örnek, S. Veyis. *Etnoloji Sözlüğü*. Ankara: AÜDTCF Yayınları, 1971.
- Öz, Mustafa. "Gâliyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13: 333-337. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Özarslan, Selim. *Pezdevî'nin Kelâmî Görüşleri*. Ankara: DİB Yayınları, 2013.
- Öztürk, Nermin. "Hinduizm'de Ganga Arti Ritüeli". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/40 (2019), 71-98.
- Renou, Louis. *Hinduizm*. Çev. Maide Selen. İstanbul: İletişim yayınları, 1993.
- Sayar, Süleyman. "Yahudi Karakteri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000), 307-324.
- Sâbûnî, Nüreddin. *Mâtüridiyye Akaidi*. Çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB yayınları, 2000.
- Şehristânî, Abdilkerîm b. Ahmed. *Milel ve nihâl*. Çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011.
- Semerkandî, Şemsüddin. *es-Sabâif*, thk. Ahmet Abdurrahman Şerif, Riyad y.y., ts.
- Semerkandî, Şemsüddin. *el-Me'ârif*. Lâleli. 2432/5: 103b. Süleymaniye Kütüphanesi
- Semerkandî, Şemsüddin. *İlmül-âfâk ve'l-enfûs*. Lâleli. nr. 2432/3: 54b. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Şirinov, Agil. *Nâsîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûbiyyet*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- Taşpınar, İsmail. "I. İznik Konsili (325) ve İslâm Kaynaklarındaki Yeri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/26 (2004), 23-44.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-akâ'id*. Çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.
- Tehanevî, Muhammed Ali. *Keşşâfü İstlâhâtî'l-fünûn vel'l-ulûm*. Tah. Ali Dahrouj. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.



- Topaloğlu, Fatih. “Eski İnan’daki Yarı Tanrı-Kral Anlayışının Şii İmamet İnançına Etkisi”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2016), 72-81.
- Turan, Ahmet. “*Kitab’ül-Mecmu’u’nun Tercümesi*”. *OMÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1996), 5-18.
- Tüsü, Nasîrüddin. *Tecridül-akâid*. Tah. A. H. Süleyman. İskenderiye: Dâru’l-Marifeti Camiati, 1993.
- Üzüm, İlyas. “Nusayrîlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33: 270-274. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Varlı, Mustafa. *Bid’at Hurafe ve Bâtıl İnançlar*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2014.
- Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Çev. Ethem Ruhi Fıçlalı. İstanbul Birleşik Yayıncılık, 1998.
- Yaran, Rahmi. “Bid’at”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6: 129-131. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yel, Ali Murat. “Hurafe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28: 381-382. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yılmaztürk, F. Büşra. *Mircea Eliade’nin Kutsal Anlayışı*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2003.
- Zebidi, Muhammed Murtazâ. “hrf”, *Tacu’l-Arus*, Tah. Abdülfettah el-Hulu, 23:193-195. Kuveyt: Matbaat’u Hükümet-i Kuveyt, 1986.
- Jews for Jesus, “Statement of Faith”. Erişim: 1 Haziran 2019. <https://jewsforjesus.org/about/statement-of-faith/>
- Erişim: 1 Haziran 2019. <https://classicalchristian.org/statement-of-faith/>
- Erişim: 1 Haziran 2019 <https://kuran.diyaret.goö.tr/tefsir/Tevbe-suresi/1265/30-ayet-tefsiri>
- Erişim: 9 Mayıs 2019, <https://www.bbc.com/turkce/spor-37032>



Kur'ân-ı Kerim Tilâvetinin Keyfiyeti (Mollâ Halîl Es-Si'irdî Örneğinde)

The State of the Quran Recitation in the Sample of (Mollâ Halîl es-Si'irdî)

Mehmet Zülfi CENNET

Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Ana  
Bilim Dalı, Bingöl/Türkiye  
Assist. Prof. Bingöl University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences,  
Department of Commentary, Bingöl, Turkey  
zbhcennet@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0001-9197-3817

DOI: 10.47425/marifetname.901350

#### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü | Article Type:** Araştırma Makalesi | Research Article

**Geliş Tarihi | Received:** 22 Mart /March 2021

**Kabul Tarihi | Accepted:** 04 Haziran /June 2021

**Yayın Tarihi | Published:** 30 Haziran /June 2021

#### Atf | Cite as

Cennet Mehmet Zülfi. "Kur'ân-ı Kerim Tilâvetinin Keyfiyeti (Mollâ Halîl es-Si'irdî Örneğinde)  
[The State of the Quran Recitation in the Sample of (Mollâ Halîl es-Si'irdî)]".  
Marifetname. 8/1 (Haziran/2021), s. 141-168.

#### İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin aracılığıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
This article, has been scanned by Turnitin and no plagiarism has been detected.

#### Copyright ©

Published by Siirt University Faculty of Divinity. Siirt/Turkey.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/marifetname>

mail: [sifdergisi@gmail.com](mailto:sifdergisi@gmail.com)



## Kur'ân-ı Kerim Tilâvetinin Keyfiyeti (Mollâ Halil es-Si'irdi Örneğinde)

**Öz:** Çalışma, Mollâ Halil es-Si'irdi'nin manzûm beyitler şeklinde telif ederek şerh ettiği *Şerhu diyâi basîrati kalbi'l-arûf fi't-tecvîd ve'r-resm ve ferşî'l-burûf* adlı eseri ekseninde Kur'ân tilâvetinin keyfiyeti konusunu incelemektedir. Çalışma, içerik açısından Kur'ân tilâvetinde takip edilmesi gereken âdâb, tecvîdli okumanın hükmü, ses/makam ve tilâvetin manevi boyutu gibi meseleleri ele almaktadır. Si'irdi'nin tecvîdli ve makamlı okumanın hükmü konusunda İbnü'l-Cezerî ve takipçilerinden daha mütesahhil olduğu sonucuna varılmıştır. Esasında bu gibi konuları, Kur'ân okuma âdâbına ve tecvîd ilmine yönelik telif edilmiş eserlerde bulmak mümkündür. Ancak makale açısından bu konuyu önemli kılan temelde iki husus bulunmaktadır. Birincisi, Kırâat ve tecvîd literatürü açısından İslâm dünyasında Kırâat ve tecvîdin manzûm olarak işlendiği önemli temel metinlerden biri olmasıdır. Anadolu'da yazılmış olan bu eserin, şimdiki kadar hem Türkiye akademyasında hem de medrese çevrelerinde bir bütün olarak yeterince incelenmemiş ve tahkik edilmemiş olmasıdır. İkincisi, yaklaşık iki asır önce Si'irdi'nin kaleme aldığı bu eser, yakın döneme kadar oluşmuş şark medrese geleneğinin ders müfredatı açısından sahip olduğu konumdur. Çünkü medrese ders müfredatında Kur'ân tilâvetine dair herhangi bir eser okutulmamaktadır. Dolayısıyla araştırma, bu iki noktaya bir nebze de olsa katkı sunmayı amaçlamaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Kırâat, Tecvîd, Tilâvet, Makam, Si'irdi

### The State of the Quran Recitation in the Sample of (Mollâ Halil es-Si'irdi)

**Abstract:** This article examines the state of the Qur'anic recitation on the axis of Mollâ Halil es-Si'irdi's work named *Şerhu diyâi basîrati kalbi'l-arûf fi't-tecvîd ve'r-resm ve ferşî'l-burûf*, which he interpreted propounding it poetically. In terms of content, this article deals with issues that should be followed in reading the Qur'an, such as the manners, the decree of reading the Quran with tajwid, voice/mode and the spiritual dimension of recitation. It has been concluded that Si'irdi is more responsible than İbnü'l-Jezerî and her followers regarding the judgment of reading with tajwid and makam. It is, in fact, possible to see such topics in the books written on the manners of reading the Holy Quran and the science of tajwid. However, two main



points make this subject essential for the article. Firstly, the work is one of the four primary texts in the Islamic world in which tajwid is written poetically in terms of recitation and tajwid literature. Besides, this work, written in Anatolia, has not been studied neither in Turkey academy nor in madrasahs so far. The second reason is the importance of this work, which was written by as-Si'irdî two centuries ago, in terms of the curriculum of the oriental madrasah tradition formed until recently as it is hard to see any book to teach the recitation of the Qur'an in the madrasah curriculum. Therefore, the research aims to contribute to these two points, albeit a little.

**Keywords:** Qiraah, Tajwid, Recitation, Mode, es-Si'irdî.

### **Giriş**

Nebevî gelenekte peygamberlere gönderilen vahyi mesajlar, bazen şifahi olarak bazen de yazınsal metinler haline getirilerek toplumlara bildirilmiştir. İlahi vahiyler, ihtiva ettikleri ilkeler doğrultusunda muhatap toplumları dönüştürerek yeniden inşa etme amacını gütmektedir. Şüphesiz bu amacın gerçekleşebilmesinin en önemli şartlarından biri de ilgili mesajın, muhatapları nezdinde doğru anlaşılmasıdır. Herhangi bir hitabın veya metnin doğru anlaşılabilmesi için öncelikle murad edilen anlamı yansıtacak düzeyde doğru telaffuz edilerek okunması gerekir. Gerek şifahi gerekse yazılı metinler olarak tüm vahyi mesajlar, doğru ifade edildiği takdirde ancak anlaşılabilir. Bu nedenle nüzul asrından bu yana her dönemde İslâm âlimleri tarafından bu ilahi metin, okunmaya ve incelenerek anlaşılmaya çalışılmıştır. Ayetlerini tilâvet etme ve manasını anlama amacına yönelik yapılan tüm çabaların neticesinde özellikle tefsir, kırâat ve tecvîd gibi alanlarda geniş bir literatür oluşmuştur.

Kur'ân'ın okuma keyfiyetini yani telaffuz etme boyutunu konu edinen tecvîd ilmi, şer'î ilimlerin önemli bir kesitini teşkil eder. Bu ilahi mesajın doğru telaffuz edilmesini öğreten ilmin eğitim ve öğretimi, diğer şer'î ilimler gibi toplumsal bir sorumluluk olarak farz-ı kifâyedir. Kelimelerin manasını değiştirmekten koruyacak düzeyde tecvîdli okumayı öğrenmek ise Kur'ân okumak isteyen herkese farz-ı ayndır.<sup>1</sup> Kur'ân'ı Kerim'i doğru

<sup>1</sup> Mahmud Halil Husarî, *Abkâm-u kırâeti'l-Kur'âni'l-kerim*, thk. Muhammed Talha Bilal (Beyrut: Dâru Besâiri'l-İslâmiyye, 1999), 27.



okuma ihtiyacına binaen âlimler, çeşitli dönemlerde ve farklı coğrafyalarda tecvîd ilmine yönelik nesir ve manzûm birçok eser telif etmişlerdir. Yakın dönem Anadolu topraklarında da tecvîd ilmine dair nesir ve manzûm telif geleneğinin önemli bir örneğini Mollâ Halîl es-Si'irdî'de (ö. 1843/1260) görmekteyiz. Mollâ Halîl, tefsir, kırâat, fıkıh, kelam, hadis, tasavvuf, Arap dili ve belâğatı gibi hemen hemen İslâmi ilimlerin her dalında eser verecek ilmi yeterliliğe sahip bir âlimdir. Ulusal ve uluslararası birçok akademik çalışmaya konu olan Mollâ Halîl'in hayatına ve değişik açılardan ilmi kişiliğine dair birçok çalışma yapıldığından dolayı hayatına ve ilmi kişiliğine dair bilgilere burada değinilmeyecektir.<sup>2</sup>

Si'irdî, kırâat ve tecvîd ilmine dair öncelikle *Diyâu basirati kalbi'l-arûf fi't-tecvîd ve'r-resm ve ferşi'l-hurûf* isimli 1110 beyitlik manzum eserini telif eder. Ardından bu manzum eserinin daha iyi anlaşılması için *Şerhu diyâi basirati kalbi'l-arûf fi't-tecvîd ve'r-resm ve ferşi'l-hurûf* adlı eseriyle şerh eder.<sup>3</sup> Manzum beyitlerin şerh edildiği bu eserin mukaddimesinde Si'irdî, esere yönelik bazı önemli bilgiler verir. Tecvîdle ilgili birinci bölümünü İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) *el-Mukaddimetü'l-Cezeriyye* isimli eserinden; resm-i hatta yönelik ikinci bölümünü Ebû Muhammed Kâsım b. Firrûh eş-Şâtîbî'nin (ö. 590/1194) *el-Akile* eserinden ve kırâat-ı seb'a ile ilgili üçüncü bölümünü ise yine Şâtîbî'nin *Hirzül-Emâni* isimli eserinden yararlanarak nazmettiğini ifade eder. Ayrıca nazmettiği eserini, konuyla alakalı mütehasıs âlimlerin görüşlerinden istifade ederek şerh etme ihtiyacı duyduğunu ifade eder.<sup>4</sup> Si'irdî, Arapça olarak telif ettiği söz konusu

<sup>2</sup> Hayatı ve ilmi kişiliği için bkz. Ömer Pakış, "Mollâ Halîl es-Si'irdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/250-251; Abdullah Özcan-M. Macit Sevgili Özcan-Sevgili, "Molla Halil es-Si'irdî'nin Biyografisi", *Molla Halil es-Siirdi'nin Hayatı Eserleri ve İlmî Kişiliği* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2019), 1/21-38; Cüneyt Gökçe, "Molla Halil Es-Si'irdî, Hayatı, Eserleri ve Tekfir Problemine Bakışı (Nehcü'l-Enam Adlı Eseriyle Sınırlı)", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/34 (01 Aralık 2015), 76-96; Mustafa Öncü, *Molla Halil es-Siirdi'nin "Basiretu'l-Kulub" Adlı Tefsirinin Arap Dili ve Belagatı Açısından Tablîli*, ed. Halil Akçay (Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2019), 10-100.

<sup>3</sup> Lokman Şan, *Molla Halil Siirdi'nin Kırâatlere Yaklaşımı* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2020), 61.

<sup>4</sup> Molla Halil b. Molla Hüseyin b. Molla Halid Si'irdî, *Şerhu diyâi basirati kalbi'l-arûf fi't-tecvîd ve'r-resm ve ferşi'l-hurûf* (Abdülhalik Abdülkerim, Bingöl: Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans, 2020), 39-40.





eserinin tecvîd ilmine ayırdığı birinci bölümünü, bizzat kendisi manzûm olarak Kürtçeye de çevirmiştir. Bu eser, yazma nüshalarda *Risâla tecvîde* ismiyle müstakil bir eser olarak geçmektedir.<sup>5</sup>

Bilindiği üzere ülkemizin doğu ve güneydoğu bölgelerinde köklü bir medrese ilim geleneği, asırlarla ifade edilebilecek geçmişe sahiptir. Şark medrese geleneği diye de nitelenen bu tedrisatta diğer İslâmi ilimlerin yanı sıra özellikle Arap dili ve belâğatına yönelik ilimler, yoğun bir şekilde okutulmaktadır. Ancak kırâat ve tecvîd ilmi konusunda ise aynı çabanın gösterilmediği hatta ders müfredatına dahi konulmadığı hâlihazırda bir vaka olarak karşımızda durmaktadır. Oysa bu geleneğin içinde yetişmiş Mollâ Halil, telif ettiği eserlerle ve verdiği icâzetlerle<sup>6</sup> hiçbir medrese âliminin kayıtsız kalmadığı büyük bir değerdir. Araştırmanın ana kaynağını oluşturan *Şerhu diyâi basîrati kalbi'l-arûf fi't-tecvîd ve'r-resm ve ferşi'l-hurûf* isimli eser, eseri tahkik eden müellifin araştırmasına göre kırâat ve tecvîd ilmi elfiye (binli beyit) geleneğinde dördüncü metin olarak kabul edilebilir. Çünkü muhakkike göre yapılan araştırmalarda bu ilmin literatüründe Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) *el-Urcûzetül-Münebbihe*, eş-Şâtîbî'nin *Hırzu'l-Emâni* ve İbnü'l-Cezerî'nin *el-Elfiyyetü't-tayyibe'si* (*Tayyibetü'n-neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr*)'dan sonra herhangi bir elfiye bulunmamaktadır. Dolayısıyla gelen Si'irdî'nin söz konusu eseri dördüncü elfiye olarak kabul etmek mümkündür.<sup>7</sup>

Eserin, müellifine aidiyeti konusunda herhangi bir tartışma söz konusu olmadığı hakkında yapılan çalışmalardan anlaşılmaktadır. Eserin mahtut bir nüshası, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesinde, 648 numara ile kayıtlı bulunmaktadır. Kitap ile ilgili yapılan araştırmalar sonucunda, Kral Faysal İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesinde yazarı Halil b. Hüseyin b. Halid el-İs'irdî olan *Şerhu Ürcuze fi't-Tecvîd* adlı mahtut bir eserin 18008/09798 numara ile kayıtlı olduğu anlaşılmıştır.<sup>8</sup> İki asırdan bu yana

<sup>5</sup> Şan, *Molla Halil Siirdî'nin Kırâatlere Yaklaşımı*, 194; M. Edip Çağmar, "Molla Halil el-İs'irdî'nin 'Risâletun fi İlmi't-Tecvîd' Adlı Eseri", *Şarkiyat* 2 (01 Kasım 2009), 153-161.

<sup>6</sup> Mustafa Öncü, "Di İcâzetande Seydayê Mela Xelilê Sêrtî", *Molla Halil es-Siirdî'nin Hayatı Eserleri ve İlmi Kişiliği* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2019), 131-139.

<sup>7</sup> Si'irdî, *Şerhu diyâi basîra*, (Giriş) 1-2.

<sup>8</sup> Şan, *Molla Halil Siirdî'nin Kırâatlere Yaklaşımı*, 197.



yazma olarak duran bu eser, temelde tecvîd, resmu'l-mushaf ve ferşiyâtü'l-hurûf bölümlerinden oluşmaktadır. Eserin sadece tecvîdle ilgili birinci bölümünü, ilk defa Abdülhalik Abdülkerim tarafından 2020 tarihinde tahkik edilmiş ve Naim Döner danışmanlığında yüksek lisans tezi olarak sunulmuştur. Eserin geri kalan diğer iki bölümü ise halen yazma olarak durmaktadır. Si'irdî, söz konusu eserin mukaddimesinde Kur'ân-ı Kerim tilâvetinin adabı, fazileti ve hükümlerine yönelik ayrıntılı bilgilere yer vermektedir. Bu araştırmada Kur'ân tilâvetinin keyfiyeti etrafında işlenen 30'u aşkın başlıktaki bilgiler, makale düzeyinde dört ana başlığa indirgenmiş ve başta İbnü'l-Cezerî'nin mukaddimesi üzerinde yapılan şerhler olmak üzere tilâvet keyfiyetine dair diğer eserlerle karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır.

### 1. Kur'ân Tilâvetinde Yöntem

Kur'ân tilâvetinde sünnete ittiba ve okuma âdâbı olarak uyulması gereken bir takım usûl ve esaslar vardır. Kur'ân okumanın usûl ve âdâbıyla ilgili gerek tefsir mukaddimelerinde gerekse tecvîd ilmine dair telif edilmiş eserlerde ayrıntılı bilgiler bulmak mümkündür. Buna dair eserlerde aktarılan bilgiler, mezhebi farklılıktan kaynaklı çok ayrıntılı meseleler dışında genellikle aynıdır. Zaten bu meseleyle ilgili bilgilerin çoğu, rivayetle aktarılan hadis kaynaklı bilgilerdir. Mesela Si'irdî, Kur'ân tilâvetine başlamadan önce abdest ve manevi hazırlığın yanı sıra maddi temizliğin de önemli olduğunu bildiren hadisi sunarak anlatmaktadır. “*Ağzularımız Kur'ân'ın yollarıdır, ağzınızı misvakla temizleyin*”<sup>9</sup> rivayetine binaen Si'irdî'ye göre Kur'ân tilâvetinde önce ağzın misvak ve benzeri bir şeyle yıkanarak temizlenmesi de sünnettir. Bu nedenle soğan veya sarımsak yiyen kimseden bu yiyeceklerin kokusu gidinceye kadar onun Kur'ân okuması mekruhtur.<sup>10</sup>

Kur'ân tilâvet edilirken nasıl oturulur sorusuna cevap sadedinde konuyu işleyen Si'irdî'ye göre ister bağdaş kurarak ister başka bir şekilde oturarak huşu, vakar ve sükûnet ile Kur'ân okumak, Kur'ân tilâvetinin sünnetlerindenidir. Kur'ân okurken evla olan oturma şekli, namazdaki oturuş

<sup>9</sup> Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr Suyûti, *el-Câmiûs-Sagîr min Ebâdisi'l Beşîri'n-Nezîr* (Beyrut: Dârü'l Kütübî'l İlmîyye, 2004), 328 (no:5319).

<sup>10</sup> Si'irdî, *Şerhu diyâi basîra*, 53.



gibi dizüstü (*iftıraş*) oturmak veya *teverrük*<sup>11</sup> yaparak oturmaktır. Kur'ân okurken köpek oturuşu (*ik'a*) diye nitelenen şekilde oturarak Kur'ân okumak ise mekruhtur. Müellif, ayrıca Kur'ân okunacak yerin nasıl olmaması gerektiği konusunda da veciz bir ifadeyle şöyle der: evla olan odur ki Kur'ân okunan yerin dinen hoş karşılanmayan köpeğin, pisliğin, açık saçıklığın, heykelin, oyun ve eğlence grubunun bulunduğu ortamlardan hali olmasıdır. Ancak bu tür yerlerde Kur'ân'ın okunması mekruhtur denilemez, çünkü bunun örneği çok olduğundan okumanın terk edilmesi halinde tilâvetin büyük hayrından mahrum olunur.<sup>12</sup> Müellif, tilâvetin hem okuyana hem de dinleyene olan manevi faydasından dolayı her hâlükârda tilâvetin terk edilmemesini düşünmektedir.

Kur'ân-ı Kerimi okumaya başlamadan önce şeytanın şerrinden Allah'a sığınmayı ifade eden istiâzenin nasıl yapılması gerektiği konusunda Si'irdî, şöyle demektedir: istiâzede asıl olan, içinde "Allah" lafzının geçtiği ve nasslarda varid olan şekilde ve keyfiyette olması gerekir. Nitekim ayette "فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ / *Kur'ân okuyacağın zaman, kovulmuş şeytandan Allah'a sığın*"<sup>13</sup> denildiğinde kast edilen mana, Kur'ân okumak istediğinde "أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ" söyle, şeklinde anlaşılır. Aynı şekilde Hz. Peygamber'den (sav.) hadis olarak rivayet edilen ve bazı ziyâdeliklerle *Allah* lafzının geçtiği "أَعُوذُ بِاللَّهِ السَّمِيعِ الْعَلِيمِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ"<sup>14</sup> şeklindeki istiâzenin de sünnet ile sabit olduğunu ifade etmektedir.<sup>15</sup>

Si'irdî'ye göre Kur'ân tilâvetinde, ister bir sûreye ister Kur'ân'ın herhangi bir cüz'üne veya bir aşır'ı şerîf'e başlanılsın, istiâzeden sonra bismelinin getirilmesi sünnettir. Nitekim şâri' tarafından emredilmiş veya mubah olan şeye besmele ile başlanması müstehâptır.<sup>16</sup> Kur'ân tilâvet eden kişi, konuşmayla veya suskunlukla okumaya uzun bir ara verdikten sonra tekrardan

<sup>11</sup> Teverrük oturuşu, iftıraş oturuşu gibi olup Şâfilerde son teşehhütte olan bir oturma şeklidir. Ancak teverrük oturuşunda sol ayak, sağ ayağın altından çıkarılır ve sol but yere bitiştirilerek oturulur. (Muhammed b. Ahmed el-Hatib eş-Şirbînî Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2010), 1/265-266).

<sup>12</sup> Si'irdî, *Şerhu diyâi basıra*, 54-55.

<sup>13</sup> en-Nahl, 16/98.

<sup>14</sup> Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebi Davud* (Riyad: Daru's-selam, 1999), "Salât", 119-120 (775).

<sup>15</sup> Si'irdî, *Şerhu diyâi basıra*, 55-56.

<sup>16</sup> Si'irdî, *Şerhu diyâi basıra*, 56.



okumaya başlarsa istiâzeyi ve besmeleyi getirme konusunda tilâvete yeni başlayan gibidir. Ancak bir tilâvet secdesini yapacak kadar okumaya aralık verirse istiâze ve besmeleye gerek kalmamakla birlikte sadece istizenin getirilmesi daha iyidir/evladır.<sup>17</sup>

Kur'ân okumaya başlarken istiâze ve besmele, açıktan mı yoksa gizli mi okunur konusunu da ele Si'irdî'ye göre besmelenin, tilâvetin durumuna muvafık olması müstehâptır. Şayet Kur'ân tilâveti, cehrî olacaksa besmele de cehrî; gizli olacaksa besmele de aynı şekilde gizli getirilir. Ancak besmeden farklı olarak istiâzede evla olan, namaz dışında mutlak olarak cehrî/açıktan okunmasıdır. Hem mezhepler arası fihki farklılıklara hem de kırâat imamları arasındaki farklılıklara giren Si'irdî, mezhebi mensubiyetini belirterek "Şâfiî fikhımızda Kur'ân tilâvetinde istiâzenin ve besmelenin cehrîlik ve gizlilik konusunda okunan tilâvete muvafık olarak okunması müstahaptır." demektedir.<sup>18</sup> Ayrıca müellif, tilâvetin cehrîliği konusunda çok önemli bir hususa dikkatleri çekerek şöyle demektedir:

"Dinleyene faydalı olması, okuyanın kalbini uyanık tutarak daha zinde olmasını sağlaması, okuyan kişinin işiterek anlamaya dair tefekküre girmesi vb. birçok sebepten dolayı Kur'ân'ı sesli (cehrî) olarak okumak daha evla, daha güzel ve sünnete daha muvafıktır. Ancak sesli okunması halinde riya, beğenmişlik gibi çirkin duygulardan emin olunursa; orada namaz kılmakta olanı, daha önce orada uyumuş olanı ve Kur'ân okuyan bir başkasını rahatsız etmeme konusunda emin olunursa bu durumda cehri okumanın sünnete muvafık olması mümkün olur. Aksi takdirde bu olumsuzlukların muhtemel olması halinde Kur'ân'ı sessiz okumak sünnete daha muvafıktır."<sup>19</sup>

Kur'ân okuyan kişinin sesli veya sessiz okuması, tamamen onun niyetine bağlıdır. Zaman ve mekân açısından Allah Teâlâ'nın rızasına en muvafık ve halis niyete en yakın okuma şekli hangisi ise onunla okumak en doğru olanıdır.<sup>20</sup> Başlanılan herhangi bir Kur'ân tilâvetinin gereksiz konuşmalarla kesilmesi mekruhtur. Ancak Kur'ân okuma halindeyken selam verenin

<sup>17</sup> Si'irdî, *Şerhu diyâi basıra*, 58.

<sup>18</sup> Si'irdî, *Şerhu diyâi basıra*, 59.

<sup>19</sup> Si'irdî, *Şerhu diyâi basıra*, 59.

<sup>20</sup> Molla Ali Muhammed el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye bi-şerhi'l-Muqaddimeti'l-Cezeriyye* (Dîmeşk: Daru'l-gavsani li'd-dirasati'l-Kur'âniyye, 2012), 123.



selamını almak, hapşırırken *el-hamdulillah* demek veya hapşıran birinin *el-hamdulillah* deyişine karşılık *yerhamukellah* cevabını vermek sünnettir.<sup>21</sup>

Herhangi bir sûrenin başından ya da birbiriyle irtibatlı ayetler grubunun başından başlayıp ahirinde durmak, Kur'ân tilâvetinin sünnetlerindedir. Dolayısıyla Kur'ân tilâveti, aşır ile veya bir cüz'ün başından başlayıp sonunda durmak ile sınırlandırılmaz. Çünkü böyle okunması halinde tilâvetin sonlandırıldığı yer, bitmemiş sözün ortası olması muhtemeldir. Aynı şekilde Kur'ân'ı Mushaf tertibine göre okumak da sünnettir. Ayetlerin tertibini bozarak (tenkis)<sup>22</sup> okumak, ayetlerin birbiriyle bağlantılı 'icazını ve tertipteki hikmetini yok ettiğinden dolayı haramdır. Sûreler arası tenkis'e (sûrelerin tertibini bozarak okumak) gelince, eğitim ve öğretim dışında yapılması mekruhtur. Ancak cuma günü sabah namazının farzında (secde-insân) ve sünnetinde (kâfirun-ihlâs) okunacak sûreler gibi rivayetle okuma tertibi varid olmuşsa bu durumda mekruh değildir.<sup>23</sup>

ed-Duha sûresinden en-Nas'a sûresine kadar okunması halinde bu iki sûre dâhil olmak üzere aralıktaki bütün sûrelerin sonlarında tekbir getirilmesi, Kur'ân tilâvetinin sünnetlerindedir. Tekbir lafzının, "الله أكبر" şeklinde olduğunu söyleyen müellife göre bazıları, bu tekbirin öncesine kelime-i tevhidi de (لا إله إلا الله) ilave ettikleri ve dolayısıyla tekbir, "لا إله إلا الله والله أكبر" olarak dönüşmüştür.<sup>24</sup> Ancak Si'irdî, *Basiretu'l-kulûb fi kelâmi 'allâmi'l-guyûb* adlı tefsirinin Duhâ sûresinin girişinde bu sûreden itibaren tekbir getirmenin sünnet olduğunu dedikten sonra tekbir lafzının "لا إله إلا الله والله أكبر" şeklinde olduğunu ifade etmektedir.<sup>25</sup> Dolayısıyla bu eserinde tekbire mezhepte *bazılarının ilave ettiği* dediği tekbir şeklini, tefsirinde asıl olarak kabul etmektedir. Kur'ân tilâvetinde artık bir geleneğe dönüşen sûre sonlarındaki tekbir uygulamasının temellendirildiği bilgiyi müellif, şöyle aktarmaktadır:

<sup>21</sup> Si'irdî, *Şerhu diyâi basira*, 54.

<sup>22</sup> Mesela; Fatıha sûresinde veya herhangi bir ayet grubunda ayetlerin tertibini şu şekilde bozarak okumak tenkise örnektir: مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

<sup>23</sup> Si'irdî, *Şerhu diyâi basira*, 59-60.

<sup>24</sup> Si'irdî, *Şerhu diyâi basira*, 60-61.

<sup>25</sup> Molla Halil b. Molla Hüseyin b. Molla Halid Si'irdî, *Basiretu'l-kulûb fi kelâmi allâmi'l-guyûb*, thk. Molla Molla Sıbgatullah Sevgili (ez-Zokaydi) (İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2011), 929.



“Peygamberimiz’e (sav.) gelen vahyin sebebi ve müddeti konusunda ihtilaflar olmakla birlikte bir müddet vahiy kesilir. Bunu bir fırsat gören müşrikler, Muhammed’in Rabbi ona kızdı ve darıldı şeklinde dedikodu yaydılar. Mekkeli müşriklerin bu iddialarına cevap olarak ed-Duha sûresi nazil oldu. Bu sûrenin inişi üzerine Hz. Peygamber (sav.), tekbir getirdi, Müslümanlar da onunla birlikte tekbir getirdi. Hz. Peygamber (sav.), her ne zaman bu sûreye ulaşıldığında bu sûrenin ahirinden başlayarak Kur’ân’ın sonuna kadar her sûreden sonra tekbir getirmelerini emretti.”<sup>26</sup>

Si’irdi, Kur’ân tilâvetinde bazı ayetler okunurken hemen akabinde söylenmesi gereken duaların nasıl olması gerektiğine de değinir. Rahmet/nimet ayetleri geldiğinde ilgili ayette dile getirilen nimetin aynısını Allah Teâlâ’nın fazlından dilemek sünnettir. Mesela “وَأَسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ”/Allah’tan lütfunu isteyin”<sup>27</sup> ayeti okunduğunda “أَسْأَلُكَ مِنْ فَضْلِكَ”/Rabbim lütfun istiyorum” veya “رَحِمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ”/Muhakkak ki iyilik edenlere (muhsinler) Allah’ın rahmeti çok yakındır,”<sup>28</sup> ayeti okunduğunda “اللَّهُمَّ اجْعَلْنَا مِنْهُمْ وَأَفْتَحْ عَلَيْنَا”/Rabbim! Bizi muhsinlerden eyle ve rahmetinin kapılarını bize aç!”, aynı şekilde azap ayeti okunduğunda da ayette bildirilen azaptan Allah’a sığınmayı ifade edecek duada bulunmak ya da tesbih ve tenzih edilmesi gereken yerde (تَبَارَكَ اللَّهُ جَلَّتْ عَظَمَتُهُ) diyerek Allah’ı tesbih ederek tenzih etmek de sünnettir. Bu üç temel konu üzerinden diğer bazı ayet örneklerini de vererek ona karşı yapılacak duayı zikreder. el-Kıyâmet ve et-Tîn sûrelerinin sonundaki “أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ”/Peki (bunları yapan) Allah’ın, ölüleri tekrar diriltmeye gücü yetmez mi?”<sup>29</sup> ve “أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمَ الْحَاكِمِينَ”/Allah, hüküm verenlerin en üstünü değil midir?”<sup>30</sup> ayetler okunduktan sonra “بَلَىٰ وَأَنَا عَلَىٰ ذَلِكَ مِنَ الْعَالَمِينَ”/evet, öyledir; ben de buna şahitlik edenlerdenim” denilmesi, Kur’ân tilâvetinin sünnetlerindedir. Fakat el-Kıyâmet sûresi için “بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ”/evet O, her şeye gücü yetendir” şeklinde cevap verilmesinin daha uygun olduğunu söylemektedir.<sup>31</sup>

<sup>26</sup> Muhammed b. Aḥmed Kurtûbî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. ‘Abdullâh b. ‘Abdulmuḥsin et-Turki (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 2006), 22/352-353; Si’irdi, *Şerhu diyâi basira*, 60.

<sup>27</sup> en-Nisâ, 4/32.

<sup>28</sup> el-Arâf, 7/56.

<sup>29</sup> el-Kıyâmet, 75/40.

<sup>30</sup> et-Tîn, 95/8.

<sup>31</sup> Si’irdi, *Şerhu diyâi basira*, 61-62.



Kur'ân okurken Yahudilerin, Hristiyanların ve müşriklerin Allah Teâlâ'nın zatına uygun olmayan çirkin sözlerini içeren “التَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ” وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت الله وقالت الله /Yahudiler, Üzeyir Allah'ın oğludur, dediler. Hristiyanlar da, Mesih (İsa) Allah'ın oğludur dediler,”<sup>32</sup> gibi ayetlere gelindiğinde ses alçaltılarak ayetler okunmalıdır.<sup>33</sup> Kur'ân'ı tilâvet ederken okunması gereken dualar meselesi, Hanefiler ile Şâfiiler arasında önemli bir ihtilaf noktasıdır. Bu anlamdaki ayetlerden sonra yapılacak söz konusu ilavelerin namazı bozacağı görüşünde olan Hanefilerin aksine Şâfiiler ve dolayısıyla Mollâ Halil es-Si'irdî, bunun sünnet olduğu ve sahih hadislerle dayandığı görüşündedir. O, bu konuda sünnetten delil olarak sahâbî Ebû Huzeyfe (ö. 12/633) kanalıyla şu hadisi vermektedir:

”صَلَّيْتُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ لَيْلَةٍ، فَافْتَتَحَ الْبَقْرَةَ، فَقُلْتُ: يَرْكَعُ عِنْدَ الْمِئَةِ، ثُمَّ مَضَى، فَقُلْتُ: يُصَلِّي بِهَا فِي رَكْعَةٍ، فَمَضَى، فَقُلْتُ: يَرْكَعُ بِهَا، ثُمَّ افْتَتَحَ النَّسَاءَ، فَقَرَأَهَا، ثُمَّ افْتَتَحَ آلَ عِمْرَانَ، فَقَرَأَهَا، يَقْرَأُ مُتْرَسِّلاً، إِذَا مَرَّ بِآيَةٍ فِيهَا تَسْبِيحٌ سَبَّحَ، وَإِذَا مَرَّ بِسُؤَالٍ سَأَلَ، وَإِذَا مَرَّ بِتَعَوُّذٍ تَعَوَّذَ، ثُمَّ رَكَعَ، فَجَعَلَ يَقُولُ: سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ، فَكَانَ رُكُوعُهُ نَحْوًا مِنْ قِيَامِهِ، ثُمَّ قَالَ: سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمَدَهُ، ثُمَّ قَامَ طَوِيلًا قَرِيبًا مِمَّا رَكَعَ، Bir gece Peygamber (sav.) ile namaz kıldım. Bakara sûresine başladı, yüzüncü ayette rukû eder, diye düşündüm sonra devam etti. Bir rekâtta Bakarayı okuyarak namaz kılacak diye düşündüm. O, yine devam etti. Bakara ile rükûa varır düşündüm sonra Nisa sûresine başladı, okudu. Sonra Al-i İmran'a başladı, onu da okudu. Tertille de okuyor, içinde Allah'ı tesbih eden bir ayet geçince tesbih/tenzih ediyor. Allah'ın fazlını dileyen bir ayet geçince ayette geçen nimetten istiyor. Sığınma ayetine gelince Allah'ın gazabından Allah'a sığınmıyordu. Sonra rükûa gitti ve “سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ/Büyük Rabbimi tenzih/tesbih ederim.” dedi. Onun rükûda kalış süresi, kıyamındaki kadardı. Sonra “سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمَدَهُ/Allah kendisine hamd edenin hamdını işitir” dedi. Doğruldu ve rükûuna yakın uzun bir süre kıyamda durdu, sonra secdeye gitti ve “سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ/yüce Rabbimi tenzih/tesbih ederim” dedi. (süre açısından) Secdesi de kıyamına yakındı.”<sup>34</sup>

Kur'ân tilâvetiyle alakalı buraya kadar zikredilen kaideler çerçevesinde

<sup>32</sup> et-Tevbe, 9/30

<sup>33</sup> Si'irdî, *Şerbu diyâi basira*, 63.

<sup>34</sup> Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'uş-şâhih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Riyad: Daru's-selam, 2000), “Salât”, 772 (1814).



hatmedilen Kur'ân'ın sonunda hatim duasının okunması/yapılması bir âdâb olduğunu ifade eder. Si'irdî'ye göre Kur'ân hatmedilince el-Felak ve en-Nâs sûreleri okunduktan sonra Kur'ân'ın başından Fâtiha ve el-Bakara'nın ilk beş ayeti okunur ve ardından hatim duasına geçilir.<sup>35</sup> Bu uygulamanın esinlendiği dayanak, şu hadistir: “*Amellerin en hayırlısı, konan ve göçendir. Konan ve göçen nedir diye sorulunca Hz. Peygamber, Kur'ân'ı hatmetmek ve tekrardan başlangıç yapmaktır.*”<sup>36</sup> Bu nedenle Müslümanlar, bu hadisin müjdesine nail olmak için Kur'ân'ı hatmetmenin nihayetinde tekrardan Kur'ân'a başlangıç yapmaktadır. İhlas sûresinin sahih rivayetlerde Kur'ân'ın üçte birine denk<sup>37</sup> gelmesinden dolayı üç ihlasın bir hatim etmesine binaen artık üç ihlasın okunması da hatmin âdetinden olmuştur. Yine dua yapılacak yerin güzel bir şekilde temizlenerek hazır hale getirilmesi gerekir. Kur'ân okuması zayıf olup Kur'ân meclisinde bulunmaya ve tilâveti dinlemeye daha çok ihtiyaç duyan insanlardan da bir grup<sup>38</sup> oluşturulmalıdır.<sup>39</sup> Bu duada Allah'a hamd, Resul'üne salat ve selam getirilmeli ve kendisi, sevdikleri ve diğer müminler için de Allah'tan bağışlanma dilenmelidir. Ayrıca Müslümanların yönetimini üstlenen istikamet üzere olan yöneticilere de hayır duasında bulunmak güzeldir. Özellikle ayetlerde ve hadislerde zikredilen me'sur dualarla dua etmek, duanın kabulü açısından önemlidir.<sup>40</sup>

## 2. Kur'ân'ı Öğrenme ve Tecvîdli Okumanın Hükümü

Tecvîd ilmine dair bilgiler, nüzul döneminde telif edilmemiş olsa da Kırâat âlimleri, Hz. Peygamber'e (sav.) Kur'ân'ın tilâvetinin tecvîdli olarak indiğini kabul ederler. Kur'ân tilâvetinin eda keyfiyeti, bu haliyle şifahi olarak korunarak aktarıldığı bilinen bir gerçektir. İbnü'l-Cezerî'nin mukaddi-

<sup>35</sup> Si'irdî, *Şerbu diyâi basıra*, 63.

<sup>36</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân ed-Dârimî Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Riyad: Dârü'l-Mugni, 2000), “Fedâilü'l-Kur'ân”, 33 (3519).

<sup>37</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmi'u's-şahiîh* (Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 2002), “Fedâilü'l-Kur'ân”, 13; Dârimî, *es-Sünen*, “Fedâilü'l-Kur'ân”, 24 (3474).

<sup>38</sup> Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbas ve Enes b. Mâlik başta olmak üzere bazı sahâbilerin Kur'ân'ı hatmettiklerinde aile fertleriyle birlikte hatim duası yaptıkları rivayet edilmiştir. (Dârimî, *es-Sünen*, “Fedâilü'l-Kur'ân”, 33 (3517)).

<sup>39</sup> Si'irdî, *Şerbu diyâi basıra*, 63-64.

<sup>40</sup> Si'irdî, *Şerbu diyâi basıra*, 65.





mesi olmak üzere literatürde telif edilen ilgili eserlerde Kur'ân'ın tecvîdli nüzülü açıkça ifade edilmiştir.<sup>41</sup> Nitekim Mollâ Halil es-Si'irdî de bu anlamda seleflerine tabi olarak konuyu, şu beytiyle ifade etmektedir:

إِنَّهُ بِالتَّجْوِيدِ قَدْ أَنْزَلَ ثُمَّ إِلَيْنَا هَكَذَا أُوصِلَا

*Kur'ân kesinlikle tecvîd ile inmiştir.*

*Daha sonra bu tecvîdli haliyle bize kadar ulaşmıştır.*<sup>42</sup>

Si'irdî, bu beytin şerhinde meseleye Kur'ân'ın iniş serüveniyle başlamakta ve inzal konusunda muhtemel üç farklı görüşü kısaca sunmaktadır. Buna göre; Kur'ân, kadir gecesinde ya beytül-izze'ye tek seferde indikten sonra oradan da Hz. Peygamber'e (sav.) inmiştir ya da levh-i mahfuzdan veya Allah Teâlâ'nın Cebrail'e telkin etmesiyle ihtiyaca ve amaca mebni olarak 23 yıl boyunca peyderpey inmiştir.<sup>43</sup> Ancak Si'irdî'nin burada ifade ettiği üç aşamalı nüzul anlayışı, tefsir literatüründe yaygın düşünce olmakla birlikte bazı araştırmacılar tarafından irdelenerek tartışılmıştır.<sup>44</sup> Si'irdî'ye göre Arap dilinin en fasih yapısıyla nazil olan Kur'ân'ın Arapların ileri düzeydeki dilsel mizaçlarına uygun şekilde tilâvet edilmesi emredilmişti. Nitekim “كَذَلِكَ لَنْبُتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَزَلَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا/Oysa Biz onu böylece senin kalbine yerleştirmek için azar azar indirir ve onu ağır ağır okuruz.”<sup>46</sup> “وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا”,<sup>47</sup> vb. ayetlerde üzerinde durulan ortak anlam paydası ve *tertil* kelimesinin anlamı, okunan ayetlerin dinleyiciler tarafından harfleri sayılabilecek derecede acele etmeden harflerin hakkını vererek okunmasıdır. Bu anlamda sahabe, nazil olan Kur'ân ayetlerini bu okuma keyfiyetiyle Hz. Peygamber'den (sav.) öğrendi. Tabiin nesli ise sahabeden alarak nesilden nesile bu eda keyfiyeti

<sup>41</sup> Muhammed b. Muhammed İbnu'l-Cezerî, *el-Mukaddime fî mâ yecibü 'ale'l-ğari'i en ya'lemehü*, thk. Eymen Ruşdi Suveyd (Suudi Arabistan: Daru Nuru'l-Mektebat, 2006), 3.

<sup>42</sup> Si'irdî, *Şerhu diyâi basira*, 49.

<sup>43</sup> Si'irdî, *Şerhu diyâi basira*, 50.

<sup>44</sup> İshak Özgel, “Kur'ân'ın Üç Aşamalı Nüzülü Anlayışının Lugavî Temelleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Arayışlar - İnsan Bilimleri Araştırmaları* 3/5-6 (2001), 89-114; Davut Ağbal, “Kur'ân'ın Üç Aşamalı İndirilişi”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (22 Haziran 2018), 73-100.

<sup>45</sup> el-Müzzemmil, 73/4.

<sup>46</sup> el-Furkân, 25/32.

<sup>47</sup> el-İsrâ, 17/106.



ile bize gelinceye dek korunmuştur. Daha sonraları kırâat imamaları tarafından Kur'ân ayetlerini eda etme keyfiyetine yönelik kaideler tedvin edilerek tecvîd ilmi ortaya çıkmaya başlamıştır.<sup>48</sup>

Müellife göre Kur'ân'ın tecvîdli okunması denilince eda ehlinin (kariler) kayıt altına aldığı kaideler ekseninde Kur'ân'ın tilâvet edilmesi anlaşılır. Bunlar, ince okunması gereken yeri ince, kalın okunması gerekeni kalın, uzatılması gerekeni uzatmak, kasr edilmesi gerekeni kasr etmek, idğam-izhar-ihfâ kaidelerinin gereğini yapmak, vakıf ve vasıl yapmak, harflerin mahreçlerinin ve sıfatlarının eda edildiği şekliyle yapmak gibi kaidelerdir.<sup>49</sup> Ancak bu kaideler çerçevesinde Kur'ân'ı güzel okuyabilmek için dilin/ağzın alıştırılması ve bu konudaki devamlılığın korunması gerekir. Kur'ân okumaya dair tüm bu çabalar, işin ehli bir karinin gözetiminde olmalı ve onun fem-i muhsin'inden alınmalıdır. Aksi takdirde okuyan kişinin, kendi kendine salt akli melekesiyle ulaşabileceği bir durum değildir.<sup>50</sup>

Tecvîd ilmini, hüküm açısından ilmi ve ameli olmak üzere iki kısma ayırmak mümkündür. Müslümanların geneli açısından tecvîd kaidelerini bilmenin hükmü vâcip olmayıp menduptur. Çünkü diğer şer'î ilimlerde olduğu gibi tilâvetin de yani okunan Kur'ân'ın da doğru kabul edilmesinin sıhhat şartı, ilgili kaideleri bilmeye bağlı değildir. Kişi, Kur'ân'ı doğru okur ama tecvîd kaidelerinin pekâlâ bilmeyebilir. Ancak âlimler açısından bu kaidelerin bilinmesi, toplumun genelinden sorumluluğu kaldırabilecek derecede bu işin eğitim-öğretimiyle ilgilenen bir topluluğun bulunması zorunludur (farz-ı kifâye). Ancak uygulama (ameli) açısından tecvîd hükmü, Kur'ân'ı okumak isteyen her bir ferde vâciptir.<sup>51</sup> Fakat buradaki vâcipliğin şer'î mi yoksa bu ilmin ıstılahi bir kavramı mıdır meselesi, kırâat ve tecvîd ilmiyle ilgilenenler nezdinde tartışılmıştır. Tecvîtteki vâcipliği, ıstılahi bir kavram olarak kabul eden İbnü'l-Cezerî gibi âlimlerin yanı sıra Si'irdî gibi lügavî anlamda tecvîd kaidelerine bağlılığın gerekliliğini ifade etme anlamını kabul edenler de olmuştur. Nitekim eserini manzûm olarak yazdıktan

<sup>48</sup> Si'irdî, *Şerbu diyâi basıra*, 50.

<sup>49</sup> Si'irdî, *Şerbu diyâi basıra*, 52.

<sup>50</sup> Si'irdî, *Şerbu diyâi basıra*, 53.

<sup>51</sup> Husarî, *Abkâm-u kırâeti'l-Kur'âni'l-kerim*, 27.



sonra şerh eden Si'irdî, Kur'an'ı, tecvîd ilminin kaideleriyle okumanın gerekliliğini ilgili beyitte şöyle ifade eder:

تَجْوِيدُكَ الْقُرْآنَ أَمْرٌ وَحَبٌّ مَنْ لَمْ يُجَوِّدْهُ أَسَاءَ الْأَدَبَ

*Kur'an'ı tecvîdli okuman vâcib bir iştir.*

*Kim onu tecvîdle güzelleştirmezse okuma adabında yanlışlık yapmış olur.<sup>52</sup>*

Si'irdî'ye göre Kur'an'ı tecvîdli okumanın hükmüyle ilgili bu beyitte geçen "vâciptir" ifadesi, kuralların ihlal edilmesi halinde azap ve kınamayı gerektiren şer'i bir vâciplik değildir. Buradaki vâciplik, bu ilmin kendi terminolojisinde kaidelere bağlılığın gerekliliğini ifade eden bir kavramdır. Tecvîd kuralları, Kur'an tilâveti açısından teknik anlamda vücûbiyet ve zarûriyyât değil, tahsîniyyâttır. Dolayısıyla Kur'an'ı tilâvet ederken tecvîd kaidelerinin terk edilmesi halinde, Kur'an okuma adabına ve devam eden usule aykırılık anlamında vacibin terkidir.<sup>53</sup>

Kırâat ve tecvîd ilminde otorite kabul edilen İbnü'l-Cezerî, manzûm mukaddimesinde Kur'an'ı tecvîdli okumanın kesin bir farz olduğunu ve tecvîdsiz okumanın ise günah olduğunu ifade eder.<sup>54</sup> Ancak Si'irdî, Kur'an'ı tecvîdsiz okumaya dair İbnü'l-Cezerî'nin böyle şiddetli bir tavır takınmasının, tecvîdin anlam boyutuyla alakalı olduğunu dile getirmektedir. Yani kelimelerin lafzını ve manasını değiştirmeyi gerektirecek derece yapılan okuma hatalarıdır. Mesela; ilgili kelimedede olmayan yeni bir harfin varlığını meydana getirecek derecede medlerde yapılan aşırı uzatmalardır ki fethadan elif, kesradan ya, dammeden vav harfleri çıkmaktadır. Yine harfin harekesinin düşürülmesi, gereksiz yere idğâmın yapılması, med yapılması gereken yerde kasr edilmesi veya kasr edilmesi gereken yerde med yapılması halinde lafzın ve mananın değişmesine veya karışmasına sebebiyet verecek derecede tecvîd ihlalleri, okuyan açısından fîsk ve haramdır. Bu şekildeki bir Kur'an okuyuşunu dinleyen açısından da günahtır.<sup>55</sup>

Müellifin, yorumladığı ve lafzi açıdan bakıldığında ağır bir hüküm içerdiğini dediği İbnü'l-Cezerî'nin ifadesi, şöyledir:

الْأَحْذُ بِالتَّجْوِيدِ حَتَّمٌ لَزِمٌ مَنْ لَمْ يُجَوِّدِ الْقُرْآنَ آثَمٌ

<sup>52</sup> Si'irdî, *Şerhu diyâi basira*, 44.

<sup>53</sup> Si'irdî, *Şerhu diyâi basira*, 45.

<sup>54</sup> İbnü'l-Cezerî, *el-Mukaddime fîmâ yecibü 'ale'l-kâri' en ya'lemehû*, 3.

<sup>55</sup> Si'irdî, *Şerhu diyâi basira*, 46.



Tecvîdle Kur'ân okumak, kesin bir farzdır.

Kur'ân'ı tecvîdli okumayan kimse, günah işlemiştir.

İbnü'l-Cezerî'nin söz konusu manzûm mukaddimesini şerh eden âlimler, bu beyitten kastedilen mananın ne olduğuna dair iki gruba ayrıldıkları görülmektedir. İbnü'l-Cezerî'nin oğlu Ahmed b. Muhammed el-Cezerî (ö.835/1431) ve Muhammed b. Ali b. Yalûşe (ö.1314/1896) gibi şarihler, Si'irdî'nin aksine manzûm beytin lafzi manasını esas alarak yorumlamışlardır. Bunlara göre; beyitte ifade edilen vücûbiyet şer'î vâcipliktir. Vacibi işlemekte sevâp; terkinde ise azap vardır. Bu nedenle Kur'ân'ı tilâvet etmek isteyen kişinin tecvîd kaidelerine riayet ederek okuması, farz-ı aynıdır. Bu kaideleri terk ederek Kur'ân okumak ise haram olup kişiyi günahkâr eder. Çünkü Kur'ân, bu şekilde yani tecvîdli nazil olup okunmuştur.<sup>56</sup>

Ancak Si'irdî'nin de içinde bulunduğu ve birinci gruba göre daha esnek bir yorumu benimseyen Şeyhülislâm Zekerıyyâ el-Ensârî (ö.926/1519) ve Muhammed el-Kârî el-Herevî'ye (ö.1014/1605) göre ise buradaki vücûbiyet, şer'î olmayıp ıstilahîdir. Yani fukahânın nezdinde formüle edilen ve terki halinde cezayı gerektiren şer'î vâciplik değildir. O halde tecvîdsiz okuma, daha doğru olanı terk etmedir ve tilâvet adabına aykırı davranmadır. Kur'ân'daki kelimelerin yapısında, irabında ve dolayısıyla manasında değişikliğe sebebiyet verecek herhangi bir kural ihlali, elbette haramdır.<sup>57</sup>

### 3. Kur'ân Tilâvetinde Ses ve Makam

Kur'ân'ı tilâvet etme, denilince ilk akla gelen şüphesiz ses ve makam olmamalıdır. Çünkü *tilâvet* lafzı, kırae lafzından daha özel olup vahiy olarak indirilen kitaplara uymayı ifade eder. Tilâvet lafzının konu edildiği ayetlere bakıldığında okuma anlamında olmakla birlikte genellikle ayetlerin içerdiği mesaja tabi olmayla alakalı olduğu görülmektedir.<sup>58</sup> Dolayısıyla Si'irdî'ye

<sup>56</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed İbnu "İbnu'l-Cezerî", *el-Havâşî'l-müfhehime fi şerhi'l-Muqaddime* (Laleli, 60), vr. 18-19; Muhammed b. Ali b. Yusuf İbn Yalûşe, *el-Fevâidü'l-müfhehime fi şerhi mukaddimeti'l-cezeriyye*, thk. Fergalî Seyyid Arbâvî (Kahire: Mektebetü'l-âdâb, 2006), 55-56.

<sup>57</sup> Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerıyyâ el-Ensârî Zekerıyyâ el-Ensârî, *ed-Dekâ'îku'l-muhekeme fi şerhi'l-Muqaddime* (İskenderiye: Mektebetü'l-katri'l-Mısıriyye, ts.), 15; Muhammed el-Kârî, *el-Minehul-fikriyye bi-şerhi'l-Muqaddimeti'l-Cezeriyye*, 66,112-113.

<sup>58</sup> el-Bakara, 2/121; Hûd, 11/17; Şihâbuddin Ahmed Semîn el-Halebî, *Umdetu'l-huffâz*



göre dil, Kur'ân'ın harika lafızlarını terennüm ederken kalp ise ondaki derin manaların tefekkürüyle meşgul olmalıdır. Lafız ve manadan herhangi birinin eksik olması halinde ideal anlamda okumadan fayda ve sevâp elde edilemez veya fayda eksik kalır.<sup>59</sup>

Sî'irdî, Hz. Peygamber'in (sav.) "*Allah Teâlâ, bir Peygamber'in Kur'ân'ı teganniyle (sesi güzelleştirme) okuduğuna izin verdiği kadar hiçbir şeye izin vermemiştir.*"<sup>60</sup>, "*Kur'ân'ı seslerinizle süsleyiniz.*"<sup>61</sup> ve "*Kur'ân'ı teganniyle (sesi güzelleştirme) okumayan bizden değildir.*"<sup>62</sup> hadislerinden hareketle sesi Kur'ân'la güzelleştirmenin müstahab olduğunu söylemektedir. Ona göre bu hadislerden kastedilen mana, Kur'ân lafızlarıyla sesin güzelleştirilmesidir. Aksi halde Kur'ân lafızlarının ses ile güzelleştirilmesi olur ki bu, doğru değildir. Çünkü Allah'ın kadim sıfatından olan Kur'ân'ın bizatihi güzelleştirilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla güzelleştirme, Kur'ân'ın zatıyla değil; telaffuz ve tilâvetiyle alakalı bir durumdur. Netice itibariyle ses konusunda en doğru yöntem, sesin yumuşatılarak inceltilmesi ve sesin bazen yükseltip bazen de alçaltılmasıdır.<sup>63</sup>

Kur'ân ile sesin güzelleştirilmesi, rivayetle aktarılan tilâvetin sınırları aşılmadığı sürece istenilen ve güzel kabul edilen bir menduptur. Ancak Kur'ân okuma esnasında sesi güzelleştirme adına tilâvetin bilinen kaideleri konusunda aşırıya gidilerek herhangi bir harfin artırılması ve kaybolması haramdır.<sup>64</sup> Kur'ân tilâvetinde şer'an hedeflenen gaye, Kur'ân ayetleri üzerinde düşünmeye, onu anlamaya, huşu'a ve itaate sevk eden bir okumayla sesi güzelleştirmedir. Yoksa sonraki dönemlerde ortaya çıkan eğlence ve

*fi tefsiri eşrefi'l-elfâz*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 1/267-268.

<sup>59</sup> Sî'irdî, *Şerbu diyâi basira*, 67.

<sup>60</sup> Buhârî, *el-Câmi'uş-şâhih*, "Fedâilü'l-Kur'an", 19; Dârimî, *es-Sünen*, "Fedâilü'l-Kur'an", 34 (3533).

<sup>61</sup> Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebi Davud*, "Salât", 20 (1468); Dârimî, *es-Sünen*, "Fedâilü'l-Kur'an", 34 (3543).

<sup>62</sup> Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebi Davud*, "Fedâilü'l-Kur'an", 34 (3531); Dârimî, *es-Sünen*, "Fedâilü'l-Kur'an", 34 (3531).

<sup>63</sup> Sî'irdî, *Şerbu diyâi basira*, 67-68.

<sup>64</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *et-Tibyân fi Âdâbi hameleti'l-Kur'an* (Beirut: Daru'l-minhâc, 2011), 128; İbn Yâlûşe, *el-Fevâidü'l-müfhime fi şerhi mukaddimeti'l-cezeriyye*, 59.



müzikal notalarla ses vererek Kur'ân tilâvetini icra etmeye gelince elbette Kur'ân tilâveti bundan münezzehtir ve yücedir.<sup>65</sup>

Yine Si'irdî'ye göre Kur'ân tilâvetinde güzel sesle alakalı sahih rivayetlere binaen sesi güzel olan birinden Kur'ân tilâvet etmesini istemek ve o kişinin okuyuşunu dinlemek üzere cemaatin toplanması sünnettir. Bu ifadelerin devamında hadisten şu delili aktarır:<sup>66</sup> “*Bir topluluk Allah'ın evlerinden birinde toplanır, Allah'ın kitabını okur ve aralarında müzakere ederlerse, üzerlerine sekinet iner, onları rahmet kaplar ve melekler etraflarını kuşatır. Allah onları kendi nezdinde olanların içinde anar.*”<sup>67</sup> Bu konuyla alakalı İmam Nevevî, mealen şöyle bir bilgi aktarır: Seleften birçok kişi, güzel/hoş sesli kırâat ehlinden dinlemek için onlardan Kur'ân okumalarını istiyorlardı. Dolayısıyla selef-i sâlihînin, böyle bir uygulamanın mübahlığı konusunda ittifak etmişlerdir. Bu tarz bir tilâvet şekli aynı zamanda sünnettir.<sup>68</sup>

Bununla birlikte okunmasıyla ancak anlaşılabilen Kur'ân gibi bir metnin seslendirilmesinin de elbette bir takım kaideleri olmalıdır. Kur'ân'ı makamlarla okumanın hükmünü açıklamaya dair görüş serdeden kırâat âlimleri, genellikle aşağıda metni verilecek olan hadis çerçevesinde meseleyi tartışmaktadır. Manzûm kırâat ve tecvîd geleneği içinde söz konusu özgün eseriyle yer alan Si'irdî de aynı hadisi vererek konuyu işlemektedir:

“اقرأوا القرآن بلحون العرب وأصواتها وإياكم ولحون أهل الفسق والكتابين فإنه سبحانه قومٌ بعدى يرجحون القرآن ترجيح الغناء والنوح والرهبانية لا يتجاوز حناجرهم مفتونة قلوبهم وقلوب من يُعجبهم شأنهم/

Kur'ân'ı, Arapların lahn'ı ve sesiyle okuyun. Ehl-i fisk ve ehl-i kitabın (Yahudi ve Hristiyan) elhan'ı (harf fonetiği) ile okumaktan sakının! Benden sonra Kur'ân'ı şarkı, mâtem ve ruhbanların tercîc'iyle (sesi boğazda titreterek şarkı söyler gibi nağme yapmak) okuyacak bir kavim gelecektir.

<sup>65</sup> Ebü'l-Fidâ' İsmâil b. Şihâbiddin Ömer b. Kesîr İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur'âni'l-'azim* (Kahire: Mektebetü Evladü's-Şeyh li't-Türas, 2000), 1/90; Eymen Ruşdi Suveyd, *el-Beyan li hükmi kırâeti'l-Kur'âni'l-kerim bi'l-elhân* (Cidde: el-Cemaatü'l-Hayriyye li't-Tahfizi'l-Kur'âni'l-Kerim, 1991), 29-30.

<sup>66</sup> Si'irdî, *Şerhu diyâi basıra*, 68.

<sup>67</sup> Müslim, *el-Câmi'u's-şâhih*, “Zikr”, 2699 (6853); Ebü Dâvûd, *Sünenü Ebi Davud*, “Salât”, 14 (1455).

<sup>68</sup> Nevevî, *et-Tibyân fi Âdâbi hameleti'l-Kur'ân*, 130.



Okudukları Kur'ân, gırtlaklarından aşağıya inmez. Onların kalpleri ve onlardan hoşlananların kalpleri de fitne (meftun) içindedir.”<sup>69</sup>

Bu hadisi şerh eden Si'irdî'ye göre hadiste geçen “*Arapların labn'i*” ifadesiyle Kur'ân tilâvetinde makamdan kaynaklı herhangi bir harfin noksan veya ziyade edilmeksizin insanın fitri tabiatının gerektirdiği okuma biçimi kastedilmektedir. Yine hadiste yerilen “ehl-i fiskın okuması” ise harfi düşürecek veya manayı değiştirecek düzeyde teğanni ile okumaktır. Kur'ân'ın lafızlarına herhangi bir hâlel getirmeksizin velev ki hüzünlü bir eda ile de olsa güzel sesle okunmasında bir sakıncası olmadığını, aksine tecvîd kaidelerine riayet edilerek tilâvet edilen böyle bir okuyuşun sünnet olduğunu ifade etmektedir.<sup>70</sup>

Hadiste dile getirilen bu hususlar, bir Kur'ân tilâvetinde bulunması ve bulunmaması gereken vasıflardır. Si'irdî'nin bu hadis bağlamında makamlı okumayla ilgili yaptığı bu izahatlar, gerek İbnü'l-Cezerî'nin manzûm mukaddimesine yapılan şerhlerde gerekse diğer müstakil çalışmalarda ifade edilen açıklamalarla paralellik arz etmektedir. Nitekim ilgili kaynaklar incelendiğinde şu hususlar üzerinden meselenin açıklandığı görülmektedir:

*Arapların labn'i*: yapay, zorlama ve yapmacıktan uzak, insanoğlunun doğuştan sahip olduğu fitri sesle okumaktır. Kur'ân'ın vakarını yok eden ve sonradan oluşturulan nağmelerle harflerde herhangi bir fazlalığa ve noksanlığa sebebiyet veren seslerle okumamaktır. *Ehl-i fisk ve ehl-i kitabın elhan'i*: müzik ilminin kaidelerinden ve notalarından yararlanarak oluşturulan makamlarla Kur'ân okumaktır. Müzik ilminin verilerinden hareketle yapılan seslendirmelerle harfler üzerinde yapılan med ve ğunne gibi kaidelerin olması gereken miktarlarında aşırıya gidilmesidir. Bununla birlikte hadisteki emir, menduba yorumlanırken; nehiy ise harflerin telaffuzu korunması şartıyla mekruhluğa yorumlanmıştır. Aksi takdirde harflerin telaffuzunda veya kelimelerin manasında bir değişikliğin oluşması halinde haramdır. *Kur'ân, gırtlaklarından aşağıya inmez*: okudukları Kur'ân üzerinde düşünmeyenler

<sup>69</sup> Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmet Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, thk. Tarık b. İvedullah, Abdulmuhsin b. İbrahim (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995), 7/183, (no: 7223); Celaled-din Abdurrahman b. Ebi Bekr Suyûti, *Câmi'u'l-Ehâdis* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1994), 2/40, (no: 3722).

<sup>70</sup> Si'irdî, *Şerhu diyâi basîra*, 48.



ve onunla amel etmeyenlerdir. Esasında Kur'ân tilâvetinden amaç, lafızların indirildiği şekilde doğru okumak ve manaları üzerinde düşünerek amel etmektir.<sup>71</sup>

Kur'ân'ın, uydurma sesler ve müzik notalarıyla oluşturulan makamlarla okunmasını mekruh görenlerin aksine Si'irdî, yukarıda dile getirilen manaya ve lafza yönelik endişelerin dikkate alınması kaydıyla böyle bir okumanın caiz olduğu görüşündedir. Ayrıca tilâvetin icra edildiği makamların temelde yedi veya on iki olduğu bilgisini de aktarmaktadır.<sup>72</sup> Mısır'ın son dönem karilerinden Mahmut Halil el-Husarî (1917-1980) de kırâat âlimlerinin oluşturduğu tecvîd kaideleri ihlal edilmemek şartıyla müzik notalarıyla makamın icra edilmesinde bir sakıncanın olmadığı görüşündedir.<sup>73</sup>

İmam Kurtubî'ye (671/1273) göre buradaki tartışmanın odak noktası, Kur'ân tilâvetinde ayetlerin manasının anlaşılmayacak düzeyde sesin boğazda titretilerek harflerin aşırı şekilde uzatılmasıdır. Şayet durum, ifade edildiği gibi kelimelerin manası anlaşılmayacak derecede ses ve makam öne çıkarılarak okunursa âlimlerin ittifakıyla haramdır. İmam Kurtubî bu olumsuz duruma, yaşadığı dönemde devlet adamlarının huzurunda ve cenazelerde Kur'ân okuyarak karşılığında ücret ve hediyeler alan Mısır karilerini örnek vermektedir. Bu şekildeki okumayla Allah'ın kitabında bir çeşit değişikliğe onay vermelerinden dolayı çabaları beyhude ve amelleri de boşa gitmiştir.<sup>74</sup> Yine ona göre söz konusu karilerin, yabancı ses notalarıyla (el-luhûnu'l-a'cemiyye) makam yaparak icra ettikleri Kur'ân tilâveti, Hz. Peygamber'in (sav.) yukarıda metni verilen hadisinde yasakladığı okuma biçimidir.<sup>75</sup>

<sup>71</sup> İbnu "İbnu'l-Cezerî", *el-Havâşî'l-müfebbime fi şerhi'l-Muqaddime* (Laleli, 60), vr. 23; Zekeriyâ el-Ensârî, *ed-Değâ'îku'l-muškeme fi şerhi'l-Muqaddime*, 16-17; İbn Yâlûşe, *el-Fevâidü'l-müfbbime fi şerhi mukaddimeti'l-cezeriyye*, 58-59; Muhammed el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye bi-şerhi'l-Muqaddimeti'l-Cezeriyye*, 124; Husarî, *Abkâm-u kırâeti'l-Kur'âni'l-kerim*, 29.

<sup>72</sup> Si'irdî, *Şerhu diyâi basîra*, 68.

<sup>73</sup> Husarî, *Abkâm-u kırâeti'l-Kur'âni'l-kerim*, 30.

<sup>74</sup> Kurtübî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, 1/31; Zekeriyâ el-Ensârî, *ed-Değâ'îku'l-muškeme fi şerhi'l-Muqaddime*, 17-17.

<sup>75</sup> Kurtübî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, 1/32.





#### 4. Tilâvetin Manevi Sevâp Boyutu

Allah Teâlâ'nın bizlere bahşettiği en önemli nimetlerden biri, şüphesiz ömür içinde geçen zamandır. O halde bu önemli nimet, gelişigüzel, faydasız ve amaçsız olarak kullanılamaz. Öncelikle her Müslümanın, ilahi mesaj olarak gönderilen Kur'ân'ı Kerim'i öğrenmesi ve Allah'ın ondaki muradını anlamaya çalışması gerekir. Anladığı bu ilahi buyrukları da hayatına aktararak yaşaması gerekir. Aksi halde okuduğunu anlamayan kişinin, anlamadığı şeyle de amel etmesi zorlaşacaktır.<sup>76</sup> Basra kadılarından İyâs b. Muâviye (ö.122/740), tefsirini bilmeden Kur'ân'ı okuyanların örneği, geceleyin krallarından kendilerine bir mektup gelen ve onu okumak için de lambaları bulunmayan kimse gibidir. Mektupta ne olduğunu bilemediklerinden dolayı içlerine bir korku girer. Kur'ân'ın anlamını bilenler ise, gece karanlığında lambaları bulunup mektupta neler olduğunu okuyabilen kimseye benzer.<sup>77</sup> Bu nedenle Kur'ân'ı öğrenme, ezberleme, anlama ve amel etme konusundaki payımızı olabildiğince artırmalıyız. Çünkü Kur'ân'ı okuyup onunla amel edene yönelik farklı vesilerle Hz. Peygamber'in (sav.) verdiği birçok müjde vardır. Öyle ki uhud şehitleri defnedilirken kabir sıkıntısından dolayı iki veya üç kişinin bir kabre konulması gerekiyordu. Bunun üzerine Hz. Peygamber (sav.), Kur'ân'dan daha çok ezberi olma bakımından hangisi daha ileride ise onu öne geçirin, dedi.<sup>78</sup>

Sî'irdî'ye göre gönüllerin, tilâvetiyle kötülüklerden arınarak aydınlandığı ve inşirah bulduğu Kur'ân'ın öğrenimi ve öğretimi farz-ı kifâyedir. Çünkü Kur'ân'ın sahip olduğu tevatür vasfının sayısal olarak kesintiye uğramaması ve Kur'ân'a her hangi bir tağyir ve tahrifin ilişmemesi için Kur'ân eğitim ve öğretiminin devamlılığı, bütün Müslümanların sorumluluğundadır. Bu nedenle Kur'ân'ı tebdil, tağyir ve sapmadan menedecek bir hafızın her bir kısa mesafede olması gerekir. Kur'ân'la alakalı olan bu durum, şer'î hükümleri icra edecek bir müftünün/kadı'nın her kısa mesafede bulunma zorunluluğu gibidir. Müslümanların imamının/halifesinin ve vekillerinin bunu ilgililere emretmesi gerekir. Aksi halde hem toplumun lideri konumunda olan halife

<sup>76</sup> Kurtûbî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, 1/38.

<sup>77</sup> Kurtûbî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, 1/47.

<sup>78</sup> Buhârî, *el-Câmi'uş-şahîh*, "Kitabül-Cenâiz", 72.



hem de toplumun kendisi, farz-ı kifâyeyi ihmal etmekten dolayı günaha girer. Bu ihtiyaca binaen *Kur'an'ın ezberlenmesi, nafîle namazdan daha faziletlidir* sonucuna varılmıştır.<sup>79</sup> Kur'an eğitim ve öğretiminin önemini vurgulayan şu hadisteki müjde de dikkat çekicidir: “*Sizin en hayırlınız, Kur'an'ı öğrenen ve öğretenidir.*”<sup>80</sup>

Hayatın çeşitli meşguliyetleri arasında devamlı olarak Kur'an tilâvetiyle vakit nimetini bereketlendirmek gerekir. Bu okumanın neticesinde kişi, Kur'an'da Allah'ın itaat edenlere olan vaadi ve isyan edenlere olan tehdidi ile dünyada helak olanların ve kurtulanların akıbetleri üzerine düşünme ve ibret alma imkânı bulur.<sup>81</sup> Nitekim Si'irdî, Kur'an tilâveti ile ayetlerin nazmı ve muhtevası üzerinde düşünme ve ibret alma amacını şu ayetleri vererek anlatmaktadır. “أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ/Kur'an üzerinde gereği gibi düşünmezler mi?”<sup>82</sup> “كَتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ/(Resûlüm!) Sana bu mübarek Kitab'ı, ayetlerini düşünsünler ve akli olanlar öğüt alsınlar diye indirdik.”<sup>83</sup> Allah'ın kitabını gereği gibi tilâvet etmek, ayetlerin içerdiği manalar üzerinde düşünerek okumak, hidayeti haricinde bir yola tabi olmamak ve hükümleriyle amel etmek demektir.<sup>84</sup>

Kur'an'ı tilâvet ederek manaları üzerinde düşünme, emirlerine tabi olma, yasaklarından sakınma, içerdiği kıssa ve olaylardan da ibret alma gibi faaliyetlerle zamanı verimli kullanarak değerlendirmek, en faziletli vakit olarak kabul edilir. Bunun yanı sıra Si'irdî'ye göre Kur'an'dan istifade etmenin en fazla olduğu vakit, gece vakti veya gecenin ikinci yarısıdır. Gündüzle kıyaslandığında ise sabah namazı sonrasında yapılan tilâvettir. Çünkü bu zaman dilimlerinde insan kalbi, gösteriş, riya ve dünya meşguliyetlerinden uzaklaşarak Kur'an'ın manalarına daha fazla odaklanabilmektedir.<sup>85</sup>

Molla Halil es-Si'irdî, gerek manzûm olarak irad ettiği beyitlerinde gerekse bunları şerh ederken aktardığı rivayetlerde Kur'an tilâvetinin fazileti, sevâbı ve manevi kazanımlarını anlatmaktadır. Mesela; *Allah ile konuşmak*

<sup>79</sup> Si'irdî, *Şerhu diyâi basîra*, 78.

<sup>80</sup> Buhârî, *el-Câmi'uş-şâhîh*, “Fedâilü'l-Kur'an”, 21; Dârimî, *es-Sünen*, “Fedâilü'l-Kur'an”, 2.

<sup>81</sup> Si'irdî, *Şerhu diyâi basîra*, 69-70.

<sup>82</sup> en-Nisâ, 4/82.

<sup>83</sup> Sâd, 38/29.

<sup>84</sup> Kurtûbî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, 1/6.

<sup>85</sup> Si'irdî, *Şerhu diyâi basîra*, 85-86.



*isteyen kişi Kur'an okusun*, anlamında aktarılan rivayete işaret ederek 41. beytinde bu manayı şöyle terennüm eder:

كُرْآنُكَ هَذَا الْفَضْلُ مِنْ دَوْقِهِ تَنْطِقُ مَعَ مَوْلَاكَ فِي نَطْقِهِ  
*Kur'an'ı okumanın zevkından oluşan fazilet sana yeterlidir.*

(Çünkü) *Kur'an'ı okumakla sahibinle konuşuyorsun.*<sup>86</sup>

Duaların ve zikirlerin manası herhangi bir açıdan da olsa bilinmediği takdirde sevâp açısından fayda sağlamayacağını ifade eden Si'irdî'ye göre Kur'an, bunun istisnasıdır. Allah'ın keliması gibi yüce bir konuma sahip olduğundan ve sözlerindeki mu'cizevî dizilişinden dolayı sadece okunmasıyla da ibadet olan bir kitaptır. Başka hiçbir metinde bulunmayan bu özelliğine binaen manası hiç bilinmezse bile onu tilâvet eden kişi, sevâp kazanır.<sup>87</sup>

Kur'an'ı tilâvet eden kişinin elde edeceği sevâbın keyfiyetini, diğer bütün ibadetlerde olduğu gibi okuyanın niyeti, ihlası, huşu'u ve manevi donanımının belirleyici olacağını ifade etmektedir. Bu anlamda ilgili beytinde bu durumu özlü olarak şöyle ifade eder:

عَشْرَ كَرَامَاتٍ وَقَدْ تَكْتُرُ مِنْ كُلِّ حَرْفٍ مِنْهُ قَدْ تُوجَرُ

*Kur'an'dan her bir harf için ecir verilir*

*On ecir/sevâp belki daha çok.*

Si'irdî, devamında Hz. Peygamber'den (sav.) rivayet edilen ve bu beytin ilham alındığı meşhur hadisi aktarır. Buna göre Hz. Peygamber şöyle demiştir: "Allah'ın kitabından bir harf okuyana bir hasene/sevâp vardır. Her hasene on misliyle katlanır. Ben, *الم* bir harftir demiyorum. Aksine elif, bir harftir; lâm, bir harftir; mîm, bir harftir."<sup>88</sup> Yani *الم* okunduğunda tek başına otuz ecir eder. Ancak bu ecir kişinin niyetine ve samimiyetine göre artabilir.<sup>89</sup> Kur'an tilâvetinin fazileti konusunda Müslüman bireyin, esasında şunun şuurunda olması gerekir. Her şeyden önce Kur'an, ne zatı ne de sıfatları itibarıyla dengi ve benzeri bulunmayan, tüm varlık âleminin tek sahibi Rabbü'l-âlemin olan Allah'ın kelimasıdır.<sup>90</sup> Dolayısıyla böyle bir

<sup>86</sup> Si'irdî, *Şerhu diyâi basîra*, 71.

<sup>87</sup> Si'irdî, *Şerhu diyâi basîra*, 86.

<sup>88</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşşâr Avvâd Mârûf (Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), "Fedâilü'l-Kur'an", 16 (2910); Dârimî, *es-Sünen*, "Fedâilü'l-Kur'an", 1 (3351).

<sup>89</sup> Si'irdî, *Şerhu diyâi basîra*, 72.

<sup>90</sup> Kurtûbî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, 1/9.



varlığın kelamını tilâvet ederek o konuşmanın içine dâhil olmaktan daha zevkli ve ecir bakımından daha faziletli bir şey olabilir mi?

Müslümanın Kur'an'la olan beraberliğinin boyutunu, samimi bir dostla olan beraberliğe benzeterek anlatan Si'irdi'ye göre Kur'an, kendisiyle oturulup konuşulan en hayırlı bir arkadaştır. Hiçbir kitapta bulunmayan ender esrarengiz bilgileri içinde barındıran Kur'an, ne kadar tekrar edilirse edilsin beraberliğinden ve konuşmasından bıkkınlık duyulmayan bir dosttur. Diğer konuşmaların aksine O, tekrarlandıkça okuyan ve dinleyen üzerinde oluşturduğu manevi lezzeti ve coşkusu artarak devam eder. Kur'an okuyan kişi, tilâvetine devam ettiği sürece kendisinde oluşan mutluluk, sevinç ve manevi hazzın yanı sıra ahirette Allah Teâlâ'nın yakınlığına ve ikramına nail olur.<sup>91</sup> Netice itibarıyla Kur'an'ı Kerim'i okuyup onunla amel eden kişiler ve toplumlar, hem dünyada hem de ahirette kazançlı çıkar. Nitekim Hz. Peygamber (sav.), bu manayı daha genel bir ifadeyle şöyle buyurur: “إِنَّ اللَّهَ يَرْفَعُ *Allah, bazı toplumları bu kitap sayesinde yükselterek aziz kılar. Ona aykırı davranan diğer bazı toplumları da alçaltır.*”<sup>92</sup>

Kur'an, kendisini okuyan ve onunla amel eden kişi için Allah'tan şefaate etme<sup>93</sup> iznini ister ve ona dilediği şekilde şefaate etme izni verilir. Ayrıca okuduğu Kur'an'la amel kişinin anne-babasının başlarına nurdan öyle bir taç giydirilir ki o tacın parlaklığıyla doğu ve batı aydınlanır, yani güneş gibi dünyayı aydınlatır.<sup>94</sup> Nitekim Si'irdi, hadisten mülhem olarak söylediği bu mananın geçtiği hadisi şu şekilde verir: “مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ، وَعَمَلَ بِمَا فِيهِ أَلْبَسَ وَالِدَهُ يَوْمَ: *Her kim Kur'an okur ve içindeki mesajlarıyla amel ederse kıyamet gününde anne ve babasına bir taç giydirilir. O tacın aydınlığı, - şayet güneş, evlerinize konulsa-güneşin aydınlığından daha güzeldir. Artık onunla amel eden hakkında varın siz düşünün!*”<sup>95</sup> Onun vesilesiyle anne ve babasına böyle ikramlar ediliyorsa

<sup>91</sup> Si'irdi, *Şerhu diyâi basıra*, 76-77.

<sup>92</sup> Müslim, *el-Câmi'u's-şâhîh*, “Salât”, 817 (1897); Dârimî, *es-Sünen*, “Fedâilü'l-Kur'an”, 9 (3408).

<sup>93</sup> Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, “Fedâilü'l-Kur'an”, 18 (2915); Dârimî, *es-Sünen*, “Fedâilü'l-Kur'an”, 1 (3355, 3368).

<sup>94</sup> Si'irdi, *Şerbu diyâi basıra*, 88.

<sup>95</sup> Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebi Davud*, “Salât”, 14 (1455).



Kur'ân okuyan ve onun gerekliliklerini yerine getirerek amel eden kişinin mükâfatı, elbette bu durumda kıyas edilmeyecek kadar hesapsızdır.<sup>96</sup>

Bütün bu müjdelerden dolayı olsa gerek Hz. Peygamber (sav.), şöyle buyurur: “*Sadece iki kişiye gıpta edilir: Biri; Allâh ona Kur'ân öğretmiş, o da gece gündüz demeden Kur'ân'ı okur. Komşusu onu işitir ve şöyle der: keşke filana verilen Kur'ân gibi bana da verilydi de onun yaptığı gibi ben de yapsaydım. İkincisi; Allâh Teâlâ'nın kendisine mal verdiği ve malını da Hakk yolunda sarf ettiği kimsedir. Bu durumu bilen bir kişi der ki: keşke filana verilen mal gibi bana da verilydi de onun yaptığı gibi ben de yapsaydım.*”<sup>97</sup>

Allah Teâlâ'nın ahirette Kur'ân okuyan ve onunla amel eden kişiye vereceği karşılık, nerdeyse hesabı yapılamayacak boyuttadır. Ancak ahirette verilecek olan büyük mükâfatın, dünyada maddi hesaplarla heba edilmesi gerekir. Bu nedenle Si'irdî, Kur'ân tilâvetinin çarşı-pazarda ve mes-cid kapılarında geçim kapısına dönüştürülmemesi gerektiğini ve özellikle dünya menfaatini elde etmek için zalim kişinin huzurunda Kur'ân okuyana lanet edileceğini ifade eder. Çünkü Kur'ân'ı tilâvet eden kişi, okunan ayetlerini karşılığını sadece Allah'tan istemeli ve başka şeylere de tenezzül etmemelidir.<sup>98</sup>

### **Sonuç**

Allah Teâlâ'nın keliması olan Kur'ân gibi bir kitabı okurken elbette birtakım usul ve esaslara dikkat edilmesi gerekir. Kur'ân tilâvetine dair aktarılan bilgilerin çoğu, rivayet kaynaklı veya Kur'ân'a hürmeten âdâb babından olduğundan buna yönelik ifade edilenler, Molla Halîl es-Si'irdî dâhil olmak üzere âlimlerin ortak görüşüdür denilebilir. Her şeyden önce kişi, Allah'ın kelimasını okuyacağını düşünerek maddi ve manevi bir hazırlığın içine girmelidir.

Kur'ân, Hz. Peygamber'e tecvîdli olarak nazil olduğunu ifade eden İbnu'l-Cezerî ve diğer bazı âlimlere göre Kur'ân'ı okumak isteyen herkesin tecvîdli olarak tilâvet etmesi zorunludur. Aksi takdirde kişi, tecvîd kaide-

<sup>96</sup> Si'irdî, *Şerbu diyâi basıra*, 88.

<sup>97</sup> Buhârî, *el-Câmi'uş-şâhîh*, “Fedâilü'l-Kur'ân”, 20.

<sup>98</sup> Si'irdî, *Şerbu diyâi basıra*, 92.



lerine riayet etmeden okursa günaha girer. Si'irdî'nin de içinde bulunduğu diğer bazı âlimlere göre ise tecvîdli okumak vâcip değil, âdâbtandır. Kur'ân tilâvetinde manayı değiştirecek düzeyde tecvîd ihlali olursa kişi günaha girer. Diğer taraftan mananın anlaşılmasına engel olacak derecede makam yapılması da caiz değildir. Ancak müellife göre kelimelerin manasında ve lafzında herhangi bir değişikliğe sebebiyet vermemesi şartıyla notalarla yapılacak makamların icrasında bir sakınca yoktur. Kur'an'ı okuyup onunla amel eden kişinin Allah indinde nail olacağı çeşitli nimetlerin varlığı muhakkaktır. Bu nedenle özellikle tilâvetin manevi sevâb boyutu ihmal edilmemeli ve uhrevi sevâba zarar verecek her türlü tavrından sakınılmalıdır.

Kırâat ve tecvîd ilmine dair Anadolu'da telif edilmiş bu önemli eserin ancak üçte biri şüana kadar tahkik edilmiştir. Bu makale vesilesiyle birkaç öneride bulunmakta yarar vardır. Kırâat ve tecvîd literatüründe imtiyazlı bir konuma sahip olan bu eserin, öncelikle tamamının tahkiki yapılarak basılması ve ardından telif edildiği eğitim kurumları olan medreselerin zorunlu ders müfredatına alınarak okutulması büyük önem arz etmektedir. Böylelikle medreselerde uzun yıllar kısmen ihmal edilen Kırâat ve tecvîd ilminin bu eserle medrese müfredatına alınması, geç de olsa bu anlamda medreselerin piri sayılan Molla Halil es-Si'irdî'ye karşı bir kadirşinaslık ve vefa olacaktır.

### **Kaynakça**

- Ağbal, Davut. "Kur'ân'ın Üç Aşamalı İndirilişi". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (22 Haziran 2018), 73-100. <https://doi.org/10.18498/amauihd.367060>
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhih*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 2002.
- Çağmar, M. Edip. "Molla Halil el-İs'irdî'nin 'Risâletun fi İlmi't-Tecvîd' Adlı Eseri". *Şarkiyat* 2 (01 Kasım 2009), 153-161.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân ed-Dârimî. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. Riyad: Dâru'l-Mugnî, 2000.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebi Davud*. Riyad: Daru's-selam, 1999.
- Gökçe, Cüneyt. "Molla Halil Es-Si'irdî, Hayatı, Eserleri ve Tekfir Problemine



- Bakış (Nehcü'l-Enam Adlı Eseriyle Sınırlı). *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/34 (01 Aralık 2015), 76-96.
- Husarî, Mahmud Halil. *Ahkâm-u kirâeti'l-Kur'âni'l-kerim*. thk. Muhammed Talha Bilal. Beyrut: Dâru Besâiri'l-İslâmiyye, 1999.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr. *Tefsîrül-Kur'âni'l-'azîm*. 15 Cilt. Kahire: Mektebetü Evladü's-Şeyh li't-Turas, 2000.
- İbn Yâlûşe, Muhammed b. Ali b. Yusuf. *el-Fevâidül-müf'hime fi şerhi mukaddimeti'l-cezeriyye*. thk. Fergalî Seyyid Arbâvî. Kahire: Mektebetü'l-âdâb, 2006.
- İbnu "İbnu'l-Cezerî", Ebü Bekir Ahmed b. Muhammed. *el-Havâşî'l-müf'ebbime fi şerhi'l-Muqaddime*. Laleli, 60.
- İbnu'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed. *el-Mukaddime fimâ yecibü 'ale'l-kâri'i en ya'lemehü*. thk. Eymen Ruşdi Suveyd. Suudi Arabistan: Daru Nuru'l-Mektebat, 2006.
- Kurtûbî, Muhammed b. Aḥmed. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*. thk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuḥsin et-Turkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2006.
- Muhammed el-Kâri, Molla Ali. *el-Mineḥu'l-fikriyye bi-şerhi'l-Muqaddimeti'l-Cezeriyye*. Dimeşk: Daru'l-gavsânî li'd-dirasati'l-Kur'âniyye, 2012.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâhiḥ*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 1 Cilt. Riyad: Daru's-selam, 2000.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî. *et-Tibyân fi Âdâbi hameleti'l-Kur'an*. Beyrut: Daru'l-minhâc, 2011.
- Öncü, Mustafa. "Di İcâzetande Seydayê Mela Xelilê Sêrtî". *Molla Halil es-Siirdî'nin Hayatı Eserleri ve İlmi Kişiliği*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2019.
- Öncü, Mustafa. *Molla Halil es-Siirdî'nin "Basiretu'l-Kulub" Adlı Tefsirinin Arap Dili ve Belagatı Açısından Tahlili*. ed. Halil Akçay. Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2019.
- Özcan-Sevgili, Abdullah Özcan-M. Macit Sevgili. "Molla Halil es-Si'irdî'nin Biyografisi". *Molla Halil es-Siirdî'nin Hayatı Eserleri ve İlmi Kişiliği*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Özgel, İshak. "Kur'an'ın Üç Aşamalı Nüzûlü Anlayışının Lugavî Temelleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Arayışlar - İnsan Bilimleri Araştırmaları* 3/5-6 (2001), 89-114.
- Pakış, Ömer. "Mollâ Halil es-Si'irdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/250-251. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.



- Semîn el-Halebî, Şihâbuddin Ahmed. *Umdetu'l-huffâz fi tefsiri eşrefi'l-elfâz*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Si'irdî, Molla Halîl b. Molla Hüseyin b. Molla Halid. *Basiretu'l-kulûb fi kelâmi allami'l-guyûb*. thk. Molla Molla Sıbgatullah Sevgili (ez-Zokaydî). İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2011.
- Si'irdî, Molla Halîl b. Molla Hüseyin b. Molla Halid. *Şerhu diyâi basıratı kalbi'l-arûf fi't-tecvîd ve'r-resm ve fersî'l-hurûf*. Abdülhalik Abdülkerim, Bingöl: Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans, 2020.
- Suveyd, Eymen Ruşdi. *el-Beyan li hükmi kırâeti'l-Kur'âni'l-kerîm bi'l-elbân*. Cidde: el-Cemaatü'l-Hayriyye li't-Tahfizi'l-Kur'âni'l-Kerim, 1991.
- Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr. *Câmi'ul-Ehâdis*. 21 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1994.
- Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr. *el-Câmius-Sagîr min Ehâdisi'l Beşiri'n-Nezir*. Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, 2004.
- Şan, Lokman. *Molla Halil Siirdi'nin Kırâatlere Yaklaşımı*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2020.
- Şirbînî, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni elfâzi'l-Minhâc*. thk. Muhammed Halil Aytânî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2010.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmet. *el-Mu'cemu'l-Evsat*. thk. Tarık b. İvedullah, Abdulmuhsin b. İbrahim. 9 Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşşâr Avvâd Mârûf. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Zekerıyyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerıyyâ el-Ensârî. *ed-Deķâ'ıķu'l-muħkeme fi şerħi'l-Muħaddime*. İskenderiye: Mektebetü'l-katri'l-Mısıriyye, ts.





Zorunlu Uzaktan Eğitim:  
Covid-19 Pandemisi Sürecinde İlahiyat Öğrencilerinin Uzaktan Eğitime  
Yönelik Görüşleri

Compulsory Distance Education: The Opinions of Theology Faculty Students  
Intended for on Distance Education in the (Covid-19) Process

İlyas ERPAY

Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Ana Bilim Dalı, Siirt/Türkiye  
Assist. Prof., Siirt University, Faculty of Theology, Department of Religion Education, Siirt/Turkey  
ilyaserpay@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0003-2350-6998

DOI: 10.47425/marifetname.935536

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü | Article Type:** Araştırma Makalesi | Research Article

**Geliş Tarihi | Received:** 10 Mayıs /May 2021

**Kabul Tarihi | Accepted:** 06 Haziran /June 2021

**Yayın Tarihi | Published:** 30 Haziran /June 2021

**Atf | Cite as**

Erpay, İlyas. "Zorunlu Uzaktan Eğitim: Covid-19 Pandemisi Sürecinde İlahiyat Öğrencilerinin Uzaktan Eğitime Yönelik Görüşleri" [Compulsory Distance Education: The Opinions of Theology Faculty Students Intended for on Distance Education in the (Covid-19) Process]".

Marifetname. 8/1 (Haziran/2021), s. 169-204.

**İntihal | Plagiarism**

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

**Copyright ©**

Published by Siirt University Faculty of Divinity. Siirt/Turkey.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/marifetname>

mail: [sifdergisi@gmail.com](mailto:sifdergisi@gmail.com)



## Zorunlu Uzaktan Eğitim: Covid-19 Pandemisi Sürecinde İlahiyat Öğrencilerinin Uzaktan Eğitime Yönelik Görüşleri

**Öz:** Covid-19 süreci, eğitim başta olmak üzere sağlık, kültür, sanat, ekonomi, turizm vb. alanlarda toplumun bütün kesimlerini olumsuz yönde etkilemiştir. Eğitimde, geleneksel eğitim dışına çıkılması büyük sıkıntıları beraberinde getirmiştir. Salgın nedeniyle yüz yüze eğitimin yapılamadığı bu dönemde uzaktan eğitim, çare olarak görülmüştür. Ancak uzaktan eğitim, geleneksel eğitim sürecinde var olan sorunları çözemediği gibi, kendi içinde yeni sorunlar üretmiştir. Eğitimin genelinde yaşanan bu durum ilahiyat fakülteleri açısından da benzerlik göstermektedir. Şu anki uzaktan eğitimdeki problemleri somut olarak saptamak ve çözüm üretebilmek, uzaktan eğitime maruz kalan katılımcıların görüşlerini dikkate almakla mümkündür. Bu ek- sende ele alınan bu çalışma, ilahiyat öğrencilerinin uzaktan eğitim süreci ile ilgili görüşlerini ortaya koymayı amaçlamıştır. Öğrencilerin uzaktan eğitime yönelik görüşlerinden elde edilen bulgular, frekans tabloları üzerinden değerlendirilmiştir. Araştırmanın sonucunda ilahiyat öğrencileri tarafından uzaktan eğitim döneminin genel anlamda kayıp bir eğitim dönemi olarak görüldüğü, alternatif bir çözüm olan uzaktan eğitimin yüz yüze eğitim kadar etkili olmadığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla ilahiyat fakülteleri için uzaktan eğitimin uygun ve yararlı bir eğitim sistemi olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Bu sebeple Covid-19 sürecinde eğitimin temelini teşkil eden uzaktan eğitimin, katılımcıların görüşleri doğrultusunda iyileştirilmesi, eğitimin paydaşları açısından yarar sağlayacaktır. Bu çalışmadan elde edilen bulguların, ilahiyat fakültelerindeki uzaktan eğitimin kalitesini arttırmaya ve eğitim politikalarını şekillendirmeye yönelik geliştirilecek olan eylem planlarına katkı sunması beklenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Uzaktan Eğitim, İlahiyat Öğrencileri, Görüş, Covid-19

## Compulsory Distance Education: The Opinions of Theology Faculty Students Intended for on Distance Education in the (Covid-19)

### Process

**Abstract:** Covid-19 process has negatively affected all segments of the society in areas such as, especially in education, health, culture, arts, economy, tourism. In education leaving traditional education has brought with great difficulties. Distance education has been seen as a remedy because of face-to-face training could not be done due to the epidemic in this period. However, distance education could not solve the problems that existed in the tra-



ditional education process and produced new problems in itself. This situation in general education shows likeness in terms of also theology faculties. To determine the current problems in current distance education and to produce solutions however, it is possible by take account of the views of to the participants who are exposed to distance education. This study, which was handled in this direction, aimed to reveal the views of theology students about the distance education process. Findings, which obtained from students' views on distance education were evaluated on frequency tables. As a result of the research, it was determined that the distance education period is generally seen as a lost education period by theology students and distance education, which is an alternative solution, is not as effective as face-to-face education. Therefore, it has been concluded that theology faculties are not suitable and useful education systems for distance education. For this reason, improving the distance education which is seen the basis of education in the Covid-19 process, in line with the opinions of the participants, will benefit the stakeholders of the education. The findings obtained from this study are expected to contribute to the action plans to be developed to increase the quality of distance education and to shape education policies in theology faculties.

**Keywords:** Religious Education, Distance Learning, Students of Theology, Opinion, Covid-19

### *Giriş*

Örgün eğitim içerisindeki geleneksel yöntem olan yüz yüze ve sınıf içi eğitimin sınırlılıklarını ortadan kaldıracak yeni yöntem arayışları ile birlikte teknolojinin getirmiş olduğu fırsatlar, eğitimde alternatif uygulamalar olarak yeni bir dönemi başlatmıştır. Ancak uzaktan eğitim adı verilen bu yeni uygulama, Covid-19 salgını ile mecburiyetten kaynaklı eğitimin bütün kademelerinde ve asıl unsuru haline gelmiştir.

Uzaktan eğitimin amacı, bilişim teknolojileri ve diğer programlar ile yakın işbirliği içerisinde öğrencilerin eğitim ihtiyacını giderecek uzaktan eğitim faaliyetlerini tasarlamak, yürütmek ve bu konuda araştırma ve geliştirme faaliyetlerinde bulunarak uzaktan eğitim faaliyetlerini sürekli iyileştirmek olarak belirlenebilir.<sup>1</sup> Uzaktan eğitim, bilgi ve internet tekno-

<sup>1</sup> Mehmet Dağ, "İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programlarında Kur' an Dersi-



lojilerini eğitim ortamlarına getirmiş ve geleneksel eğitime alternatif olarak geliştirilmiştir.<sup>2</sup>

Uzaktan eğitim ile ilgili çeşitli tanımların yapıldığı görülmektedir. Dağ'ın tanımlamasına göre uzaktan eğitim, eğitim unsurlarından öğrenen ile öğretmenin farklı mekanlarda bulunduğu, eğitimin senkron ya da asenkron olarak uzaktan gerçekleştiği bir eğitim olarak ifade edilebilir.<sup>3</sup> Başka bir ifadeyle uzaktan eğitim, birbirlerinden farklı mekânlarda bulunan eğitmen ile öğrencilerin bazı teknolojiler kullanılarak bir araya getirilmesi, kendine özgü ders tasarımları ve yöntemlerinin planlı olarak uygulandığı kurumsal ve yönetsel bir düzenlemedir. Demir, uzaktan eğitimi, eğitim faaliyetinin uzaktaki öğrencilere uydu vasıtasıyla video, ses, grafik, bilgisayar, çoklu ortam teknolojisi gibi araçların ulaştırılması olarak tanımlar.<sup>4</sup> İşman, ise uzaktan eğitimi, öğretmen ve öğrencinin aynı mekanda bulunmak zorunda olmadığı, eğitim-öğretim faaliyetlerinin posta yoluyla ve bilgi işlem teknolojileri vasıtasıyla yürütülen bir eğitim modeli olarak görür.<sup>5</sup> Kaymakcan vd.ne göre uzaktan eğitim, yakın öğrenme ve öğretme yaşantılarından farklı olarak iletişimin elektronik, mekanik veya diğer araçlarla sağlanması ile yürütülen eğitim metotları olarak tanımlanır.<sup>6</sup> Uzaktan eğitim için yapılan bu tanımlamalara baktığımızda farklı açıların ön plana çıkarıldığını görmekteyiz. Bütün bu tanımları içine alan Uşun'un uzaktan eğitim tanımıdır.<sup>7</sup> Uşun'a göre uzaktan eğitim "Kaynak ile alıcılarının öğrenme-öğretme süreçlerinin büyük bir bölümünde birbirinden ayrı ortamlarda bulunduğu, alıcılarına 'bireysellik', 'esneklik' ve 'bağımsızlık' imkânı tanıyan,

Müfredat , Materyal Hazırlama ve Karşılaşılan Sorunlar", *Ekev Akademi Dergisi*, 55 (2013): 39.

2 Neslihan Karakuş v.dğr., "Türkçe Öğretmeni Adaylarının Uzaktan Eğitime Yönelik Görüşleri", *Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 2020, 222.

3 Ahmet Kaçan - İsmail Gelen, "Türkiye'deki Uzaktan Eğitim Programlarına Bir bakış", *Uluslararası Eğitim Bilim ve Teknoloji Dergisi* 6/1 (2020): 3.

4 Ekrem Demir, "Uzaktan Eğitime Genel Bir Bakış", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 39 (2014): 203.

5 Aytekin İşman, *Uzaktan Eğitim* (Ankara: Pegem Akademi, 2011), 1.

6 Recep Kaymakcan v.dğr., "İlahiyat Lisans Tamamlama Programının Verimliliği Üzerine Bir Araştırma", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/26 (2014): 44.

7 Altaş, "Türkiye'de Dinî Yükseköğretim Alanında Uzaktan Eğitimle İlgili Algı Sorunları ve İLİTAM Uygulamaları", 12.



öğrenme-öğretme süreçlerinde yazılı ve basılı materyaller, işitsel, görsel-ışitsel teknolojiler ve yüz yüze eğitim gibi materyallerin kullanıldığı, kaynak ile alıcılar arasındaki iletişim ve etkileşimin televizyona ve bilgisayara dayalı etkileşimli/tümleşik teknolojilerle sağlandığı planlı ve sistematik bir eğitim teknolojisi uygulamasıdır.”<sup>8</sup> Yapılan uzaktan eğitim tanımlarının ortak yönleri, farklı mekânlarda bulunan öğretmen, öğrenci, eğitim materyalleri gibi eğitim unsurlarının bir araya getirilmesinde çeşitli teknolojik araçların kullanılması, planlı ve kurumsal olması olarak karşımıza çıkmaktadır.

### **1. Tarihsel Süreç İçerisinde Uzaktan Eğitim**

Tarihsel süreç içerisinde uzaktan eğitimin ilk olarak ortaya çıkışı mektuplar aracılığıyla 1700’lü yıllara kadar eskiye dayanmaktadır. Uzaktan eğitimin başlangıcı olarak 20 Mart 1728 yılında İsveç’te Boston Gazetesi’nde “Steno Dersleri” verileceği ilanını göstermek mümkündür. 1833 yılında mektupların kullanılması yoluyla açıkça eğitimin yapılacağı ilanına rastlanmaktadır.<sup>9</sup> Akabinde mektup yoluyla uzaktan eğitimin İngiltere’de 1840 yılında, Almanya’da 1856 yılında, Fransa’da 1930 yılında başlatıldığı görülmektedir.<sup>10</sup> Uzaktan eğitimle Amerika ise 1870’li yıllarda tanışmış<sup>11</sup> ve İngiltere örneğinden hareketle Amerika Bileşik Devletleri’nde 1883 yılında Mektupla Eğitim Üniversitesi kurmuştur.<sup>12</sup> Yükseköğretim kademesinde Avustralya’nın ilk uzaktan eğitim kuruluşu 1910 yılında hizmete başlamıştır.<sup>13</sup> Uzaktan eğitim ile ilk defa öğrenci mezun eden ve diploma veren Londra Üniversitesi olmuştur. Sonrasında Almanya, Amerika, İsveç, Avusturalya, Türkiye, Polonya ve İspanya gibi dünyanın çeşitli ülkeleri bu

<sup>8</sup> S. Uşun, *Uzaktan Eğitim*, Ankara 2006, akt. Altaş, “Türkiye’de Dinî Yükseköğretim Alanında Uzaktan Eğitimle İlgili Algı Sorunları ve İLİTAM Uygulamaları”, *Değerler Eğitimi Dergisi Cilt 14/31* (2016): 12.

<sup>9</sup> Serhat Çoban, “Uzaktan ve Teknoloji Destekli Eğitimin Gelişimi” (İstanbul: XVI. Türkiye’de İnternet Konferansı Bildiri Kitabı, 2013), 2.

<sup>10</sup> Ali Murat Kırık, “Uzaktan Eğitimin Tarihsel Gelişimi ve Türkiye’deki Durumu”, *Marmara İletişim Dergisi*, 21 (2014): 80.

<sup>11</sup> Yusuf Devran - Türker Elitaş, “UzaktaEğitim: Fırsatlar Ve Tehditler”, *Online Academic Journal of Information Technology* 8/27 (2016): 34.

<sup>12</sup> Feridun Nizam, “Eğitim-Öğretimde Kitle İletişim Araçlarının Kullanım Olanakları ve Avantajları”, 9.

<sup>13</sup> Kırık, “Uzaktan Eğitimin Tarihsel Gelişimi ve Türkiye’deki Durumu”, 81.



modeli benimsemiştir.<sup>14</sup> Uzaktan eğitim modeli telekonferans uygulamaları ile 1960-1990 yılları arasında yeni bir evreye geçerek yüz yüze uzaktan eğitime başlamış, sonrasında bilgisayarların yaygınlaşmasıyla bu eğitim modeli daha da gelişmiştir.<sup>15</sup>

Tarihî süreç içerisinde uzaktan eğitimde kullanılan araçlara göre uzaktan eğitimi, çeşitli şekillerde nitelendirmek mümkündür. Demir'in aktardığına göre M. Casey, uzaktan eğitimi teknoloji açısından ele almış ve Uzaktan eğitim ve posta, Uzaktan eğitim ve radyo, Uzaktan eğitim ve televizyon, Uzaktan eğitim ve uydu iletişimi, Uzaktan eğitim ve bilgisayar, Uzaktan eğitim ve WWW (World Wide Web) şeklinde bir sınıflandırma yapmıştır. Diğer taraftan Moore ve Kearsley uzaktan eğitimi beş nesle ayırdığı değerlendirmesinde birinci ve ikinci nesil Casey'in değerlendirmesiyle örtüşürken, üçüncü nesil olarak açık üniversiteleri, dördüncü nesil olarak telekonferansı, beşinci nesil olarak da İnternet/Web şeklinde tanımlamaktadır.<sup>16</sup> Gelişli, uzaktan eğitimde öğretmen yetiştirmenin tarihçesini ele aldığı çalışmasında uzaktan eğitimi, Baskı Temelli, İşitsel Temelli, Televizyon Temelli, Multimedya Temelli, Web Tabanlı Modeller, Mobil Teknolojiler şeklinde sıralamıştır.<sup>17</sup> Nihayetinde uzaktan eğitim internete erişimin kolaylaşması, tablet, cep telefonu gibi diğer iletişim araçlarının hızlı gelişimi sonucu farklı bir evreye girmiştir.

Uzaktan eğitimin Türkiye'de uygulandığı tarihi sürece bakacak olursak 1927-60 yılları arasında gündeme gelmesine rağmen ilk somut adım bankada çalışanların mektupla uzaktan eğitimi için 1956 yılında Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsünde başlamıştır. Milli Eğitim Bakanlığı ise ilk kez 1960 tarihinde "Mektupla Öğretim" adı altında ve deneme öğretimi olarak başlamıştır. Sonrasında

<sup>14</sup> Kerim Birinci, *Uzaktan Eğitim ve Din Öğretiminde Bir Uygulama Örneği: İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi (Ankara Üniversitesi, 2010), 1.

<sup>15</sup> Fatma Arslan - Özgen Korkmaz, "İlahiyat Lisans Tamamlama Uzaktan Eğitim Öğrencilerinin Etkileşim Kaygıları ve Uzaktan Eğitime Dönük Tutumları", *Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi Dergisi* 1/1 (2019): 14.

<sup>16</sup> Demir, "Uzaktan Eğitime Genel Bir Bakış", 204.

<sup>17</sup> Yücel Gelişli, "Uzaktan Eğitimde Öğretmen Yetiştirme Uygulamaları: Tarihçe ve Gelişim", *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi Journal of Research in Education and Teaching* 4/3 (2015): 316-317.



1966 tarihinde Mektupla Öğretim ve Teknik Yayınlar Genel Müdürlüğü kurulmuştur. 1975 yılında lise ve dengi okul mezunlarına eğitim imkanı sunmak üzere Yaygın Yüksek Öğretim Kurumu (YAYKUR), kurulmuştur. Bu arada 1974 yılında Mesleki ve Teknik Öğretim Mektupla Öğretim Okulu adı ile bir okul açılmıştır.<sup>18</sup> Milli Eğitim Bakanlığı tarafından 1978 yılında “Açık Üniversite” kurulması düşünülmüştür. Ancak 1981 yılında Anadolu Üniversitesi bünyesinde, yüksek eğitim veren ilk Açık Öğretim Fakültesini kurmuş ve 1990 yılından sonra birçok üniversite uzaktan eğitim uygulamaları başlatmıştır. Milli Eğitim Bakanlığı 1992 yılı açık öğretim lisesi, 1998 yılı ise 6 ila 8’inci sınıflar arası açık ilköğretim okulu açmıştır.<sup>19</sup>

İlahiyat alanında uzaktan eğitimle İlahiyat Ön lisans Programı ve İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) olarak ilk defa 2005-2006 yılında Ankara Üniversitesi’nde başlamış, ardından Sakarya, Atatürk, İstanbul, İnönü, 19 Mayıs, Dokuz Eylül, Fırat, Dicle ve Cumhuriyet Üniversitelerinde olmak üzere dokuz üniversitede daha açılmış<sup>20</sup> ve mezunlarına “İlahiyat Diploması” verilmiştir.<sup>21</sup> 2019-2020 yılında 4500 kontenjanla devam eden İlitam programı için, 2020-2021 yılı toplamda 17 üniversite bünyesinde 8150 kontenjan verilmiştir.<sup>22</sup> 2021-2022 eğitim öğretim yılı için 24.03.2021 tarihli Yükseköğretim Kurulu Genel Kurul Toplantısında alınan kararla Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesinde de İlitam programı açılmış ve 100 kontenjan verilmiştir.<sup>23</sup>

Ülkemizde uzaktan eğitim çalışmaları 1960 sonrası fiili olarak birçok disiplinlere uygulanarak yaygın hale getirilmeye çalışılırken, diğer taraftan

<sup>18</sup> Gelişli, “Uzaktan Eğitimde Öğretmen Yetiştirme Uygulamaları: Tarihçe ve Gelişim”, 318.

<sup>19</sup> Kaçan - Gelen, “Türkiye’deki Uzaktan Eğitim Programlarına Bir bakış”, 4.

<sup>20</sup> Dağ, “İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programlarında Kur’ an Dersi- Müfredat , Materyal Hazırlama ve Karşılaşılan Sorunlar-”, 43-44.

<sup>21</sup> Kaymakcan v.dğr., “İlahiyat Lisans Tamamlama Programının Verimliliği Üzerine Bir Araştırma”, 22.

<sup>22</sup> Türkiye Diyanet ve Vakıf Görevlileri Sendikası, “İLİTAM Kontenjanları Yüzde Yüz Artırıldı”, <https://www.diyanetsen.org.tr/girisimlerimiz-sonuc-verdi-ilitam-kontenjanlari-yuzde-yuz-artirildi>, 2020, 03.05.2021.

<sup>23</sup> Siirt Üniversitesi, “Üniversitemizde İlahiyat Lisans Tamamlama Programı Açıldı”, <https://www.siirt.edu.tr/haber-etkinlik/universitemizde-ilahiyat-lisans-tamamlama-programi-acildi/167520515.html>, 2021, 03.05.2021.



bir dönem uygulanmış, ancak; çeşitli nedenlerle kaldırılmış olan öğretmen yetiştirme gibi alanlar da mevcuttur. Örneğin 1970’li yıllarda YAYKUR’a bağlı olarak açık öğretim programlarında öğretmen yetiştirme ile ilgili mektupla öğretim programları, ara insan gücü yetiştirmeye yönelik programlar ve dışarıdan bitirme gibi Açık Öğretim Programları çerçevesinde yürütülen öğretmen yetiştirme bölümleri açılmıştır.<sup>24</sup> 1975 yılında fen ve matematik alanlarında öğretmen yetiştirmek üzere Deneme Yüksek Öğretmen Okulu kurulmuş, yüz yüze eğitim ile birlikte mektup, televizyon, radyo ile öğretim yöntemlerinin birleştirilmesi amaçlanmış ve 478 öğrenci ile eğitime başlamıştır.<sup>25</sup> Diğer taraftan iki yıllık Eğitim Enstitüleri, Yüksek İslam Enstitüleri, Ticaret ve Turizm Yüksek Öğretmen Okulu programları açılmıştır. 1975-1976 eğitim-öğretim yılında ilköğretmen okulu çıkışlı olanlar iki yıllık Eğitim Enstitüleri, ticaret lisesi çıkışlılar Ticaret ve Turizm Yüksek Öğretmen Okulu, imam hatip okulu çıkışlılar ise Yüksek İslam Enstitüleri uzaktan eğitim programlarına öğretmen yetiştirmek amacıyla kaydedilmişlerdir.<sup>26</sup>

1982 yılında bütün yükseköğretim kurumları üniversiteler bünyesine alınmıştır. Bu çerçevede Anadolu Üniversitesi bünyesinde kurulan Açık Öğretim Fakültesi ile birlikte uzaktan eğitim uygulaması, 1985 yılından itibaren öğretmen eğitiminde kullanılmıştır. Bu dönemlerde Halk Eğitim Merkezi öğretmenlerine yönelik ön lisans programı, orta dereceli okul öğretmenine yönelik lisans tamamlama programı gerçekleştirilmiştir. Uzaktan eğitim çerçevesinde Okulöncesi Öğretmenliği Lisans Programı, İngilizce öğretmenliği lisans programları açılmıştır. Ancak uzaktan eğitim ile öğretmen yetiştirmede ortaya çıkan çeşitli nedenlerle, 9 Şubat 2012 tarihinde Yüksek Öğretim Kurulu, 2012-2013 eğitim-öğretim yılı dahil olmak üzere Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi bünyesinde yer alan Okul Öncesi Öğretmenliği ile İngilizce Öğretmenliği programları ile öğrenci

<sup>24</sup> Gelişli, “Uzaktan Eğitimde Öğretmen Yetiştirme Uygulamaları: Tarihçe ve Gelişim”, 318.

<sup>25</sup> Turgay Arat - Ömer Bakan, “Uzakta Eğitim ve Uygulamaları”, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu Dergisi 14/1-2 (2014): 366.

<sup>26</sup> Gelişli, “Uzaktan Eğitimde Öğretmen Yetiştirme Uygulamaları: Tarihçe ve Gelişim”, 319-320.





alan mevcut uzaktan eğitim öğretmenlik programlarının öğrenci alımı durdurularak kapatılmasına karar vermiştir.<sup>27</sup>

## 2. Uzaktan Eğitimin Avantajları

Uzaktan eğitim kavramı özellikle içinde bulunduğumuz pandemi sürecinde irdelendiğinde birtakım avantajının bulunduğunu söylemek mümkündür. Can, uzaktan eğitimin savaşlar, afetler, salgın hastalıklar gibi özellikle kriz durumlarında önemli avantajlarının bulunduğunu ifade etmektedir.<sup>28</sup> Uzaktan eğitimi öğrenciler açısından ele alan Arat ve Bakan, öğrencinin mekân ve zaman sınırlamasına tabi olmaması, dış etkenlerden bağımsız, öğrenme sürecini kendine göre planlayabilmesi ve uzaktan eğitimin hedef kitlesinin geniş olması ve özellikle çalışan kesimleri kapsamaması ile eğitimde fırsat eşitliğinin sağlanmasına yönelik özellikleri müspet olarak değerlendirmişlerdir.<sup>29</sup> Altaş, uzaktan eğitimi avantajlı kılan unsurları; bireyi merkeze alarak öğrenme sorumluluğunu bireye bırakması, eğitimde bireyin iradesini ön plana çıkarması, yaşam boyu bireysel öğrenme olanağı sağlanması, sisteme erişim sağlayan geniş kitlelerce istenilen eğitimin düşük maliyetle alınabilmesi, çalışan kesimin bireysel gelişim ve mesleğinde ilerleme imkânı sunması şeklinde sıralamaktadır.<sup>30</sup>

Uzaktan eğitimin öğrenciye sağladığı imkanlar bakımından Dağ, uzaktan eğitimin eğitimi kolaylaştırma, niteliği arttırma, geniş kitlelerin uzmanlardan yararlanma olanağı sağlama, bireyselleştirilmiş bir eğitim anlayışını toplumun geneline yayma gibi çeşitli imkanlar sağladığını belirtir.<sup>31</sup> Bu açıdan bakıldığında uygulamanın öncüsü olan üniversitelerden Anadolu Üniversitesi uzaktan eğitim öğrencilerinin % 74,6'sının çalıştığı ve İstanbul Üniversitesinde uzaktan eğitim öğrencileri içerisinde evli ve çocuklu

<sup>27</sup> Gelişli, "Uzaktan Eğitimde Öğretmen Yetiştirme Uygulamaları: Tarihçe ve Gelişim", 319-320.

<sup>28</sup> Ertuğ Can, "Coronavirüs (Covid-19) Pandemisi ve Pedagojik Yansımaları: Türkiye'de Açık ve Uzaktan Eğitim Uygulamaları", *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2020).

<sup>29</sup> Arat - Bakan, "Uzaktan Eğitim Ve Uygulamaları", 367.

<sup>30</sup> Altaş, "Türkiye'de Dinî Yükseköğretim Alanında Uzaktan Eğitimle İlgili Algı Sorunları ve İLİTAM Uygulamaları", 13.

<sup>31</sup> Dağ, "İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programlarında Kur'an Dersi- Müfredat, Materyal Hazırlama ve Karşılaşılan Sorunlar-", 42.



olanlar ile okula fiziki olarak gidemeyen mahkum ve engelli olanlar, yurt dışında yaşayan ve çalışanların olduğu gerçeği eğitim ve öğretime uzaktan eğitimin önemli katkı sağladığını göstermektedir.<sup>32</sup>

Uzaktan yüksek din öğretimi programı İlitamın öğrenciler tarafından tercih edilme nedeni ve karşılaşılan problemleri incelemeyi amaçladığı araştırmada Karateke, öğrencilerin bu programı dini bilgi edinmek için tercih etmelerinin öncül nedenler arasında olduğunu belirtir.<sup>33</sup> Ayrıca programın sunmuş olduğu meslekte gelişim, meslekte yükselme ve lisans tamamlamanın getirdiği bazı avantajların olduğunu tespit etmiştir.

Uzaktan eğitim almış olan bireylerde, ekonomik olarak güven ve satın alma gücünde artış gözlenmiştir. Ayrıca aile içi kararlara katılım ve aile içindeki davranışlarda bağımsızlık kazanmada olumlu etki yapmıştır. Diğer taraftan toplumsal olaylarda duyarlılığı arttırdığı, sosyal sorumluluk projelerine katılım gibi göstergelere olumlu yönde katkı sağladığı görülmüştür.<sup>34</sup>

### **3. Uzaktan Eğitimin Dezavantajları**

Çeşitli avantajlar sağlayan ve birçok faydası bulunan uzaktan eğitimin bazı sınırlılıkları da vardır. Altaş, uzaktan eğitimin bilişsel alanda etkili olmasına rağmen, duyuşsal ve psiko-motor ile uygulamalı alanlar üzerinde pek de etkili olmadığını, ayrıca bireylerin sosyalleşmesini olumsuz yönde etkilediğini, akran etkileşiminin sağlanamadığını belirtmektedir.<sup>35</sup> Altıparmak vd., teknolojik sistemden kaynaklı erişim, laboratuvar ve atölye gerektiren uygulama ağırlıklı disiplinlerde zorlanma, çalışma disiplini ve motivasyon eksikliği gibi sorunları uzaktan eğitimin dezavantajı olarak görmektedir.<sup>36</sup> Dağ, İlitam programında Kur'an dersinde öğrenci ve öğretmen arasında-

<sup>32</sup> Öznur Tulunay Ateş, "Yükseköğretimde Uzaktan Eğitimin Sayısal Verilerle Değerlendirilmesi", *Bayburt Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* IX-1 (2014): 28-29.

<sup>33</sup> Tuncay Karateke, "İLİTAM Öğrencilerinin Bu Programı Seçme Nedenleri ve Karşılaştıkları Sorunlar: Fırat Üniversitesi Örneği", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 2020, 251.

<sup>34</sup> Güler Günsoy v.dğr., "Açık ve Uzaktan Eğitimin Kadın Güçlendirmesinde Önemi: Anadolu Üniversitesi Örneği", *International Review of Economics and Management*, 2019, 28.

<sup>35</sup> Altaş, "Türkiye'de Dinî Yükseköğretim Alanında Uzaktan Eğitimle İlgili Algı Sorunları ve İLİTAM Uygulamaları", 13.

<sup>36</sup> Mahinur Altıparmak v.dğr., "E-Öğrenme ve Uzaktan Eğitimde Açık Kaynak Kodlu Öğrenme Yönetim Sistemleri Mahinur", *Akademik Bilişim'11 - XIII. Akademik Bilişim Konferansı Bildirileri* (Malatya, 2011), 321.



ki karşılıklı etkileşim, işitsellik ve arzın kısıtlı kalması nedeniyle uygulama ve değerlendirme sorunlarına dikkat çekmektedir.<sup>37</sup> Kör vd., web tabanlı programlar üzerinden uzaktan eğitim yapanlar ile yüz yüze programlara kayıt yaptıran öğrencilerin başarı oranları arasında, yüz yüze eğitim programlarına kayıtlı olanların avantajlı olduğunu aktarmaktadır.<sup>38</sup> Bayraktar, uzaktan eğitim gören ilahiyat öğrencilerinin problem çözme becerilerinin, yüz yüze okuyan birinci öğretim öğrencilerinin problem çözme becerilerinden daha düşük olduğunu, yine uzaktan eğitim ilahiyat öğrencilerinin özel alan bilgisi, öğretmenlik meslek bilgisi ve genel kültür bilgisine dair öz yeterlik inanç düzeylerinin birinci öğretimde okuyan öğrencilerden daha düşük olduğunu vurgulamaktadır.<sup>39</sup>

#### **4. Covid-19 ve Uzaktan Eğitim Süreci**

Covid-19 salgını ile birlikte Türkiye'deki bütün eğitim kademelerinde, eğitim faaliyetleri uzaktan olacak şekilde başlatılmıştır. Ancak normal zamanlarda bir alternatif uygulama olarak görülen uzaktan eğitim, bu dönemde eğitim merkezine konmuştur. Ülkemizde kriz anında ilk defa Elazığ depreminde uygulanan uzaktan eğitim<sup>40</sup> akabinde gelen Covid-19 salgını ile birlikte ülke genelinin eğitim sürecini üstlenmiştir. Covid-19 ile birçok ülkeden daha sonra karşılaşmış olan Türkiye, ilk ve orta öğretimi uzaktan eğitime dönüştürmüş, yükseköğretime ise ilk etapta 3 hafta ara vermiştir. Sonrasında yükseköğretimin, 2020 bahar eğitim öğretim dönemi uzaktan eğitim ile tamamlayacağı belirtilmiştir. Yükseköğretime ara verilen bu dönemde uzaktan öğretim faaliyetleri için mevzuat, altyapı, insan kaynakları, içerik ve uygulama alanlarında çalışmalar yapılmıştır. Uzak-

<sup>37</sup> Dağ, "İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programlarında Kur' an Dersi- Müfredat, Materyal Hazırlama ve Karşılaşılan Sorunlar-", 51.

<sup>38</sup> Hakan Kör v.dğr., "A Study on the Factors Affecting the Academic Performance of Distance Education Students and Formal Students", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/2 (2016): 1032.

<sup>39</sup> Ahmet Bayraktar, *İlahiyat Eğitiminin Öğrencilerin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Öz Yeterlik İnanç Düzeyleri Ve Problem Çözme Becerilerine Katkısı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi* (Atatürk Üniversitesi, 2014), 2014: 147-151.

<sup>40</sup> Can, "Coronavirüs (Covid-19) Pandemisi ve Pedagojik Yansımaları: Türkiye'de Açık ve Uzaktan Eğitim Uygulamaları", 27.



tan öğretime ilişkin mevzuatta önemli adımlar atılmış, altyapı konusunda YÖK, üniversitelerde Uzaktan Öğretim Uygulama ve Araştırma Merkezi açılmasını talep etmiş, uzaktan eğitim eksikliği olan üniversitelerin, uzaktan eğitim yönünden güçlü üniversitelerle işbirliğinin önü açılmıştır. Uygulamada ise teorik derslerin uzaktan öğretimle yürütülmesi, uygulama çalışmaları için ise doğru zamanda sıkıştırılmış takvim programı uygulanması planlanmıştır.<sup>41</sup> Bütün bu çalışmalarla birlikte Covid-19 öncesi uzaktan eğitime dair alternatif veya yardımcı fonksiyonu ile ilgili düşünceler ve algılar büyük oranda değişmiş ve uzaktan eğitim, “temel öğrenme kaynağı” şekline dönüştürülmüştür.<sup>42</sup>

### ***5. Araştırmanın Problemi, Amacı ve Önemi***

Salgın sürecinde örgün eğitime getirilen kısıtlamalar ile bütün eğitim kurumları uzaktan eğitime geçmiştir. Dolayısıyla uzaktan eğitimin ilahiyat fakültelerinde hiç olmadığı kadar etkin olduğu bir dönem yaşanmaktadır. Bu gerçeklikten yola çıkarak ilahiyat öğrencilerinin daha önce tecrübe etmedikleri uzaktan eğitime karşı yaklaşımlarının ne olduğu bu araştırmanın çıkış noktasını oluşturmuştur. Bu çerçevede çalışmanın temel problemini “İlahiyat öğrencilerinin, uzaktan eğitim sürecine ilişkin görüşleri nedir?” sorusu oluşturmaktadır. Bu ana problem çerçevesinde; ilahiyat eğitimi için uzaktan eğitimi etkili bulma, uzaktan eğitimde sunulan eğitim materyallerinin yeterliliği, uzaktan eğitime erişim imkanı, derslerin işleniş ve değerlendirilmesi, uzaktan eğitim döneminde tarafların ilişkisi, uzaktan eğitimin ilahiyatlar için uygun olup olmadığı ile avantajları ve dezavantajları gibi alt başlıklara öğrenci bakış açısıyla yanıt aranmıştır.

Bu araştırmanın amacı, uzaktan eğitim sürecinde ilahiyat öğrencilerinin uzaktan eğitime yönelik yaklaşımlarını ortaya koymak olup; derslerin işleniş, ölçme ve değerlendirme süreci, ders materyalleri, derslere erişim imkanı, idare ve hoca ile öğrenci ilişkilerini tespit etmektir. Araştırmanın

<sup>41</sup> Sahure Gonca Telli - Deniz Altun, “Coronavirüs ve Çevrimiçi (Online) Eğitimin Önlenemeyen Yükselişi”, *Üniversite Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2020): 28-29.

<sup>42</sup> Can, “Coronavirüs (Covid-19) Pandemisi ve Pedagojik Yansımaları: Türkiye’de Açık ve Uzaktan Eğitim Uygulamaları”, 43.



diğer bir amacı ise uzaktan eğitimin ilahiyat öğrencileri açısından uygun olup olmadığını ortaya koymaktır.

Araştırma, eğitim unsurlarından biri olan öğrencilerin, bir yılı aşkın süredir devam eden ve ne zamana kadar süreceği öngörülemeyen salgın sebebiyle maruz kaldığı uzaktan eğitime yönelik görüşlerinin ortaya konması ve bu çerçevede faaliyetini uzaktan eğitimle gerçekleştiren yükseköğretimde din eğitimine katkı sunması açısından önemlidir.

## **6. Yöntem**

### **6.1. Araştırmanın Modeli**

Çalışmada nicel araştırma yöntemlerinden tarama (Survey) modeli kullanılarak seçilen çalışma gurubuna anket tekniği uygulanmıştır. Anket tekniği, çeşitli kimselerin bilgi, tecrübe ve düşüncelerini almak üzere belirli bir araştırmanın amacına uygun olarak hazırlanmış sorularla yapılan soruşturmadır.<sup>43</sup> Elde edilen bulgular betimlenmek suretiyle mevcut durum ortaya konmaya çalışılmıştır.

### **6.2. Evren ve Örneklem**

Araştırma evrenini 2020 yılı Siirt Üniversitesi öğrencileri oluşturmaktadır. Araştırma örneklemini ise Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi lisans programına devam eden ve Mart ayı itibarıyla uzaktan eğitime maruz kalan öğrenciler oluşturmaktadır. İlahiyat Fakültesine devam eden öğrenci sayısı 1260 olup, bu öğrencilerin yaklaşık olarak 800'ü kız; 400'ü ise erkek öğrencilerdir. Çalışmanın örneklem grubu ise tesadüfi örnekleme yöntemiyle belirlenmiş olup, bu doğrultuda 96 erkek; 224 kız öğrenci gönüllü katılım sağlamışlardır. Toplamda 320 öğrencinin katılımı ile tamamlanan veri toplama süreci sonrasında katılımcıların anket formları incelenmiş ve 320 anket formunun tamamı değerlendirmeye uygun bulunmuştur.

### **6.3. Araştırma Verilerinin Toplanması ve Analizi**

Araştırmada verilerin elde edilmesi için anketin hazırlanma aşamasında konuyla ilgili yapılan çalışmalar taranmış ve konuyla ilgili alan uzmanları

<sup>43</sup> Suat Cebeci, *Bilimsel Araştırma ve Yazma Teknikleri* (Bursa: Alfa Yayınları, 1997), 93.



ile görüşmeler yapılmıştır. Bu doğrultuda ikisi açık uçlu olmak üzere toplamda 23 sorudan oluşan anket formu hazırlanmıştır. Anket tekniğinde açık uçlu sorular ile kapalı uçlu sorular birlikte sorulabilir ve katılımcıların kapalı uçlu sorulara vermiş oldukları cevapların sebepleri araştırılabilir. Dolayısıyla bu durum araştırmacılara, kapalı uçlu sorulara verilen cevapların ötesine geçen yorumlar yapabilmeye olanağı sağlar.<sup>44</sup> Hazırlanan anket soruları, yayın etiği açısından ve insan katılımına dayalı olması bakımından etik kurulunun 12/06/2020 tarihli, 44. oturumunda araştırma etik kurulu tarafından uygun bulunmuştur. Veriler pandemi nedeni ile Google Forms üzerinden online olarak anket formu şeklinde hazırlanmış ve öğrencilere gönderilerek gönüllü katılımları sağlanmıştır. Elde edilen veriler “SPSS 20 Programı” ile değerlendirilmiş olup, betimsel istatistik olan frekans analizi yapılmıştır.

### 7. Bulgular ve Değerlendirmesi

**Tablo 1.** Katılımcıların Cinsiyete Göre Dağılımı

Cinsiyet Dağılımı	Kişi Sayısı	Yüzde
Kız	224	70,0
Erkek	96	30,0
Toplam	320	100,0

Araştırma kapsamındaki katılımcıların cinsiyet dağılımı incelendiğinde katılımcıların %70,0'ini kız, %30'unu ise erkek katılımcılar oluşturmaktadır. Yüksek din öğretimi alanında yapılan son çalışmalara bakıldığında ilahiyatlarda okuyan kız ve erkek öğrenci oranının 2000'li yıllardan sonra kız öğrencileri lehine arttığı tespit edilmiştir. Şu an ilahiyat fakültelerinde okuyan öğrencilerin yaklaşık 3/2'sini kız öğrenciler oluşturmaktadır. İlahiyat fakülteleri genelinde ortaya çıkan bu durum Siirt İlahiyat Fakültesi özelinde yapılan çalışmalara da yansımış ve çalışmalarda daha çok kız öğrencilerin katılım göstermesi ile sonuçlanmıştır.<sup>45</sup>

<sup>44</sup> J. W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, Ankara 2016, 284 akt. Karakuş v.dğr., “Türkçe Öğretmeni Adaylarının Uzaktan Eğitime Yönelik Görüşleri”, 225.

<sup>45</sup> Bkz. İlyas Erpay, “Öğrencilerin İlahiyat Fakültesine Yönelik Görüşleri”, *Amasya İlahi-*

**Tablo 2.** Katılımcıların Yerleşim Birimine Göre Dağılımı

Yerleşim biriminiz?	Kişi Sayısı	Yüzde
İl	160	50,0
İlçe	77	24,1
Köy	70	21,9
Belde / kasaba	13	4,1
Toplam	320	100,0

Katılımcıların % 50'si il merkezinde ikamet etmekte iken %21,9'u köyde, %4,1'i kasabada, %24,1'i ise ilçede ikamet etmektedir. Buna göre şehir ve ilçe merkezinde yaşayan öğrenci sayısının iyi bir noktada olduğunu söylemek mümkündür. Ancak 2019 yılında ilahiyat öğrencilerine yönelik yapılan saha çalışmasında katılımcıların %54'ü şehir merkezlerinde, %28,2'si ilçe merkezlerinde, %17'8'i ise köylerde ikamet etmektedir.<sup>46</sup> Buna göre öğrencilerin ilçe ve köyde ikamet etme oranlarında artış gözlenmektedir.

**Tablo 3.** Katılımcıların İnternet Kullanımında Tercih Ettikleri Teknolojik Araçlar

İnternete nereden bağlanıyorsunuz?	Kişi Sayısı	Yüzde
Akıllı telefondan	272	85,0
Evde bilgisayardan	45	14,1
İnternet kafeden	3	0,9
Toplam	320	100,0

Katılımcıların büyük çoğunluğu internete bağlanırken akıllı telefonlarını kullanarak bağlandıklarını belirtmişlerdir. Buna göre %85,0 oranındaki öğrenci akıllı telefonundan, %14,1 oranındaki öğrenci evindeki bilgisayardan %0,9 oranındaki öğrenci ise internet kafeden bağlanmaktadır. Bu durumda öğrencilerin internet bağlantı aracı büyük oranda akıllı telefon ve az bir oranda da evde bilgisayar kullandıklarını söylemek mümkündür.

*yat Dergisi* 0/13 (2019): 434.

<sup>46</sup> İlyas Erpay - Necati Sümer, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Tek Cinsiyetli Eğitim Modeline Bakışı (Siirt Üniversitesi Örneği)", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2019): 130.



**Tablo 4.** Katılımcıların İnterneti Kullanma Amacına Göre Dağılımı

İnterneti daha çok hangi amaçla kullanıyorsunuz?	Kişi Sayısı	Yüzde
Derslere hazırlanmak için kullanırım.	120	37,5
Araştırma yapmak için kullanırım.	82	25,6
İletişim için kullanırım.	60	18,8
Sosyal medya için kullanırım.	35	10,9
Diğer	23	7,2
Toplam	320	100,0

Araştırma sonucuna göre katılımcı öğrencilerin %37,5'i interneti daha çok derslere hazırlanmak için kullanırken, %25,6'sı araştırma yapmak için, %10,9'u sosyal medya için, %18,8'i iletişim için, %7,2'si ise diğer sebepler nedeni ile daha çok interneti kullandığını belirtmiştir. Dolayısıyla uzaktan eğitim sırasında öğrencilerin büyük bir kısmı interneti derse hazırlanmak ve araştırma yapmak için kullanırken sosyal medya için internet kullanımı oldukça düşük çıkmıştır. Bu durumda öğrenciler, derslerin uzaktan takip edildiği dönemde internet sarfiyatını daha çok dersler için yaptıklarını belirtmektedirler. Bunun sebebi internet paketinin sınırlı olması hasebiyle uzaktan eğitimde internetin dersler için daha fazla kullanım gerektirmesi, ihtiyaç dışı kullanımla internet paketinin bitme olasılığının yüksek olması olabilir.

**Tablo 5.** Katılımcıların Derslere Hazırlanırken Kullandıkları Kaynakların Dağılımı

Derslere hazırlanırken daha çok hangi kaynakları kullanırsınız?	Kişi Sayısı	Yüzde
Dijital kaynakları kullanırım.	159	49,7
Ders Kitaplarını kullanırım.	119	37,2
Yardımcı kitapları kullanırım.	33	10,3
Diğer	9	2,8
Toplam	320	100,0

Katılımcı öğrencilerin yaklaşık olarak yarısı (%49,7) derslere hazırlanırken daha çok dijital kaynakları kullanarak hazırlandığını belirtmiştir.





Diğer katılımcı öğrencilerin ise %37,2'si ders kitaplarını, %10,3'ü yardımcı kitaplarını, %2,8'i ise diğer kaynakları kullandığını belirtmiştir. Öğrenciler uzaktan eğitim döneminde dijital kaynaklardan yararlanmayı daha çok benimserken, kitaptan faydalanan öğrenci sayısı dijital kaynakların gerisinde kalmıştır. Bu da uzaktan eğitim verilen bu dönemde dijital erişimin öğrenciler için daha erişilebilir olduğunu göstermektedir. Ayrıca bu durum eğitimcilerin dijital ortamlarda daha fazla kaynak üretmeleri gerektiğini gösteren bulgular olarak değerlendirilebilir.

**Tablo 6.** Öğrencilerin Dijital Ortamdaki Kaynakları Kullanma Durumu

Ders, proje ve ödevleri hazırlamada dijital ortamdaki kaynaklardan yararlanıyor musunuz?	Kişi Sayısı	Yüzde
Evet, sıklıkla yararlanırım	183	57,2
Kısmen, yararlanırım	129	40,3
Hayır, yararlanmam	8	2,5
Toplam	320	100,0

Ders, proje ve ödevlerini hazırlamada öğrencilerin %57,2'si dijital ortamdaki kaynakları sıklıkla kullandığını, %40,3'ü ise kısmen, yararlandığını belirtmiştir. %2,5 oranındaki öğrenci ise dijital ortamdaki kaynakları kullanmadığını belirtmiştir. Öğrencilere verilen proje ve ödevlerde öğrencilerin büyük çoğunluğunun dijital ortamları kullanmakta olduğu görülmektedir. Dijital ortamı kullanmayan öğrenci sayısı oldukça az görünmektedir.

**Tablo 7.** Öğrencilerin Araştırma Yaparken Dijital Ortamda Birden Fazla Kaynaktan Yararlanma Durumu

Araştırma yaparken birden fazla kaynağa ulaşmak için dijital ortamdaki kaynaklardan yararlanıyor musunuz?	Kişi Sayısı	Yüzde
Evet, sıklıkla yararlanırım	214	66,9
Kısmen, yararlanırım	100	31,3
Hayır, yararlanmam	6	1,9
Toplam	320	100,0



Öğrencilerin %66,9'u araştırma yaparken birden fazla kaynağa ulaşmak için dijital ortamdaki kaynaklardan sıklıkla yararlanmakta iken, %31,3'ü kısmen yararlanmakta, %1,9'u ise yararlanmamaktadır. Bu durumda öğrenciler kendilerine verilen araştırma konularını dijital ortamdan edinmeye çalıştıkları görülmektedir.

**Tablo 8.** Öğrencilerin İlahiyat Fakültesi İçin Yüz Yüze/Uzaktan Eğitime İlişkin Görüşleri

İlahiyat Fakültesi için yüz yüze eğitim mi, uzaktan eğitim mi daha yararlıdır?	Kişi Sayısı	Yüzde
Yüz yüze eğitim	284	88,8
Uzaktan eğitim	21	6,6
Fark etmez	15	4,7
Toplam	320	100,0

Öğrencilerin %88,8'i ilahiyat fakültelerinde yüz yüze eğitimin, %6,6'sı ise uzaktan eğitimin daha yararlı olduğu görüşündedir. %4,7 oranındaki öğrenci için ise bu durum fark etmemektedir. Büyük bir oranda öğrenci, ilahiyat için yüz yüze eğitimi yararlı bulurken uzaktan eğitimi yüz yüze eğitimden daha yararlı bulan öğrenci oranı oldukça düşüktür. Dolayısıyla hayatının büyük bir bölümünde yüz yüze eğitim almış olan İlahiyat öğrencileri olağan üstü bir durumun yaşadığı Covid-19 salgını döneminde maruz kaldığı uzaktan eğitimi ilahiyat için hiç de yararlı bulmamaktadır.

**Tablo 9.** Öğrencilerin İlahiyat Derslerini Almada Uzaktan Eğitimi Yüz Yüze Eğitim Kadar Etkili Bulma Durumu

İlahiyat derslerinde uzaktan eğitimin, yüz yüze eğitim kadar etkili olduğunu düşünüyor musunuz?	Kişi Sayısı	Yüzde
Hayır, etkili değil	231	72,2
Kısmen etkili	62	19,4
Evet etkili	27	8,4
Toplam	320	100,0

Pandemi döneminde verilen uzaktan eğitimin yüz yüze eğitim kadar etkili olup olmadığına dair öğrenci görüşleri incelendiğinde sadece %8,4



oranındaki öğrenci etkili olduğunu belirtmiştir. Diğer öğrencilerin %19,4'ü kısmen etkili görüşüne sahip iken %72,2 oranındaki öğrenci ise etkili olmadığı görüşüne sahiptir. Bu durumda öğrencilerin büyük çoğunluğu ilahiyat derslerinin yüz yüze eğitim sırasında daha etkili olduğu, uzaktan eğitimin ise büyük oranda derslerin etkisini azalttığını vurgulamaktadırlar.

**Tablo 10.** Öğrencilerin Uzaktan Eğitim Döneminde Sunulan Derslerin Yeterliliğine Dair Görüşleri

Uzaktan eğitimde sunulan ders içerikleri yeterli oldu mu?	Kişi Sayısı	Yüzde
Hayır, yeterli olmadı	188	58,8
Kısmen, yeterli oldu	110	34,4
Evet, kesinlikle yeterli oldu	22	6,9
Toplam	320	100,0

Uzaktan eğitim sürecinde sunulan ders içerikleri %6,9 oranındaki öğrenciye göre yeterli iken, %58,8 oranındaki öğrenciye göre yeterli gelmemiştir. %34,4 oranındaki öğrenci kısmen yeterli olduğu görüşündedir. Öğrenciler zorunlu uzaktan eğitim döneminde ders içeriklerini büyük oranda yetersiz bulmuşlardır. Uzaktan eğitim döneminde ders içeriğini yeterli bulan öğrenci oranı dikkate alınmayacak oranda düşüktür. Bu durumda ders içeriklerinin öğrencinin ilgi, ihtiyaç ve istekleri göz önüne alınarak çeşitlenmesi ve daha kapsamlı hale getirilmesinin gerekli olduğu görülmektedir. Öğrencilere sunulan ders içerikleri konusunda yetersiz kalınması öğrencilerin derse olan motivasyonunu düşürmede ve ilgilerinin azalmasında önemli bir etken olabilir.

**Tablo 11.** Uzaktan Eğitimde Sunulan Eğitim Materyallerinin Öğrenciler Tarafından Anlaşılabilirlik Durumu

Uzaktan eğitimde sunulan eğitim materyalleri bütün öğrenciler için anlaşılabilir miydi?	Kişi Sayısı	Yüzde
Kısmen anlaşılırdı	149	46,6
Hayır, anlaşılır değildi	140	43,8
Evet, kesinlikle anlaşılırdı	31	9,7
Toplam	320	100,0



Araştırma sonucuna göre uzaktan eğitim sürecinde sunulan eğitim materyallerini %43,8 oranındaki öğrenci anlaşılır bulmamıştır. %46,6 oranındaki öğrenci ise kısmen anlaşılır bulmuştur. Kesinlikle anlaşılır bulan öğrencilerin oranı ise %9,7'dir. Tablodan anlaşılacağı üzere öğrencilere sunulan eğitim materyallerini tamamen anlaşılır bulan öğrenci sayısı çok az iken, bu materyaller öğrenciler tarafından anlaşılması güç bulunmuştur. Bu durumda sunulan eğitim materyalleri daha sade hale getirilmeli ve anlaşılır olmalıdır.

**Tablo 12.** Öğrencilere Göre İlahiyat Dersleri İçin Uzaktan Eğitim Döneminde Yararlı Olan Ders Materyali ve Ders Anlatımı

İlahiyat dersleri için uzaktan eğitim sistemindeki ders materyali ve ders anlatımı olarak sizce aşağıdaki seçeneklerden hangisi daha yararlı ve kullanışlı olmuştur?	Kişi Sayısı	Yüzde
Video kaydı ders anlatımı ve ders notu	163	50,9
Diğer	66	20,6
Ders notu	51	15,9
Ses kaydı ders anlatımı ve ders notu	21	6,6
Slâyt	19	5,9
Toplam	320	100,0

Öğrencilerin yarısı (%50,9) ilahiyat dersleri için uzaktan eğitim sistemindeki ders materyali ve ders anlatımı olarak video kaydı ders anlatımı ve ders notlarını yararlı bulmakta iken, %15,9'u sadece ders notlarını, %6,6'sı ses kaydı ders anlatımı ve ders notlarını, %5,9'u slaytı, %20,6'sı ise diğer materyalleri yararlı bulmaktadır. Bu veriler çerçevesinde ilahiyat öğrencileri uzaktan eğitim sırasında video kaydı ile ders notunun birlikte verildiği uygulamayı daha çok yararlı bulurlarken, sadece ders notu, ses kaydı ve slayt paylaşımını oldukça yetersiz bulmaktadırlar. Bu durumda canlı ders anlatımları ve kayıtlarına erişim ile birlikte ders notlarının paylaşılması uzaktan eğitim döneminde öğrenciler tarafından daha yararlı ve efektif bulunduğunu söylemek mümkündür.

**Tablo 13.** Öğrencilerin Uzaktan Eğitim Sürecinde Vize Ve Final Sınavlarının İnternet Üzerinden Yapılmasına İlişkin Görüşleri

Uzaktan eğitim sürecinde vize ve final sınavlarının internet üzerinden yapılmasını sağlıklı ve objektif buluyor musunuz?	Kişi Sayısı	Yüzde
Hayır, sağlıklı ve objektif bir değerlendirme yapılamamıştır	167	52,2
Kısmen sağlıklı ve objektif bir değerlendirme yapılmıştır	109	34,1
Evet, sağlıklı ve objektif bir değerlendirme yapılmıştır	38	11,9
Örgün eğitimden farkı yoktu	6	1,9
Toplam	320	100,0

Araştırma sonucu elde edilen bulgulara göre uzaktan eğitim sürecinde vize ve final sınavlarının internet üzerinden yapılmasında %1,9 oranındaki öğrenciye göre örgün öğretimden herhangi bir fark yoktur. Ancak %52,2 öğrenciye göre ise bu süreçte internet üzerinden yapılan vize ve final sınavlarında sağlıklı ve objektif bir değerlendirme yapılamamıştır. Bunun yanı sıra %34,1 öğrenciye göre ise kısmen sağlıklı ve objektif bir değerlendirme yapılmış ve sadece %11,9 oranındaki öğrenciye göre evet, sağlıklı ve objektif bir değerlendirme yapılmıştır. Tabloya göre büyük bir oran uzaktan eğitim döneminde değerlendirmelerin objektif yapılamadığına dikkat çekmektedir. Uzaktan eğitim döneminde uzaktan yapılan ölçme ve değerlendirmeyi sağlıklı bulan öğrenci oranı çok düşük kalmıştır. Bu da uzaktan eğitimde en çok sorunlu olan bir konunun da uzaktan ölçme ve değerlendirme konusu olduğunu ortaya koymuştur.

**Tablo 14.** Öğrencilere Göre Uzaktan Eğitimde İlahiyat Derslerinin İşlenme Durumu

Uzaktan eğitimde ilahiyat derslerinin işlenişi sizce nasıldı?	Kişi Sayısı	Yüzde
Yoğun bilgi vardı ve içerik olarak sıkıcıydı	134	41,9
Bilgi ve içerik açısından yetersizdi	124	38,8
Bilgi ve içerik açısından yeterliydi	54	16,9
Bilgi ve içerik açısından ilgi çekiciydi	8	2,5
Toplam	320	100,0



Uzaktan eğitim döneminde ilahiyat derslerini bilgi ve içerik açısından ilgi çekici bulan öğrenci oranı %2,5 iken, %16,9 oranındaki öğrenciye göre bilgi ve içerik açısından yeterli, %38,8 oranındaki öğrenciye göre yeterli değildir. %41,9 oranındaki öğrenci ise bu süreçte işlenen dersleri yoğun bilgi içerikli ve içerik olarak sıkıcı bulduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla öğrencilerin büyük bir oranı uzaktan eğitim sürecinde işlenmekte olan dersleri içerik olarak sıkıcı bulurken çok az orandaki öğrenci dersleri ilgi çekici bulmuştur. Bu bağlamda genel itibariyle uzaktan eğitim derslerinin işlenişi öğrenciye hitap etmemekte, öğrenciler tarafından sıkıcı bulunmakta ve dersler ilgilerini çekmemektedir.

**Tablo 15.** Öğrencilerin Uzaktan Eğitim Döneminde Verilen Dersleri Takip Etme Durumu

Uzaktan eğitim ile verilen dersleri hangi zaman aralıklarında takip etme şansınız oldu?	Kişi Sayısı	Yüzde
Haftada birkaç gün takip ettim	89	27,8
Vize ve final sınavları zamanında takip ettim	83	25,9
Haftada bir defa takip ettim	44	13,8
Günlük takip ettim	33	10,3
İki haftada bir takip ettim	30	9,4
Dersleri, ders programdaki gün ve saatinde takip ettim	16	5,0
Ayda bir defa takip ettim	16	5,0
Takip etmedim	9	2,8
Toplam	320	100,0

Araştırmaya katılan öğrencilerin %5,0'ı uzaktan eğitim ile verilen dersleri ders programlarındaki gün ve saatinde, %5,0'ı ayda bir, %9,4'ü iki haftada bir, %10,3'ü günlük takip, %13,8'i haftada bir kez, %25,9'u vize ve final sınavları zamanında, %27,8'i haftada birkaç gün takip ettiğini belirtmiştir. %2,8 oranındaki öğrenci ise verilen dersleri hiç takip etmediğini belirtmiştir. Tabloya göre öğrencilerin geneli dersleri haftada birkaç gün takip edenler ile vize ve final sırasında takip edenler olmuştur. Buna karşın dersin



bulunduğu gün ve saatinde derse girenler ile günlük takip edenler azınlığı oluşturmaktadır.

**Tablo 16.** Öğrencilere Göre Uzaktan Eğitim Yöntemiyle Öğrenim Programının İlahiyat Fakülteleri İçin Uygun Olup Olmama Durumu

Öğrenim gördüğünüz uzaktan eğitim yöntemiyle öğrenim programı ilahiyat fakültesi için uygun bir programdır.	Kişi Sayısı	Yüzde
Hayır, uygun değildir	153	47,8
Kısmen uygundur	130	40,6
Evet, uygundur	37	11,6
Toplam	320	100,0

%11,6 oranındaki öğrenciye göre uzaktan eğitim yöntemiyle öğrenim programı ilahiyat fakülteleri için uygun iken, %40,6 oranındaki öğrenciye göre kısmen uygundur. %47,8 oranındaki öğrenciye göre ise uzaktan eğitim, ilahiyat programı için uygun değildir. Bu durumda öğrencilerin büyük kısmı uzaktan eğitimin ilahiyatlar için uygun olmadığını belirtmiştir. Örgün eğitim gören ilahiyat öğrencileri tarafından zorunlu olarak maruz kalmış oldukları uzaktan eğitimin ilahiyat programları için pek de iyi bir uygulama olmadığı anlaşılmaktadır.

**Tablo 17.** Öğrencilerin Uzaktan Eğitim Sürecinde Danışmanları İle İletişim Kurabilme Durumları

Uzaktan eğitim sürecinde danışman hocalarınız ile rahatlıkla iletişim kurup geri bildirim alabildiniz mi?	Kişi Sayısı	Yüzde
Evet, iletişim kurdum ve geri bildirim aldım	87	27,2
Evet, iletişim kurdum ve kısmen geri bildirim aldım	78	24,4
Evet, iletişim kurdum ve hiç geri bildirim alamadım	20	6,3
İletişim kurmaya ihtiyaç duymadım	54	16,9
Hayır, iletişim kuramadım	81	25,3
Toplam	320	100,0

Uzaktan eğitim sürecinde öğrencilerin %27,2'si bu süreçte danışman



hocaları ile iletişim kurup geri bildirim aldıklarını, %24,4'ü iletişim kurup kısmen geri bildirim aldığını, %6,3'ü ise iletişim kurduğunu ancak hiç geri bildirim almadığını belirtmiştir. Ayrıca %16,9 oranındaki öğrenci danışman hocası ile iletişim kurmaya ihtiyaç duymadığını belirtirken, %25,3 oranındaki öğrenci ise iletişim kurmadığını belirtmiştir. Tabloya göre uzaktan eğitim döneminde danışman hocaları ile iletişim kurmaları gereken öğrencilerin büyük bir bölümü iletişimde sorun yaşamamıştır. Buna karşın iletişim kurmak isteyen ancak buna dönüt alamayan çok az bir öğrenci grubu da vardır. Bu durumda uzaktan eğitim döneminde danışman-öğrenci iletişimi iyi bir noktada görülebilir.

**Tablo 18.** Öğrencilerin Uzaktan Eğitim Sürecinde Dekanlık ve Öğrenci İşleri İle İletişim Kurabilme Durumları

Uzaktan eğitim sürecinde dekanlık ve öğrenci işleri ile rahatlıkla iletişim kurup geri bildirim alabildiniz mi?	Kişi Sayısı	Yüzde
Evet, iletişim kurdum ve geri bildirim aldım	27	8,4
Evet, iletişim kurdum ve kısmen geri bildirim aldım	22	6,9
Evet, iletişim kurdum ve hiç geri bildirim alamadım	18	5,6
İletişim kurmaya ihtiyaç duymadım	132	41,3
Hayır, iletişim kuramadım	121	37,8
Toplam	320	100,0

Uzaktan eğitim sürecinde öğrencilerin %8,4'ü dekanlık ya da öğrenci işleri ile iletişim kurup geri bildirim alabilmiş iken, %6,9'u iletişim kurup kısmen geri bildirim almıştır. %5,6 oranındaki öğrenci ise iletişim kurup hiç geri bildirim alamadığını, %37,8 oranındaki öğrenci hiç iletişim kurmadığını belirtmiştir. % 41,3 oranındaki öğrenci ise bu süreçte ilgili birimlerle iletişim kurmaya ihtiyaç duymamıştır. Dolayısıyla Uzaktan eğitim döneminde öğrencilerin çoğunluğu dekanlık veya öğrenci işleri ile iletişim kurma gereği duymamışken, iletişim kuranlardan az bir oranın geri dönüt alamadığı görülmektedir. Ancak hiçbir yolla iletişim kuramayan öğrenci oranı oldukça yüksektir. Bunun sebebi iletişim kurmak için web sayfalarından kurum iletişim sayfalarına ulaşamamaları ve dolayısıyla kurumsal mail, telefon vb. iletişim bilgilerinden haberdar olmamaları olabilir.



**Tablo 19.** Öğrencilerin İlahiyat Fakülteleri İçin Örgün Eğitimi ya da Uzaktan Eğitimi Tercih Durumu

İlahiyat için örgün eğitim ve uzaktan eğitim alternatifi olsaydı hangisini tercih ederiniz?	Kişi Sayısı	Yüzde
Yüz yüze örgün eğitimi	266	83,1
Uzaktan eğitimi	35	10,9
Fark etmez	19	5,9
Toplam	320	100,0

Araştırmaya katılan öğrencilerin çoğunluğu (%83,1) ilahiyat fakülteleri için her hangi bir alternatiflik söz konusu olduğunda tercihlerinin yüz yüze eğitim olacağını belirtmiştir. Buna karşı %10,9 oranındaki öğrenci ise uzaktan eğitimi tercih edeceğini belirtmiştir. Örgün eğitim ile uzaktan eğitim arasında seçim yapma gibi bir olasılıkta ilahiyat öğrencilerinin tamamına yakın bir oranı yüz yüze eğitimi tercih edeceğini ifade etmektedir.

**Tablo 20.** Öğrencilerin Uzaktan Eğitim Sürecinde Aldıkları Eğitimi Kayıp Olarak Görme Durumu

Zorunlu Olarak uzaktan eğitim aldığınız bu dönemi eğitim açısından değerlendirdiğinizde bir kayıp olarak görüyor musunuz?	Kişi Sayısı	Yüzde
Evet, çok büyük bir kayıptır	145	45,3
Kısmen kayıplar yaşadık	147	45,9
Hayır, herhangi bir kaybımız olmadı	28	8,8
Toplam	320	100,0

Öğrencilerin %45,3'ü bu süreçte aldıkları eğitimi değerlendirdiklerinde bu durumu çok büyük bir kayıp olarak nitelendirirken, %45,9'u ise kısmen kayıp olarak nitelendirmiştir. %8,8 oranındaki öğrenci ise bu süreçte aldıkları eğitim açısından herhangi bir kayıplarının olmadığını belirtmiştir. Tabloya bakıldığında örgün eğitimde okuyan öğrenciler zorunlu olarak uzaktan eğitim dönemini büyük bir kayıp olarak görenlerin, kısmen kayıp bir dönem olarak görenler ile hemen hemen eşit olduğunu görmekteyiz. Bu



iki gurubu bu dönemi kayıp dönem sayanlar olarak değerlendirdiğimizde, öğrencilerin tamamına yakınının genel olarak zorunlu uzaktan eğitim dönemini kayıp dönem olarak nitelendirdiği görülmektedir.

**Tablo 21.** Öğrencilerin Uzaktan Eğitim Sürecinde En Çok Karşılaştığı Problemler

Zorunlu uzaktan eğitim sürecinde en çok karşılaştığınız problemler nelerdir?	Kişi Sayısı	Yüzde
İnternet bağlantısında sorun	68	21,3
Derslere olan isteksizlik	28	8,8
Evde çalışma ortamının olmaması	50	15,6
Ders içeriklerinin yetersiz olması	17	5,3
Tablet, bilgisayar gibi donanımların olmaması	24	7,5
İdarenin ve hocaların destek olmada yetersiz kalması	22	6,9
Ailemin işlerine yardım etmek zorunda kalmam	17	5,3
Ödevlerin yoğun olması	51	15,9
Uzaktan eğitim süreci ile ilgili bilgilendirmenin yetersiz olması	11	3,4
Pandeminin verdiği psikolojik durumun derse odaklanmaya engel olması	22	6,9
Hiçbir zorluk yaşamadım	6	1,9
Cevaplamayan	4	1,3
Toplam	320	100,0

Öğrencilerin %21,3'ü uzaktan eğitim sürecinde en çok karşılaştığı problemler olarak internet bağlantısında yaşadığı sorunu, %8,8'i derslere karşı olan isteksizliği, %15,6'sı evde çalışma ortamının olmamasını, %5,3'ü tablet, bilgisayar gibi donanımların olmamasını, %6,9'u hocaların ya da idarecilerin desteklerinin yetersiz kalmasını, %5,3'ü aile içi işlere yardım etmek zorunda kalmayı, %15,9'u ödevlerin yoğun olmasını, %3,4'ü bilgilendirmenin yetersizliğini, %6,9'u pandeminin yarattığı psikolojinin derslere odaklanmalarına engel olmasını göstermiştir. Sadece %1,9 oranındaki öğrenci bu süreçte herhangi bir zorluk ya da problem yaşamadığını belirtmiştir.



%1,3 oranındaki öğrenci ise bu soruya cevap vermemeyi tercih etmiştir. Tablodan anlaşılacağı üzere öğrencilerin zorunlu uzaktan eğitim döneminde en çok karşılaştıkları problemler sırayla internet erişimi, verilen ödevlerin yoğunluğu, evde çalışma ortamının olmaması sorunlarıdır. Dünyayı hazırlıksız yakalamış olan Covit-19 salgınından en çok etkilenen kesimin başında öğrenciler gelmektedir. Her evde internet bulunmaması, özellikle üniversitede okuyan gençler için evlerde kendilerine özel oda ayrılamaması, üniversiteye gitmeden önce evde odası olanların bile üniversiteye gittiği için kardeşlere devredildiği durumlarıyla karşı karşıya kaldıkları anlaşılmaktadır. Ayrıca aile içi işlerde görev paylaşımından kaynaklı meşguliyetler nedeniyle ev ortamları, uzaktan eğitim döneminde öğrenciler için sorun olarak görülmektedir.

Ayrıca öğrencilere ilahiyat fakültesi için uzaktan eğitimin avantajları ile dezavantajlarının neler olduğunu ortaya koymaları açısından iki açık uçlu soru sorularak, uzaktan eğitimin avantaj ve dezavantajlarına ilişkin öğrenci görüşleri hakkında bilgi edinilmek istenmiştir. Uzaktan eğitimin avantajları ile ilgili öğrenci görüşleri incelendiğinde uzaktan eğitimin; aile ortamına kavuşturduğu, ekonomik kazanç sağladığı gibi eğitim dışı avantajlarla birlikte zaman yönetimi kazandırdığı, eğitime ilişkin derslerin tekrar izlenebilmesinin getirdiği olumlu durum ile sınavların yüz yüze eğitimden daha kolay olması gibi eğitim içi avantajları olduğunu söylemek mümkündür. Konuya ilişkin bazı öğrenci görüşler şu şekildedir:

*Ö7- Okula gidip gelme açısından zamandan tasarruf sağladı ve kendimize dönük bir zaman dilimi yakalamış olduk.*

*Ö79- Başımızda bir hoca olmadan kendi başımıza bir dersi ve problemi çözmek için farklı kaynaklardan araştırma yapma isteğinin oluşması.*

*Ö33- Örgün eğitimdeki yoğun ders programının aksine kendi oluşturduğum ders programına göre takip etmem.*

*Ö87-Herhangi bir zaman dilimi kısıtlaması olmadığı için istenildiği zaman sisteme girip derse katılım sağlanabiliyor.*

*Ö224-Bir ilahiyat öğrencisininin araştırma yapabilme yöntemlerini kazanmasını, kendi başına ilahiyatın içeriğine uygun kendini yetiştirebilmesini yani kendi alanında okumalar yapabilmesini ve yine aynı şekilde herhangi bir konuda yazı yazabilmeyi, bir düşüncesini ortaya koyabilmesini sağladı.*



Ö124-*Nasıl araştırma yapılacağını öğrendim ve Word kullanmayı öğrendim ve insan araştırma yapınca konuyu anlayabiliyor.*

Ö63-*Daha çok dokümanla çalıştık, internet üzerinde hemen ulaşma şansımız oldu.*

Ö210-*Çok güzel donanımlı ödevler, çalışmalar ortaya koyabilmem açısından avantajımdı.*

Ö103-*Videolar verimli oldu, tekrar tekrar açıp dinleyebiliyorsun. İstedğin saatte dinleyebiliyorsun. Bazı dersler için dezavantaj olsa da bu karantınada ve bu virüs sürecinde en iyisi buydu, daha iyisi olamazdı kısmen bazı sorunlar oldu, ilgilenmeyen hocalar oldu ama hepsi değil, bazı hocalar kesinlikle düzenli bir şekilde sisteme dersini yükledi, verilen ödevleri objektif bir şekilde okudu. Bazı hocalarda baştan savma pdf lere boğup ilgilenmeyip, ödevleri de kafasına göre okudu.*

Ö253-*Kendimiz araştırıp öğrenebildik, hazır bir bilgiyle ödevleri yapmadık en azından. Ve sadece bir sınava tabi tutulmadık, çünkü o an sınavda her şey aklımıza gelemebilir; ama ödevlendirme de kalıcı bir bilgi olduğunu düşünüyorum.*

Ö201-*İstedğimiz zaman notların ulaşılabilir olması.*

Ö168-*Sınavların genel itibarıyla basit olması.*

Ö218-*Tek avantaj, derslerin erken olmaması nedeniyle uykumuzu almış bir şekilde dersleri dinlemek.*

Ö235-*Ders saatleri kısa ve özdü.*

Ö286-*Evide daha rahat alanda çalışabilmek.*

Ö307-*Derslere uzun olarak üst üste girmemek.*

Ö46-*Özellikle maddi açıdan rahatladım.*

Ö86-*Uzaktan eğitimde hem bir iş yerinde çalışıp maddi refah sağlayabiliyor, hem de derslerimizi verebiliyoruz. Aslında pek etkili bir sistem değil; ama maddi açıdan zorluk yaşayan öğrenciler için avantajlı.*

Ö139-*Sağlıklı bir eğitimsel süreç geçirmek isteyenler için evde kalıp ev ahalisiyle iyi diyaloglar yaşayıp aileyle olmanın avantajı sunulmakla beraber pandemi durumu olmamış olsa eğitimle beraber maddi olanakların iyileşmesi anlamında çalışma imkânlarının oluşması gibi avantajları olur.*

Uzaktan eğitimin dezavantajları ile ilgili soruya öğrencilerin verdikleri cevapların, uzaktan eğitimin avantajları konusunda verilen cevaplardan



bir hayli fazla olduğu görülmüştür. Bunun başlıca sebebi örgün eğitim gören öğrencilerin ve örgün eğitimde ders veren hocaların uzaktan eğitim sistemine yabancı olmaları, uzaktan eğitim hakkında öğrenci ve hocaların yeterince bilgilendirmeye sahip olmamaları olabilir. Konu ile ilgili görüşler incelendiğinde öğrencilerin bu durumdan pek de memnun olmadıkları görülmektedir. Bunun yanı sıra çalışma performanslarının olumsuz yönde etkilendiğini belirten öğrenciler; uzaktan eğitime erişim sorunu, sosyal ortamdan yoksun olmaları, eğitim ve sınav ile motivasyon kaybı gibi meseleleri öne çıkarmışlardır. Uzaktan eğitimin dezavantajlı olduğunu değerlendiren bazı öğrencilerin görüşleri ise şu şekildedir:

Ö125- *Kendini gerçekleştirmek isteyen insan her türlü başarıya ulaşabilir; ancak, benim ortamım buna pek müsait değildi. Derslerimiz zor ve gerçekten dinlemek yeterli değil, anlamadığımız noktalar üzerinde durulması gereken önemli yerleri hocaya sormak ve daha iyi anlamak için yüz yüze eğitim en ideal olanı.*

Ö15- *Aile ortamında kesinlikle ders çalışılmıyor. Hocalarla birebir iletişim kurulamadığı için çoğu konuda anlaşmazlık oluyor.*

Ö19- *Çalışma ortamının olmaması, internet erişimin olmaması, bilgisayar eksikliği.*

Ö57- *Evide yeterli derse odaklanmamamız. Okuduğumuzu anlamamamız.*

Ö191- *İletişimsizlik, yetersiz kaynak, yetersiz eğitim her açıdan dezavantajı vardı.*

Ö298- *Bilgi eksikliği, hocalar ile sağlıklı iletişim kuramama, ödevlerin aşırı ve yorucu olması.*

Ö156- *Her açıdan olumsuzdu, uygulama derslerimizi yapamadık ve ödevlerde gereken özeni göstermedik, çünkü bir bilgimiz, alt yapımız olmadan böyle bir sisteme maruz kaldık, önem verdiğimiz derslerde de yeteri puanı alamadık.*

Ö250- *Uzakta okuyan öğrencilerin ders materyallerinin okudukları şehirde kalması nedeniyle ödev yaparken ya da sınava çalışırken zorlandığını düşünüyorum. Bunun yanında uygulamalı olan derslerimizin uzaktan eğitim ile sınavlarının oldukça zor ve yüklenmesi zor olduğu derslerin olması, bazı derslerin yeteri kadar yüklenmemesi ya da ulaşılması zor olan derslerin olması, internet, bilgisayar, tablet sıkıntısının yaşanması, bazı hocaların sınav ve ödev okurken*



yeteri kadar özen göstermemesi, vize ödevleri ve final sınavları arasındaki süre zarfının oldukça az olması.

Ö7- En büyük dezavantajı, geri bildirim alamamak oldu. Sınav sorularını hazırlayan hocaların sınav sorularındaki anlam karmaşasına yol açacak ifadelerde bulunması, cevaplama süremizi uzattı.

Ö40- Örgün olduğu halde zar zor anlaşılabilir derslerin 20 dakikalık video ile anlaşılması mümkün değil. Hocaların da örgün eğitimde davrandıklarından farklı davranışları, güçleri yettiğinde zorlamaları, şu pandemi dönemi sebebiyle ve etrafımızda sürekli duyduğumuz ölüm haberleriyle altüst olan psikolojimizi daha da bozdu.

Ö214- Derslere katılım konusunda isteksizlik.

Ö33- Bazı ders içeriğinin uzaktan eğitime uygun olmaması.

Ö43- Uygulamalı olan derslerden verim alamadık.

Ö67- İlahiyat sözel ağırlıklı bir bölüm olduğundan yüz yüze olması gerekir, o duygu alınmalıdır. Jest mimik bu bölüm için olmazsa olmazdır, uzaktan eğitimde bunun eksilerini çok yaşadık.

Ö79- Derslere konsantre olamama, hocaların çok fazla video ve not yükleyip sorumlu tutmaları, bu süreçte yapılan sınavlarda, yaşanan sıkıntıların dezavantajlarını görüp, buna uygun çözümlerin üretilmemesi.

Ö89- Öncelikle ders çalışma ortamı yok, kaynaklara ulaşmak sıkıntılı, ders ve ödevler dijital ortamda olduğu için her zaman bağlanamıyoruz. En önemlisi de ders çalışma isteği olmuyor. Bunun en önemli sebebi ise arkadaş ortamı ve itici bir güç olmaması bence.

Ö97- Bazı derslerde ders anlatımı ve içerikleri yetersizdi ve o dersler uzaktan eğitim şeklinde uygun değildir.

Ö102- Sınavlar adil bir şekilde gerçekleşmiyor, birçok arkadaşım online Sınavda grup kurup soruları dağıtıyor ve herkes sınavı 5 dk. da bitirip yüksek not alıyor, ayrıca öğretmenlerimizden gerekli eğitimi alamıyoruz. Herkesin eşit şartlarda uzaktan eğitim hizmetini alamadığını da düşünüyorum.

Ö112- Çok fazla dezavantajı var. Misal, dini anlatacak öğrencilerin not uğruna kopya çekilmesine olanak sağlayacak online sınavlar...

Ö274- Öğrencinin derslere karşı isteksizliğini arttırmaması ve derslere olan ilgisini azaltmaması ve öğrenciye örgün eğitimdeki gibi bir öğrenim ciddiyeti sağlayamaması, uzaktan eğitimin bir faydasının da olmaması.



Ö121- Okulda bir hocadan dinlemek ve ona takıldığım yerlerden sorular sormak çok daha etkili ve öğretici bence. Bunları yapamadık ve hiçbir şey öğrenemedik, sadece ödev bitirme telaşesi.

Ö299- Dersler yoğun bir şekilde işlendiği için sürekli takip edemedik. İnternet problemi var ve aynı zamanda uzaktan eğitim için ders materyallerimiz yetersizdi.

Ö21- Konular bazı hocalar tarafından hiç anlatılmadı ve sınavda da hem sorumlu tutulduk, hem de ilahiyat fakültesi olarak gerek ödevlerde, gerek sınavlar da diğer üniversite ve fakülterlere göre bizi çok fazla zorladı hocalarımız. Oysa ki, çok daha anlayışlı olunabilirdi böyle bir süreçte ve öğrenciler daha iyi anlaşılıp bu kadar zorlanmamalıydı. Çünkü aynı evde aynı sınıf aynı ders, fakat ayrı üniversitelerde okuyan iki kardeş olarak kardeşimin ne bir online ne bir offline sınavı oldu ki verilen ödevler de çok çok basit ödevlerdi ki bir gün içinde o dersin ödevini bitirebiliyorken kardeşim, ben aynı dersin ödevini bitirebilmem en az üç günümü alıyordu. Yani bu denli zorlamanın hiç bir anlamı yoktu, sonuçta bu sürecin böyle olmasını ne biz seçtik, ne biz sorumlu olduk, ne de böyle olsun istedik. Bizlik hiçbir durum yokken en çok etkilenen biz SİÜ ilahiyat öğrencileri olduk ne yazık ki...

### **Sonuç ve öneriler**

Covit-19 nedeniyle uzaktan eğitime geçiş süreci sadece eğitim alan kesimi değil, eğitim alan kesim ile dolaylı olarak ilintili olan orta yaş gurubundan, ileri yaş gurubuna, şehirli veya köylü ayırt etmeden her yer, durum ve şarttaki insanların yaşamlarını derinden etkilemiştir. Dün için eğitimde alternatif bir uygulama olan uzaktan eğitim bu gün için salgından kaynaklı zorunluluk halini almış, hatta eğitimin kurtarıcısı ve kahramanı olmuştur. Dünün konuk oyuncusu olan uzaktan eğitim bu günün baş aktörüne dönüşmüştür. Bütün eğitim kurumlarının uzaktan eğitime geçmesiyle yaşanan örgün eğitimdeki tarafların sisteme adapte olamaması ve altyapı sorunları karşısında, uzun süredir uzaktan eğitim yapan fakültelerin hazırlıklı durumu kendilerini eğitim bakımından örgün eğitimden daha kaliteli ve prestijli bir noktaya taşımış olabilir. Bu durum açık ve uzaktan eğitim yapan eğitim kuramlarına karşı algı, tutum ve davranışları değiştirmiş veya değiştirecektir. Ancak geçmişte özellikle lisansüstü uzaktan eğitim diplo-



malarındaki uzaktan eğitim ibaresi ve sonrasında doktora dahil bir kısım haklardan mahrum bırakılması; bu gün için izahı olmayan bir durum olarak karşımıza çıkmıştır.

Uzaktan eğitimin salgın sürecinde aniden başlamış olması hasebiyle, bu yöntemin eksiklikleri saptanarak sistemin geliştirilmesi ve iyileştirilmesi önem arz etmektedir. Bu bakımdan öğrencilerin uzaktan eğitim hakkındaki görüşleri ve geri bildirimleri dikkate alınarak çözümler geliştirilmesi, süreci daha verimli kılacaktır.

Covid-19 salgını ile başlayan uzaktan eğitime ilişkin ilahiyat öğrencilerinin görüşlerinin ortaya konmasını amaçlayan bu çalışmada; sürecin genel anlamda olumsuz olarak değerlendirildiği ve kayıp bir eğitim dönemi olarak görüldüğü, alternatif bir çözüm olan uzaktan eğitimin yüz yüze eğitim kadar etkili olmadığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla öğrencilerin bakış açılarına dayanarak ilahiyat fakülteleri için uzaktan eğitimin uygun ve yararlı bir eğitim sistemi olmadığını söylemek mümkündür.

Öğrenciler uzaktan eğitimi internet erişiminin daha kolay olduğu akıllı telefon ve evde bilgisayar aracılığı ile takip etmektedir. Bu süreçte öğrencilerin interneti sosyal medyadan daha çok derslere hazırlık ve araştırma yapmak için kullandıkları görülmüştür. Bu dönemde öğrencilerin proje ve ödev hazırlamada ve derse hazırlanmak için en çok dijital kaynakları kullandıkları sonucuna ulaşılmıştır. Ancak, yaşadıkları yerleşim yerine bağlı olarak internet bağlantı sorunu ve internet kotasının yetersizliği ile internetin en sık karşılaşılan problem olduğunu söylemek mümkündür. Diğer problemler ise sırasıyla verilen ödevlerin yoğunluğu, evde çalışma ortamının sağlanamaması, derslere olan ilginin azalması, tablet ve bilgisayar gibi uzaktan eğitim için gerekli araçların bulunmaması, pandeminin getirdiği psikolojik durumun derse odaklanmaya engel olması ve uzaktan eğitime sağlanan desteğin yetersizliğidir.

Araştırma sonucu elde edilen bulgulara göre uzaktan eğitim sürecinde öğrencilere sunulan ders içeriklerinin yeterli, ilgi çekici ve anlaşılır olmadığı öğrenciler tarafından belirtilmiştir. Buna karşın ilahiyat dersleri için uzaktan eğitim sistemindeki ders materyali ve ders anlatımı olarak, video kaydı ders anlatımı ve ders notunun birlikte verilmesi öğrenciler tarafından en yararlı uygulama olarak görülmüştür.





Bu dönemde öğrencilerin dersleri, çoğunlukla haftada birkaç gün takip ettikleri tespit edilmiş; ancak, yalnızca vize ve final zamanlarında dersleri takip edenlerin oranının da bir hayli yüksek olduğu gözlemlenmiştir. Ayrıca uzaktan eğitim sürecinde ölçme ve değerlendirme konusunda internet üzerinden yapılan vize ve final sınavları öğrenciler tarafından sağlıklı ve objektif bir değerlendirme olarak görülmüştür.

Yüz yüze gerçekleşmeyen uzaktan eğitim için paydaşlar arasında doğrudan bir iletişim olmamasına rağmen; öğrenci ile danışman hocalar arasındaki iletişimin iyi bir noktada olduğunu söylemek mümkündür. Ancak, ortaya çıkan bulgulara göre bu süreçte öğrencilerin dekanlık ve öğrenci işleri ile önemli derecede iletişim sorunu yaşadığı araştırma bulguları arasındadır.

Öğrenci görüşlerine dayanarak uzaktan eğitim süreci ile ilgili sınırlı da olsa bir takım avantajlardan bahsetmek mümkündür. Uzaktan eğitimin sorumluluk duygusunu geliştirmesi, araştırma yapmaya teşvik etmesi, her öğrencinin kendi hızında öğrenmesine imkan tanınması, zaman tasarrufu sağlaması, ekonomik olması, istenilen zamanda derse katılım olanağı sunması bunlardan bazılarıdır.

Bütün bunlardan anlaşıldığı üzere ilahiyat öğrencilerinin uzaktan eğitim sürecine pek de uyum sağlayamadıkları görülmüştür. İlahiyatlar için uzaktan eğitimin uygun olmadığı, mümkünse yüz yüze eğitime geçilmesi gerektiği belirtilmiştir. Ancak, yakın gelecekte uzaktan eğitimin bir alternatif ya da yüz yüze öğrenmeyi takviye eden işlevi yerine, eğitimin asli zemini haline dönüşeceği öngörülmektedir.<sup>47</sup> Uzaktan eğitimin bazı dezavantajları olmasına rağmen teorik ve uygulamalı dersler için oluşturulacak farklı uygulamalarla başarı şansı artabilir.<sup>48</sup> Bu bağlamda ilahiyat alanında uzaktan eğitim uygulamaları daha yaygın hale getirilebilir, ilahiyatların genelinde öğrenmeye uygun online ders içerikleri hazırlanabilir ve hazırlanan online ders içerikleri üniversite ayırt etmeksizin bütün ilahiyat öğrencilerine açılabilir. Dolayısıyla uzaktan eğitim materyalinin yetersizliği sorunu böylece giderilebilir. Büyük oranda ortak olan müfredat çerçevesinde ölçme ve değerlendirme açısından sınavlar yüz yüze yapılacak şekilde merkezileş-

<sup>47</sup> Telli - Altun, "Coronavirüs ve Çevrimiçi (Online) Eğitimin Önlenebilir Yükselişi", 32-33.

<sup>48</sup> Gelişli, "Uzaktan Eğitimde Öğretmen Yetiştirme Uygulamaları: Tarihçe ve Gelişim", 320.



tirilebilir. Bu çerçevede her bir ilahiyat fakültesi sınav yeri haline getirilerek, öğrencinin istediği ilahiyat fakültesinde sınava girmesine olanak tanınabilir. Dolayısıyla uzaktan eğitim sürecinde bütün bunlar ve buna benzer inovatif adımların atılabilmesi için ilahiyatların uzaktan eğitime karşın tutumları olumlu olmalı ve işbirliği içerisinde bulunabilmeleri önem arz etmektedir.

### **Kaynakça**

- Altaş, Nurullah. “Türkiye’de Dinî Yükseköğretim Alanında Uzaktan Eğitimle İlgili Algı Sorunları ve İLİTAM Uygulamaları”. *Değerler Eğitimi Dergisi Cilt 14/31* (2016), 7-42.
- Altıparmak, Mahinur - Kurt, İnci Dürdane - Kapıdere, Metin. “E-Öğrenme ve Uzaktan Eğitimde Açık Kaynak Kodlu Öğrenme Yönetim Sistemleri Mahinur”. *Akademik Bilişim’11 - XIII. Akademik Bilişim Konferansı Bildirileri*. 319-327. Malatya, 2011.
- Arat, Turgay - Bakan, Ömer. “Uzaktan Eğitim Ve Uygulamaları”. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu Dergisi 14/1-2* (2014), 363-374.
- Arslan, Fatma - Korkmaz, Özgen. “İlahiyat Lisans Tamamlama Uzaktan Eğitim Öğrencilerinin Etkileşim Kaygıları ve Uzaktan Eğitime Dönük Tutumları”. *Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi Dergisi 1/1* (2019), 12-25.
- Bayraktar, Ahmet. *İlahiyat Eğitiminin Öğrencilerin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Öz Yeterlik İnanç Düzeyleri Ve Problem Çözme Becerilerine Katkısı*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Atatürk Üniversitesi, 2014.
- Birinci, Kerim. *Uzaktan Eğitim ve Din Öğretiminde Bir Uygulama Örneği: İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM)*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi, 2010.
- Can, Ertuğ. “Coronavirüs (Covid-19) Pandemisi ve Pedagogik Yansımaları: Türkiye’de Açık ve Uzaktan Eğitim Uygulamaları”. *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi 6/2* (2020), 11-53.
- Cebeci, Suat. *Bilimsel Araştırma ve Yazma Teknikleri*. Bursa: Alfa Yayınları, 1997.
- Çoban, Serhat. “Uzaktan ve Teknoloji Destekli Eğitimin Gelişimi”. İstanbul: XVI. Türkiye’de İnternet Konferansı Bildiri Kitabı, 2013.
- Dağ, Mehmet. “İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programlarında Kur’ an Dersi- Müfredat , Materyal Hazırlama ve Karşılaşılan Sorunlar-”. *Ekev Akademi Dergisi*. 55 (2013), 37-54.



- Demir, Ekrem. “Uzaktan Eğitime Genel Bir Bakış”. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 39 (2014), 2071-2079.
- Devran, Yusuf - Elitaş, Türker. “Uzaktan Eğitim: Fırsatlar ve Tehditler”. *Online Academic Journal of Information Technology* 8/27 (2016), 31-40
- Erpay, İlyas. “Öğrencilerin İlahiyat Fakültesine Yönelik Görüşleri”. *Amasya İlahiyat Dergisi* 0/13 (2019), 423-473.
- Erpay, İlyas - Sümer, Necati. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Tek Cinsiyetli Eğitim Modeline Bakışı (Siirt Üniversitesi Örneği)”. *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2019), 121-150.
- Gelişli, Yücel. “Uzaktan Eğitimde Öğretmen Yetiştirme Uygulamaları: Tarihçe ve Gelişim”. *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi Journal of Research in Education and Teaching* 4/3 (2015), 313-321.
- Günsoy, Güler - Günsoy, Bulent - Kan Kılınç, Betül - Yazıcı, Berna. “Açık ve Uzaktan Eğitimin Kadın Güçlendirmesinde Önemi: Anadolu Üniversitesi Örneği”. *International Review of Economics and Management*. 2019: 1-32.
- İşman, Aytekin. *Uzaktan Eğitim*. Ankara: Pegem Akademi, 2011.
- Kaçan, Ahmet - Gelen, İsmail. “Türkiye’deki Uzaktan Eğitim Programlarına Bir bakış”. *Uluslararası Eğitim Bilim ve Teknoloji Dergisi* 6/1 (2020), 1-21.
- Karakuş, Neslihan - Ucuşsatar, Nil - Karacaoğlu, Mehmet Önder - Esendemir, Nurullah - Bayraktar, Dilek. “Türkçe Öğretmeni Adaylarının Uzaktan Eğitime Yönelik Görüşleri”. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*. (2020), 220-241.
- Karateke, Tuncay. “İLİTAM Öğrencilerinin Bu Programı Seçme Nedenleri ve Karşılaştıkları Sorunlar: Fırat Üniversitesi Örneği”. *Değerler Eğitimi Dergisi*. (2020), 235-262.
- Kaymakcan, Recep - Meydan, Hasan - Telli, Adnan - Cevherli, Kübra. “İlahiyat Lisans Tamamlama Programının Verimliliği Üzerine Bir Araştırma”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/26 (2014), 43-62.
- Kırık, Ali Murat. “Uzaktan Eğitimin Tarihsel Gelişimi ve Türkiye’deki Durumu”. *Marmara İletişim Dergisi*. 21 (2014), 73-94.
- Kör, Hakan - Erbay, Hasan - Demir, Emre - Akmeşe, Ömer Faruk. “A Study on the Factors Affecting the Academic Performance of Distance Education Students and Formal Students”. *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/2 (2016), 1029-1050.



- Nizam, Feridun. “Eğitim-Öğretimde Kitle İletişim Araçlarının Kullanım Olanakları ve Avantajları”. Trabzon: KATÜ Akademik Bilişim 2004.
- Siirt Üniversitesi. “Üniversitemizde İlahiyat Lisans Tamamlama Programı Açıldı”. <https://www.siirt.edu.tr/haber-etkinlik/universitemizde-ilahiyat-lisans-tamamlama-programi-acildi/167520515.html>. 2021. 03.05.2021.
- Telli, Sahure Gonca - Altun, Deniz. “Coronavirüs ve Çevrimiçi (Online) Eğitimin Önlenemeyen Yükselişi”. *Üniversite Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2020), 25-34.
- Tulunay Ateş, Öznur. “Yükseköğretimde Uzaktan Eğitimin Sayısal Verilerle Değerlendirilmesi”. *Bayburt Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* IX-1 (2014), 22-40.
- Türkiye Diyanet ve Vakıf Görevlileri Sendikası. “İLİTAM Kontenjanları Yüzde Yüz Artırıldı”. <https://www.diyanetsen.org.tr/girisimlerimiz-sonuc-verdi-ilitam-kontenjanlari-yuzde-yuz-artirildi>. 2020. 03.05.2021.



İslam Hukuku ve Siyasî Adalet İlişkisine Betimsel Bir Bakış

A Descriptive Perspective on the Relationship between Islamic Law

Sema ÇAKIR

Diyaret İşleri Başkanlığı, Din Hizmetleri Uzmanı, İstanbul/Türkiye  
Directorate of Religious Affairs, Religious Services Specialist, İstanbul/Turkey  
sema.cakir@diyanet.gov.tr

ORCID ID: 0000-0002-1875-6450

DOI: 10.47425/marifetname.915499

#### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü | Article Type:** Araştırma Makalesi | Research Article

**Geliş Tarihi | Received:** 13 Nisam /April 2021

**Kabul Tarihi | Accepted:** 13 Mayıs /May 2021

**Yayın Tarihi | Published:** 30 Haziran /June 2021

#### Atf | Cite as

Çakır, Sema. "İslam Hukuku ve Siyasî Adalet İlişkisine Betimsel Bir Bakış"  
[A Descriptive Perspective on the Relationship between Islamic Law]. Marifetname. 8/1  
(Haziran/2021), s. 205-224.

#### İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

#### Copyright ©

Published by Siirt University Faculty of Divinity. Siirt/Turkey.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/marifetname>

mail: [sifdergisi@gmail.com](mailto:sifdergisi@gmail.com)



### İslam Hukuku ve Siyasî Adalet İlişkisine Betimsel Bir Bakış

**Öz:** Siyaset kavramı, öteden beri sosyo/politik pratiklerde adalet; devlet, hukuk ve din kavramlarıyla yakından ilişkilendirilmiştir. Adalet kavramının dinî, ahlaki, hukukî, siyasî, fikrî ve insânî değerler bazında gerçekleştiriliyor olması üst/içkin bir gücü gerekli kılmış ve bu haseple siyasî otoritenin elzemliği gündeme gelmiştir. Her devletin kendine has siyasî meşruiyet telakkisi vardır. İslam'da devlet ve siyaset anlayışının ana hatları adalet, hakkaniyet, şûra ve ehliyet/liyakât olarak belirlenmiştir. Bu bağlamda idare erkinin siyasî düzlemdeki adaleti/itidalı taziminde, Din/İslam Hukuku açısından önemli olan şey, adaletin tahakkuktur. Bu açıdan İslamiyet, adaletin en adilâne formda vücut bulması için üst bir bakış ile normatif bir rehberlik yapar. Çalışmamızda modern öncesi ve modern dünyada İslam Hukuku'nun siyasî bir sistem öngörüp öngörmediği ve din-siyaset-adalet arasında nasıl bir ilişki kurulması gerektiği, buna mukabil siyasî adalet söylemi etrafında teşekkül eden literatür ve dinamikler betimsel olarak ele alınacaktır. Bu makalede güdülen amaç, insanlık tarihinin ilk dönemlerinden itibaren yoğun tartışmalara konu olan din, adalet ve siyaset kavramlarının dinamiklerini ve hangi referanslarla savunulduğunu görmektir. Evvela Batı düşünce dünyasındaki siyaset ve adalet algısı ardından da bu kavramların İslam dünyasındaki karşılığı, başat isimler üzerinden incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Din, Siyaset, Adalet, Devlet, Siyaset-i Şer'iyye

### A Descriptive Perspective on the Relationship between Islamic Law and Political Justice

**Abstract:** In socio-political traditions throughout history, the idea of politics has been closely associated with the ideas of justice, power, and religion. The fact that the concept of justice is realized based on religious, ethical, legal, political, intellectual, and human ideals necessitated the presence of an upper/in-nate authority. This research explores views on whether Islamic Law involves a political system in the pre-modern and modern eras, as well as what kind of relationship should be established between religion, politics, and justice. To that end, the related literature and dynamics that have shaped the debate of political justice will be discussed in depth. The purpose of this article is to evaluate the dynamics of the conceptions of religion, justice, and politics, which have been the subject of heated debate since the dawn of human civilization, and to explore and to investigate the sources on which they have depended. Based on the literature left by leading scholars of the field, the article also reflects on the nature of politics and justice in both Western and Islamic thought.

**Keywords:** Islamic law, politics, justice, state, al-Siyasa al-Shar'iyya



## **Giriş**

Mülkün temeli addedilen ve içinde yaşanan coğrafyanın sosyolojik ve dinsel kodlarını ihtiva eden adalet kavramı, insan tarafından ve insana dair sahada inşâ edilmektedir. Bu inşâda dinî, ahlakî, hukukî, siyasî, fikrî ve bilim insanî değerlerin gerçekleştiriliyor olması adalet mefhumunun üst/içkin bir güçle ilişkilendirilmesini gerekli kılar. İşte bu noktada siyasî otoritenin elzemliği gündeme gelir.

Temel olarak bireyi muhatap alan, toplumsal mesajlarında ve anlam haritalarında bireyin sorumluluğunu ön planda tutan Kur'an ve Sünnette, siyasetin neliğine ve keyfiyetine dair üst normlar haricinde bir atıfta bulunulmuş değildir. Bununla birlikte siyaset kavramı, İslamî literatürde ve politik pratikte çoğu zaman adalet, devlet ve din kavramlarıyla ilişkilendirilmiştir. İlimler sınıflandırmasında "akliyyât" içinde konumlandırılan siyaset, devleti yönetme biçimi ve sanatıdır. Diğer taraftan devlet de adaleti sağlayan ve dağıtan bir organizasyondur. Bu bağlamda gerek din ve devlet ilişkisi gerekse dinin devlet yönetimindeki etkisi ve belirleyiciliği her zaman önemli bir tartışma konusu olmuştur. Klasik doktrine göre, bir İslam devletinde din işleri ile dünya işlerini birbirinden ayrı düşünmek, dinî olmayan bir hukuk ve idare anlayışına yer vermek mümkün değildir. Devlet işlerinde, dine yer verilmesi İslam hukuku hükümlerinin uygulanması açısından da son derece önemlidir. Nitekim dinî hükümlerin pek çoğunun doğru yorumlanması ve tatbik sahası bulması buna bağlıdır. Uygulama buldukça fıkıh da gelişecektir. Bir diğer ifade ile toplumsal gelişmeler ve değişimler karşısında statik bir anlayışa sahip olmak, fıkıhın çözüm üretmemesi anlamına gelecektir. Tarihî ve sosyolojik gerçekler de teori-pratik birlikteliğinin önemini teyid etmektedir. Nitekim İslam hukukunun ruhunda, içinde uygulandığı toplumun hayat şartlarına bağlı, canlı bir uzviyeti vardır.

Antik Yunan'dan günümüze kadar siyasî adalet söylemi etrafında geniş bir literatür oluşmuş ve birçok tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Batı düşüncesinden farklı olarak İslam düşüncesinde adalet mefhumu daha metafizik anlamlar içerir. Genel olarak hukuk, şeffaflığı ve sorumluluğu öngörürken; İslam, bireyin kendine/özüne ve Yaratıcıya karşı hesap verebilmesini esas alır. Bu hususa dikkat çekmek üzere hukuk filozofları, adaletin



sübjektif yönleri olduğunu belirtirler. İnsanın mutlak âdil olamayacağından ve mutlak âdilin ancak Allah olabileceğinden bahsederler.<sup>1</sup>

Müslümanların tarihsel/siyasal birikiminin mahsulü olan ve *es-siyasetü's-ser'iyye ve el-abkâmüs-sultâniyye* gibi kavramlarla ifade edilen siyaset teorisine göre İslamiyet ile siyaset arasında bir bağ kurulduğu görülmektedir. Bununla birlikte bu teorinin doğrudan doğruya İslam'ın bir gereği ve sonucu mu yoksa tarihî tecrübenin ürünü mü olduğu tartışmaya açıktır. İslamiyet evrensel bir din olduğu için herhangi bir siyasi rejim dayatmaz veya öngörmez. Zira din açısından önemli olan adaletin gerçekleşmesidir ki bu noktada İslamiyet üst bir bakış ile değer esaslı bir rehberlik yapar.<sup>2</sup> Tarihî süreçte mefhûm-u mezkûra (siyaset) rehberlikten ziyade anlamlar izafe edilmesiyle birtakım mevzular gündeme gelmiştir. İslam üzerinden siyaset icrâ edilmesi yani İslam'ın ideolojik bir düzleme çekilerek siyasal bir düzen olarak algılanması sorunsalı dolayısıyla İslam dünyasındaki siyasal iktidarların din ölçekli meşruiyet arayışlarından mütevellit, din-siyaset-adalet mefhumları genelde iç içe girmiştir ve her biri kendi mevziini tahkim etmiştir.<sup>3</sup>

Gerek modern öncesi gerekse modern dünyada İslâm hukukunun siyasî bir sistem öngörüp öngörmediği, eğer öngörüyorsa bu sistemin nasıl olması gerektiği meyanından ortaya atılan sorulara; siyasî, fikhî ve adlî yönlerden cevaplar verilmeye çalışılmıştır. Din-siyaset-adalet arasında nasıl bir ilişki kurulması gerektiği, dinin kamusal alanda nasıl bir rol üstleneceğine dair tartışmalar hep canlı kalmıştır.

Bu makalede güdülen amaç, insanlık tarihinin ilk dönemlerinden itibaren yoğun tartışmalara konu olan din, adalet ve siyaset kavramlarının dinamiklerini ve hangi referanslarla savunulduğunu tespit etmektir. Bu çalışmamızda, evvela Batı düşünce dünyasının başat isimleri Aristoteles, John Rawls ve Robert Nozick örneğiyle siyaset ve adalet algısına ve bu bağlamda Batı siyaset düşüncesinin üzerinde durduğu siyaset, yönetici, siyasal sistem, düzen, adalet ve devlet gibi kavramlara ardında da bu kavramların

<sup>1</sup> Bardakoğlu, Ali, *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*, (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 45.

<sup>2</sup> Bardakoğlu, *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*, 24.

<sup>3</sup> Bardakoğlu, *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*, 23.





İslam düşüncesindeki karşılığına velev ki İslam düşüncesinde nasıl anlaşılıp kullanıldığına, dayandığı temeller ve beslendiği kaynakların neler olduğuna odaklanacağız.

Doğu ve Batı dünyasında adalet ve siyaset tasavvurunu incelediğimiz bu araştırmamızda, betimleyici metot kullanılmıştır.

### **1. Batı Düşünce Dünyasında Siyasi Adalet: Aristoteles, John Rawls ve Robert Nozik Örneği**

Antik Yunan'dan günümüze gelinceye kadar, insanların niteliksel açıdan insanların eşit olup olmaması temelinde iki farklı adalet anlayışı ortaya çıkmıştır. Platon ve Aristoteles'e göre adalet yöneticide bilgelik, askerde cesaret, üreticide ölçülülük ve her şeyin yerli yerinde olması şeklinde özetlenebilecek dört ana erdemden bahsedilebilir.<sup>4</sup>

Aristoteles, adalet mefhumunu zıddıyla birlikte tanımlamayı daha uygun görür. Ona göre; "Yasalara uymamak, onu kendi çıkarlarına göre kullanmak ve dolayısıyla bu şekilde bir eşitsizlik yaratmak adaletsizlik; yasalara uygun davranmak ve eşitliği bozmamak ise adalettir." Aristoteles'in adalet kavramına dair görüşü; niceliksel olarak, bireysel, kamusal ve hukuksaldır.<sup>5</sup>

Antik Yunan'da etik bir erdem olarak kabul edilen adalet kavramı, 17. ve 18. yüzyıllarda, Batı felsefesinde Machiavelli, Hobbes, Locke, Rousseau, Smith, Montesquieu, Voltaire gibi filozoflarca siyasal ve hukuksal bir kavram haline dönüşmüştür.

John Rawls'ın siyaset teorisinde, her şeyin temeli adalet olduğu için siyasî ve ictimâî kararların adalet ilkelerine dayandırılması gerekir.<sup>6</sup> Nitekim Rawls'a göre adaletin konusu, toplumsal işbirliği ile alakalı bölüşüm ve dağıtım safhalarını içerir.<sup>7</sup>

Nozik ise adalet anlayışını özgürlük ve haklar üzerine kurarken; bireyin özgürlük ve haklarına hiçbir gücün müdahale edemeyeceğini; "adaletin kişisel kazanımların haklılığıyla ilgili bir mesele ve hak etme teorisi" oldu-

<sup>4</sup> Aristoteles, *Politika*, trc. Furkan Akderin, (İstanbul: Say Yayınları, İstanbul, 2013), 101.

<sup>5</sup> Arslan Topakkaya, "Aristoteles'te Adalet Kavramı," *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2/6 (2009), 629-633.

<sup>6</sup> John Rawls, *Bir Adalet Teorisi*, (İstanbul: Phoenix Yayınları, 2017), 3-4.

<sup>7</sup> John Rawls, *Bir Adalet Teorisi*, 7.



ğunu vurgular. Nozik, “adalet anlayışının bireylerin hukuk kuralları önünde eşit algılanması ve bireylerin hak ettiklerini elde etmesi gerekliliği”ni ifade eder.<sup>8</sup> Hülasa Antik Yunan’dan günümüze değin adalet fikri oldukça önemli bir etkiye sahip olmuştur.

## 2. İslam Hukuku’nda Siyasî Adalet

“Fıkıh” (İslam Hukuku)’nda “siyaset” ve “adalet” kavramları, İslam siyaset düşüncesinin kavramsal temellerinden sayılmaktadır. “Hukuk” genel olarak, birey-toplum-devlet ilişkisinde nasıl davranılacağını belirleyen kurallar bütününü ifade etmektedir. Gazzali, devletin korunmasının ve düzenin sağlanmasının ancak hukukla (fıkıh) gerçekleştirilebileceğini belirtmiştir. Fıkıh ve siyaset ilişkisinden hareketle Fârâbi’ye göre, *“Fıkıh, siyasetin içerdiği küllîlerin cüz’ileri olan şeyleri içine aldığı için siyaset ilminin (‘ilmül medeni) bir parçasıdır ve ameli felsefeye dahildir. Dinde bulunan nazari şeylerde ise fıkıh, nazari felsefenin içerdiği küllîlerin cüz’ilerini ya da bunların benzetimlerini (misâlât) içermesi sebebiyle nazari bir ilimdir.”*<sup>9</sup>

Ayrıca “siyasî adalet” tamlamasının muhtevasını daha iyi anlayabilmek için öncelikle “siyaset” ve “adalet” sözcüklerini açıklamak faydalı olacaktır. “S-Y-S” kökünden üretilen “siyaset” sözcüğünün lügatte at terbiyesi, atçılık, eğitmek, ıslah, terbiye gibi anlamları vardır. Daha sonraları ise vâli ve hâkim olmak anlamında kullanılmaya başlandığı için vâli ve hâkime, seyis adı zafede edilmiştir.<sup>10</sup>

Önceleri lügavi anlamı çerçevesinde kullanılan “siyase” kelimesinin terimleşme ve teorik forma sokulma sürecinin Ferrâ (ö.1055), Mâverdi (ö.1058), Teymiyye (ö.1225), Karâfi (ö.1285) ve Cevziyye (ö.1350) ile tamamlandığı söylenebilir.<sup>11</sup> Genellikle biat, vekâlet, velâ, yemin gibi kav-

<sup>8</sup> Ali Osman Gündoğan, “Hak ve Adâlet”, *Hukuk Felsefesi ve Sosyoloji Arşivi, Muğla Üniversitesi, “Felsefe Günleri” (9-12 Ekim 2003) Adâlet Sempozyumu Bildirileri*, (Haz. Hayrettin ÖKÇESİZ), (İstanbul: İstanbul Barosu Yayınları, 2005), 86.

<sup>9</sup> Fatih Toktaş, “Farabi’nin Kitâbü’l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi”, *Divan*, 1, (2002), 264.

<sup>10</sup> Adnan Koşum, “İslam Hukukunda Siyaseti Şer'iyye Kavramı”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 16/3, (2003), 350-358.

<sup>11</sup> H. Yunus Apaydın, “Siyaset-i Şer'iyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37/299-304.



ramlar ekseninde değinilen siyaset kavramı, klasik fıkıh literatüründe müstakil bir başlık olarak ele alınmamıştır.

“Adalet” ise davranış ve hükümde doğru olmak, hakkıyla hüküm vermek, eşit olmak, gibi mânalara gelen bir masdar-isimdir. Kur’an-ı Kerim’de ve hadislerde adalet, çoğunlukla hakkaniyet, dürüstlük, tarafsızlık, denklik gibi anlamlarda kullanılmış olup, istikrarlı bir doğruluk ve ahlâk kanununa itaatle gerçekleşen ruhî denge ve ahlâkî kemaldır.<sup>12</sup>

İfrat ve tefritten uzak olmak anlamına gelen itidal, adalet kavramının esasını teşkil etmektedir.<sup>13</sup> Bu çerçevede adalet, hukuk uygulamasında toplum için maslahat odaklı sonucun gerçekleştirilmesi ve hukukun ulaşmaya çalıştığı ideal yeri belirleme anlamında iki şekilde kullanılmaktadır.<sup>14</sup> Adalet, hakkı sahibine tevdi etmektir<sup>15</sup> ki hak adaletin, olmazsa olmazıdır.<sup>16</sup> Ayrıca fakihler bu bağlamda adaletin vücûdiyeti için yöneticilerin politika ve icraatlarının takip edilerek sorgulanmasına ve yeri geldiğinde revize edilmelerine de vurgu yapmıştır.<sup>17</sup>

Nası Aslan, yönetim/idare erkinin siyasi düzlemde adalet-itidal birlikteliğini şöyle vurgulamaktadır: “Ahlaklı şekilde ve toplumsal düzenle uyum içerisinde yaşamayı temin maksadıyla kanunlar koyulurken adâlet de daima gözetilmelidir ki adalet ve itidal ikilisi, etimolojik ve kavramsal bazda ayrılaşmış olsun.”<sup>18</sup>

Fârâbî’ye (ö.950) göre şehrin yöneticisi adaleti ve adil kimseleri sevmelidir ve şehir halkına adil davranmalı, haksızlıklara karşı koyabilmelidir.<sup>19</sup>

<sup>12</sup> Mustafa Çağrıcı, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 341.

<sup>13</sup> Asım Cüneyd Köksal, “Osmanlılarda Adalet Kavramı, Osmanlı’da İlm-i Fıkıh: Âlimler, Eserler ve Meseleler”, *İSAR, 24-25 Aralık 2016 Uluslararası Bilimsel Toplantılarda Sunulan Tebliğ*, 342.

<sup>14</sup> Anıl Çeçen, “Hukuk’ta Norm ve Adâlet”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 1-4/32 (1975), 6

<sup>15</sup> H. B. Çantay, *Kur’an-ı Kerim ve Meali Kerim*, 1984, 499.

<sup>16</sup> A. Osman Gündoğan, “Hak ve Adâlet”, *Hukuk Felsefesi ve Sosyoloji Arşivi, Muğla Üniversitesi, “Felsefe Günleri”* (9-12), 82.

<sup>17</sup> Hızır Murat Köse, “Siyaset”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37/294-299.

<sup>18</sup> Nası Aslan, “Adalet Medeniyeti Üzerine”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 28, (2016), 14.

<sup>19</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet*, (Konya: Vadi Yayınları, 2010), 120-130.



Yönetim/kanun koyma seçkinlik, bilgi, bilgelik ve aydınlanma işidir ve yönetici olacak kişi doğal olarak seçilmiştir.<sup>20</sup> Kanunların ilk amacı mutluluğun inşâsıdır ve bu amaçla bağlantılı olarak adaleti tesis etmektir. Nitekim adalet, şehir halkının her birinin hak ettiği ölçüde pay sahibi olmasını ve haksızlık yapan kişinin hak ettiği ölçüde cezalandırılmasını sağlamaktadır.<sup>21</sup> Kısacası, Fârâbî'nin adalet hakkındaki görüşleri genel manada sosyal adaleti kapsamaktadır.<sup>22</sup>

Mâverdi'ye göre itidal diye nitelendirilen her şey adalettir.<sup>23</sup> Siyasî açıdan ise adalet, baskı ve zulmün zıddıdır. Ülfet ve itaate sevk eden ve ülkenin imarını sağlayan adalet refahın artmasını sağlar. Mâverdi'ye göre adalet aynı zamanda bireysel bir mahiyete de sahiptir. Buna göre insanın gerek kendisi, gerekse başkaları ile ilgili olarak adaleti sağlama sorumluluğu vardır. Güzele yönlendirip, çirkin şeylerden uzaklaştırmayı kendine şiar edinen<sup>24</sup> insanın nefsiyle ilgili adalet mallarda, sözlerde, eylemlerde tezahür eder.<sup>25</sup> Başkasına yönelik adalet ise üç şekilde gerçekleşir. Bunlardan ilki kişinin kendisinden altta bulunanlara adaletidir; ikincisi yöneticinin halka gösterdiği adalettir; üçüncüsü ise kişinin arkadaşlarına gösterdiği adalettir.<sup>26</sup>

Yine Mâverdi'ye göre siyasî erkin icraatlarını meşru kılan unsurların başında bu icraatların adalet esasına dayalı olarak gerçekleştirilmesi gelmektedir. Adalet, devlet icraatlarından başlanarak fertten millete teşmil edilen bir ilke olmalıdır. Nitekim devlet yapısında ve adalet anlayışında “hukuk” oldukça belirleyici bir fonksiyona sahiptir.<sup>27</sup> Bunun yanı sıra, bireysel ve toplumsal ilişkilere doğru genişleyen bir devlet mekanizması addedilen adaletin gerçekleştirilmesinde kadıların tayininde liyakate riayet edilmesinin ve yargı sürecinin gecikmeden tamamlanmasının önemini vurgulayan<sup>28</sup>

<sup>20</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet*, 20-30

<sup>21</sup> Fârâbî, *Fusulü'l-Medenî*, trc. Hanifi Özcan, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987), 53-54.

<sup>22</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet*, 20-30.

<sup>23</sup> Mâverdi, *el-Abkâmüs-sultâniyye ve'l-vilâyâtü'd-diniyye*, haz. Ahmed Câd (Kahire: Dârü'l-hadis, 2006), 144.

<sup>24</sup> Mâverdi, *Edebü'd-Dünya ve'd-Din*, 141.

<sup>25</sup> Mâverdi, *Kavaninü'l-Vüzerâ*, 51 -54.

<sup>26</sup> Mâverdi, *Edebü'd-Dünya ve'd-Din*, 142-143.

<sup>27</sup> Mâverdi, *el-Abkâmüs-Sultaniyye*, 6, 31, 53, 62, 131.

<sup>28</sup> Mâverdi, *el-Abkâmüs-Sultaniyye*, 75.



Mâverdi, bütün bunların yöneticinin toplumdaki kargaşayı engelleme ve asayîşi, barışı ve adaleti sağlama şeklinde ifade edilen aslî görevinin gereği olduğunu belirtir.

Siyasete dair telakkilerini teorik-pratik/kat'iyât-zanniyât açılımıyla temellendiren Gazâlî (ö.1111) ve Cüveynî'ye<sup>29</sup> (ö.1283) göre ise, siyasetin kurucu ilkeleri kat'iyât kapsamına giren bazı teorik esaslara dayanır. Bu ilkelerin pratik yaşamdaki mahsulleri ise zanniyât alanına dahildir. Zaman içinde oluşan kültürel yapılar, değişken toplumsal değer ve içtihadı dayalı normlar bu alanda değerlendirilebilir.<sup>30</sup>

Aksarâyî'ye (ö.1539) gelirsek, o da diğer pek çok fukaha<sup>31</sup> gibi yöneticinin elzemliği mes'elesini ele almış ve bütün ümmetin idarecisi olarak tek bir yöneticinin bulunması gerektiğini savunmuştur.<sup>32</sup> Mâverdi, Ferrâ, Cüveynî ve İbn Cemâa (ö.1366) da bu görüştedir.<sup>33</sup> Aksarâyî'ye göre, ümerâ ve ulemânın misyonunda tezahür eden siyaset etme tasarrufu öncelikli olarak ulemaya aittir. Ümerâya düşen ise ulemâya itaat etmektir. Bu çerçevede Aksarâyî'ye göre din (ulemânın talim ettiği) ile dünya (ümerânın tatbik ettiği) arasında bir ayrılığın bulunması mevzu bahis değildir. İslam'ın gerektiği gibi yaşanabilmesi ve âlemin bekâsı için halife şarttır ve dahi o da zâhir

<sup>29</sup> Cüveynî'nin İslam hukukunda siyaset telakkisini ele aldığı ve dört bölümden oluşan el- Fikrî's-siyâsiinde'l-İmâm el-Cüveynî (İmam Cüveynî'nin Siyaset Düşüncesi) adlı kitabında yaşadığı dönem, siyaset düşüncesinin temel özellikleri ve kaynakları birinci bölümde (s. 17-74); devlet başkanlığına dair düşünceleri ikinci bölümde (s. 75-258), devlet başkanının dini ve dünyevi vazifeleri üçüncü bölümde (s. 259-319), siyasi-mali fikirleri son bölümde (s. 321-355) ele alınmıştır. Kitabın sonuç kısmında ise (s. 356-364) çalışma boyunca ulaşılan neticeler özetlenmektedir.

<sup>30</sup> Cüveynî, el-Gıyasü'l-ümem fi'l'tiyasi'z-zulem, nşr. Abdülazim ed-Dib, el-Mektebatü'l-kübra,1981, 62-71.

<sup>31</sup> Mâverdi, el-Ahkâmü's-sultâniyye [ve'l-vilâyâtü'ddiniyye], haz. Ahmed Câd (Kahire: Dârü'l-hadis, 2006), 15-16; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, el-Ahkâmü's-sultâniyye, haz. Mahmûd Hasan (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1994, 23; İmâmü'l'Haremeyn el-Cüveynî, el-Gıyâsi: Gıyâsü'l-ümem, 22- 23, 85; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Şerhu's-siyâseti's-şer'iyye fi islâhi'r-râi ve'r-raiyye haz. ve şerh Muhammed b. Sâlih elÜseymin (Kahire: Dâru İbn Heysem, 2005, s. 337; Bedreddin İbn Cemâa, Adl'e Boyun Eğmek: Ehl-i İslâm'ın Yönetimi İçin Hükümler, çev. Özgür Kavak (İstanbul: Klasik, 2010,9, s. 33-34.

<sup>32</sup> Özgür Kavak, "Dünya ve Din Siyaseti": Saïd b. İsmail el-Aksarâyî'nin Siyaset İlmihalinde Hilâfet", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 32, (2014), 74.

<sup>33</sup> Kavak, "Dünya ve Din Siyaseti": Saïd b. İsmail el-Aksarâyî'nin Siyaset İlmihalinde Hilâfet",77.; Mâverdi, el-Ahkâmü's-sultâniyye, 30.; (Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, el-Ahkâmü's-sultâniyye, 30.; (Cüveynî, el-Gıyâsi, 172-173; İbn Cemâa, Adl'e Boyun Eğmek, 36-37.



ve kudretli, hür, bâliğ, akli başında bir Müslüman erkek olmasının yanında pratik yaşamdaki siyaseti yürütmesine yarayacak tedbir, şecaat ve şehâmet sahibi ve âlim, takvâ ve vera sahibi, hayırda yarışan, basiretli olmalıdır.<sup>34</sup>

İslam siyaset ve adalet düşüncesine katkı yapanlardan biri de İbn Teymiyye'dir. Nitekim İbn Teymiyye siyaset, idarî-malî hukuk, kamu hukuku ve ceza hukuku alanlarındaki telakkilerini eserlerinde teferruatlı olarak işlemiştir. Bir yöneticinin varlığına duyulan ihtiyacı sadece dini nasslarla temellendirmekle yetinmeyen İbn Teymiyye bazı aklî yorumlarda bulunmuştur. Ona göre, kuralsızlık ve itaatsizlik sadece Müslümanlar için değil bütün insanlar ve toplumlar için anarşi ve kargaşa sebebidir. Bu nedenle izahların sadece naklî delillere dayandırılmaması gerekir. Nitekim gayr-i İslamî inançları benimseyen fakat adaleti önceleyen toplumdaki barış, huzur ve istikrar oranı, İslam inancına mensup olduğu halde adaleti öteleyen toplumlara nazaran daha yüksek olabilmektedir. İbn Teymiyye'nin de vurguladığı gibi Allah ancak adil fert ve toplumları korur, kollar ve gözetir. Çünkü dünyanın yürümesi için esas şart adalettir.<sup>35</sup> Zulmün sonucu perişanlık; adaletin sonucu iyiliktir.<sup>36</sup>

İbn Teymiyye'ye göre otoritenin amacı hak ve adaletin tesisi için ümmeti şeriat üzere yönetmektir.<sup>37</sup> Bu yönetim biçiminin Kitap (şeriat), demir (güç) olmak üzere iki ayağı vardır. Kitap adaletin ikamesi için rehberdir, Kitaptan ayrılan eğrileşirse onu demirle düzeltmelidir. İdarecilerin, idare edilenlere adaletle hükmetmesi, idare edilenlerin de idarecilerine itaati şarttır.<sup>38</sup>

Siyaset-i Şeriyeye literatürüne büyük katkılar sunan Mâverdi, Ferrâ ve Cüveynî'nin oluşturduğu Ahkâmü's-sultâniyye kitapları etrafındaki gelenek içerisinde zikredilen Ahkâm'ı ile İbn Teymiyye'nin Siyasetü'ş-şer'iyyesi arasında İslam siyasi telakkisine dair ortak noktalar bulunan ve yoğun olarak

<sup>34</sup> Kavak, "Dünya ve Din Siyaseti": Saîd b. İsmail el-Aksarâyî'nin Siyaset İlmihalinde Hilâfet", 91.

<sup>35</sup> İbn Teymiyye, el-Hisbe fi'l-İslâm, Vazifetü'l-hükümeti'l-İslâmiyye, tahkik. Ali b. Nafi eş- Şuhûd, Beyrut, 2007, Dârü'l- Kütübü'l-İlmiyye, 178.

<sup>36</sup> İbn Teymiyye, el-Hisbe 178.179.

<sup>37</sup> İbn Teymiyye, el-Hisbe, 178-183.

<sup>38</sup> İbn Teymiyye, es-Siyasetü'ş-şer'iyye fi Islahi'r-Rai ve'r-Raiyye, 1983, Beyrut, Dârü'lAfaki'l-Ceide, 24.



yönetme/kanun koyma/uygulamaya dair konuları ele alan İbn Cemaa'ya gelirse;

Âdil bir yöneticinin tayini vacip olmakla birlikte, yöneticiler ve yönetilenlerin karşılıklı olarak birbirleri üzerinde hakları vardır. Yönetilenler yöneticilere karşı itaatkâr, samimi, yardımcı, koruyucu olmalı ve dinin dokunulmazlarını korumalıdır.<sup>39</sup> Yöneticilerin yönetilenlere karşı sorumlulukları arasında ise İslam'ın sancağını muhafaza, yargı ve idare işlerini yürütme, adaleti tevzî ve cihad farzını ifa etmek gibi vazifeler vardır. İbn Cemaa'ya göre *“İtaat hususunda yöneticinin Allah karşısındaki vaziyeti ne ise, yönetilenlerin de yönetici karşısındaki vaziyeti odur. Öyle ki, yöneticide onu fâsık kılan bir durum görülse dahi sırf bu nedenle o kişi yöneticilikten azledilemez.”*<sup>40</sup>

Hülâsa, siyasî adalet söylemi etrafında oluşmuş literatürü incelediğimizde; fakihlerin “siyasî düşünce” hususunu ele aldıkları eserlerinde genellikle idâre erkinin karşılaştığı hukukî sorunlara dair bilgilendirme amacı güttüklerini ve yöneticilere fikhî meselelerde doğru yolu göstermek amacıyla nasihat tarzında cümleler kurduklarını görüyoruz. Yukarıda teferruatlandırdığımız üzere; Mâverdi, eserini, “devlet işlerini yürütenler için bu ‘El-Ahkâmü’s- Sultaniye’<sup>41</sup> en uygun olan bir eserdir” diye tanıtmış ve “yönetimle ilgili hükümlerin tümünü içine aldığı” için “insanların siyasetle, idâri işlerle meşgul olmasına rağmen bu hükümlerden uzaklaşmalarını ve yüz çevirmelerini” önlediğini belirtmiştir.<sup>42</sup> İbn Teymiyye, Siyasetü’ş-şer’iyye adlı eserini, “işleri üstlenenlere öğüt için hazırlamış, rai ve raiyyenin (yöneten ve yönetilenin) uzak duramayacağı, ilahî siyaset ve onun peygambere mahsus temsili ile ilgili ilkelerden söz eden bir kitapçık” olarak tanıtmıştır.<sup>43</sup>

<sup>39</sup> Osman Safa Bursalı, *Bedreddin İbn Cemaa Adl'e Boyun Eğmek: Ehl-i İslam'ın Yönetimi İçin Hükümler*. çev. Özgür Kavak, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 174; Divan, 2011/1, s.174-176; Bedrüddin İbn Cemaa, *Müstenedül'ecnâd fi âlâti'l cihad* (thk. Üsâme Nâsır en-Nakşibendî, Bağdat: Vizâretü's-sekâfe ve'l-ilâm, 1983), 40.

<sup>40</sup> Osman Safa Bursalı, *Bedreddin İbn Cemaa Adl'e Boyun Eğmek*, 174; Divan, 2011/1, s.174-176; Bedrüddin İbn Cemaa, *Müstenedül'ecnâd fi âlâti'l-cihad* (thk. Üsâme Nâsır en-Nakşibendî, Bağdat: Vizâretü's-sekâfe ve'l-ilâm, 1983), 54-56.

<sup>41</sup> Mehmet Erkal, *‘Ahkâmü’s-Sultâniyye’*, Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları,1988), I/555-556.

<sup>42</sup> Mâverdi, *Ahkâmü’s-Sultaniye*, 26.

<sup>43</sup> İbn Teymiyye, *Siyaset: es Siyasetü’ş-şer’iyye*, Türkçesi: Vecdi Akyüz, 2.bs., (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999), 29.



Ebu Yusuf, Kitabü'l Haraç adlı eserinde, reayadan zulmü kaldırmak ve halkın işlerini düzeltmek isteyen halifenin iradesiyle haraç, öşür, sadaka ve cizyelerin toplanması ile ilgili meseleleri ele aldığı ifade etmiştir.<sup>44</sup>

### 3. Osmanlı'da Siyaset ve Adalet İlişkisi

Fârâbi, Mâverdi, Cüveynî, Gazâlî, İbni Teymiyye ve İbni Cemâa gibi şahsiyetlerin siyaset-adalet bağlamında ortaya koymuş oldukları yaklaşımlardan sonra Osmanlı adalet ve siyaset geleneğine göz atacağız. Adalet mefhumu Osmanlı devlet teşkilatı içerisinde merkezî öneme sahip bir kavramdır. Meşruiyetini şeriata ve geleneğe dayandıran Osmanlı Devleti idarenin *Daire-i Adliye*'de yürütülmesini esas kabul etmiştir. Yedi kıtayı aşan oldukça geniş bir coğrafyada, sürekli artan nüfusuyla birlikte jeopolitik konumundan ve çok uluslu oluşundan da mütevellit ortaya çıkan değişikliklere ve dönüşümlere rağmen, altı asır sürdürdüğü hükümrânlık müddetince adaleti temel alarak, siyasi hayatını yürütmüştür.<sup>45</sup>

Osmanlı devlet anlayışında siyasi ve adli işleyiş esasları, adâlet daire-i formülasyonu ile düzenlenmiştir.<sup>46</sup> Yusuf Has Hacib (ö.1070), mezkûr formülasyonu şöyle özetlemiştir: "Ülkenin bekâsı için, çok sayıda askere; askeri beslemek için ise çok miktarda servete ihtiyaç vardır. Bu serveti elde etmek için ise halkın zengin olması elzemdir. Halkın zengin olması için de doğru kanunlar konulmalıdır. Bunlardan biri ihmal edilirse dördü de kalır. Dördü birden ihmal edilirse devlet çözülmeye yüz tutar."<sup>47</sup>

Osmanlı devlet anlayışında hükümrânlığın manevi ve hakiki mâliki Allah'tır. Yöneticiler, halkını mutlak hükümdarın hükmü ile kanuna ve adalete uygun şekilde yönetmekle mükelleftir.<sup>48</sup> Sosyal bakımdan "tebaanın

<sup>44</sup> Ebu Yusuf, *Kitabü'l-Haraç*, trc. Ali Özek, 2.bs., (İstanbul: Hisar Yayınları, 1973), 27.

<sup>45</sup> Bedri Gencer, "Son Osmanlı Düşüncesinde Adalet", *Muhafazakar Düşünce*, 4/15 (Kış 2008): 129; Fahri Unan, "Osmanlı İdare Felsefesinde Adâlet", *Halil İnalçık, (Edit) Adalet Kitabı*, (Ankara: Kadim Yayınları, 2012), 105-121.

<sup>46</sup> Norman Iktowitz, *Osmanlı İmparatorluğu ve İslâmi Gelenek*, trc. İsmet Özel, (İstanbul: Şûle Yayınları, 1997), 132; İlker Kömbe, "Dünya Düzeninin Temelleri: Adalet Dairesi Literatürüne Giriş", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 18/35 (2013/2), 141.

<sup>47</sup> Halil İnalçık, "Türk Tarihinde Türe ve Yasa Geleneği", *Doğu Batı Dergisi*, 4/13 (Kış 2000/2001):163.

<sup>48</sup> Halil İnalçık, *Osmanlı'da Devlet Hukuk Adalet*, (İstanbul: Eren Yayınları, 2000), .7.





refahı” anlamına gelen adalet, ülkenin düzenini sağlamaktadır.<sup>49</sup> Bu bağlamda adalet kavramı, haklar ve sorumluluklar kapsamında bir yandan da istikrarı ifade etmektedir.<sup>50</sup>

Kınalızâde Ali Efendi (ö.1572) üç maddede “şer’-i ilâhi, hâkim-i insânî ve dinar-ı mizânî” olarak özetlediği adâlet dairesi formülasyonunu şöyle açmaktadır:

1. Dünyanın düzeni ve kurtuluşu adaletle mümkündür.
2. Dünya bahçedir, duvarı ise devlettir.
3. Devletin nizamı ancak Allah’ın kanunlarıyla olur.
4. Allah kanunu ise ancak saltanat ile korunur.
5. Devletin sükûnu/suhuleti ve bekası ancak ordu ile sağlanır.
6. Ordunun idâmesi maddiyat ile mümkündür.
7. Maddiyatın temini ise halk tarafından gerçekleştirilir.
8. Halkı adaletiyle ancak cihan padişahı yönetir.”<sup>51</sup>

Kınalızâde, Hadid Suresi’nin 25. ayetini de bu bağlamda tefsir etmektedir. Ayetteki “kitap” kelimesiyle ilâhi hükümlere, “mizân” adaletin elzemliğine, “hadid” ifadesiyle de âdil idare erkine işaret edildiğini söylemektedir.<sup>52</sup>

Siyasî erkin başı olan Osmanlı sultanları adaletin tevziine gayret ederken; şer’i hukuka muğayir davranmamaya gayret göstermişlerdir. Nitekim bu duruma ilk örfî vergi olan pazar vergisi örneği verilebilir. Osman Gazi’nin (ö.1326) “Allah’ın emri değil” diye bu vergiye (bac vergisi) karşı çıkması fakat daha sonra bu uygulamada şer’an herhangi bir mahzur olmadığını fehmederek uygulamayı kabul ettiği vâkidir. Nitekim şer’i ve örfî hukuk genelde bir arada zikredilmektedir. Bu durum şer’i ve örfî hukukun uyum içinde yürütülmesi konusunda özel bir gayret olduğunu göstermektedir. Yine Kemalpaşazâde (ö.1536) de bir fetvasında “şer’an caiz değildir ve hem men’ olunmuştur cânib-i sultandan” ifadelerini kullanmıştır ki bu cümle esasen şer’i hukukla örfî hukukun uyumunu göstermektedir. Bunlara

<sup>49</sup> Bedri Gencer, “Son Osmanlı Düşüncesinde Adalet”, *Mubafazakâr Düşünce*, 4/15 (Kış 2008): 124.

<sup>50</sup> Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*, trc. Ömer Laçiner, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), 28-29.

<sup>51</sup> Harun Han Şirvani, *İslamda Siyasi Düşünce ve İdâre*, trc.. Kemal Kuşçu, (İstanbul: İrfan Yayınları, İstanbul 1965), 106.

<sup>52</sup> Kınalızâde Ali Efendi, *Ablâk, Ablâk-ı Alâ’i*, Haz. Hüseyin Algül, Tercüman 1001 Temel Eser, byy., ty., 138.



rağmen örfî hukuk esaslarının her durumda tam manasıyla şer'î hukuka uygun olduğunu söylemek de güçtür. Bilakis bazen bu esasların şer'î esaslara aykırı şekilde işletildiği ve siyasî-sosyal şartların etkisiyle örfî cezaların İslam hukukunun tasvip etmeyeceği şekilde arttırıldığı da vâkidir. Burada vurgulanması gereken husus, yürütme ve yargı erkinin hâkimiyet alanlarının genişletilmesine dair yaptıkları uygulamalardır.<sup>53</sup>

Diğer Osmanlı aydınları gibi Ahmet Cevdet Paşa'nın (ö.1895) düşüncesinde de adalet, merkezdedir. Ahmet Cevdet Paşa (ö.1895) devletin temel işlevinin “adalet dağıtmak (ihkâk-ı hukûk-ı 'ibâd)” olduğunu belirtmektedir.<sup>54</sup> “Yargıtay”ın ilk şekli olan Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye'nin başkanlığına getirilen Cevdet Paşa, Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye Nizamnâmesi'ni bizzat kendisi kaleme almıştır. Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye Nizamnâmesi, hâkimlerin azledilemeyeceği hükmünü getirmesinden velev ki asırlarca yürürlükte olan “belirli sürelerle hâkim tayini” uygulamasına aykırılığundan mütevellit oldukça önem arz etmektedir. Cevdet Paşa, mahkemelerde “adaletin icrâsı” bakımından hâkimlerin belli bir süre ile sınırlı olarak tayinlerinin mahzurlu oluşu ve hâkim teminatının lüzumu üzerinde ısrarla durmuştur. Nitekim 1872 yılında sadârete sunduğu bir lâyhada şer'îyye ve nizâmiye mahkemelerindeki hâkimlerin azledilmemeleri gerektiğini belirtmiştir.”<sup>55</sup>

Dini-siyâsî telakkî üzerine fikirler beyan eden bir diğer önemli isim olan Ömer Lütfi Barkan (ö.1979), Osmanlı'nın şer'î hükümlere göre idare edildiğini belirterek idâre konusunda dindar bir yaklaşım tarzından ziyade tecrübe ve göreneklerle beslenen bir usul geliştirdiğini ifade etmektedir. Lakin bu durum şer'î esaslardan uzaklaşma anlamındaki bir rasyonellikten ziyade kendine has formuyla, İslam şemsiyesi altında çeşitli teamüllerin işletilmesidir. Padişahların, kanun koymakta nazari ve fiili olarak bilhassa fiili serbestiyete sahip olmalarının yanı sıra senato gibi bir meclisle uyumlu hareket etme yahut şeyhülislamlık gibi bir makam ile işbirliği mecburi-

<sup>53</sup> Mehmet Akif Aydın, *Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet*, (İstanbul: Klasik Yayınları, İstanbul, 2017), 24-29.

<sup>54</sup> Bedri Gencer, “Son Osmanlı Düşüncesinde Adalet”, “Muhafazakâr Düşünce”, 4/15 (Kış 2008): 127.

<sup>55</sup> Yusuf Halaçoğlu, Mehmet Akif Aydın, “Cevdet Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37/299-304.



yetleri yoktu. Buna rağmen padişahların kanun koymada kayıtsız şartsız salâhiyetleri olduğunu söylemek de doğru olmaz. Zira emir ve fermanlar, özel hukuka kıyasen esaslarda açıklık ve kesinlik olmaması nedeniyle padişahın salâhiyetine tevdi edilen kamu hukuku alanında olup özel hukuk, evlenme ve miras gibi şahsın hukukunu ilgilendiren konular resmî olarak şer'î hükümlere tabi kılınmıştır. Dolayısıyla kamu hukukunun esasları çeşitli siyasi ve sosyal şartlara uygun olarak değişimler göstermiştir. Nitekim sultanlar, nasların açıkça düzenlemediği, örf ve âdetin mevcut bulunduğu durumlarda, umumun menfaatini tazammun eden kanunların şeriatça da muteber olduğunu söyleyerek maslahata uygun kanunlar koymuşlardır. Böylece sultanlara şeriatın ayrı bir hukuk sahasının açılması ve şer'î hukukun devlet idaresinin zaruretlerini ve zamanın ihtiyaçlarını karşılamayan hükümlerinde değişikliğe gidilmesi (miras hukuku kaideler ile uygun düşmeyen miri arazi rejimi, para vakıfları ve fiyatlara narh koyulması, İslam ceza hukukunun tatbikinde farklı uygulamalar, şer'î mahkemelerin yanında mezalim mahkemelerinin kurulması) söz konusu olmuştur. Barkan, devlet teşkilâtının kurulması ve yönetimde uygulanacak esaslar ve prensiplerin, Kur'an-ı Kerim'de detaylı ve müşahhas bir formda bulunmadığını söyler. Ayrıca Hz. Peygamber'in devlet idaresine yönelik uygulamalarının çoğunlukla fetihler yoluyla elde edilen ülkelerin uygulamalarından devşirildiğini ifade eder. Devletin yöneticisi konumundaki sultanların kullanmış olduğu takdir ve tâ'zir haklarının yeni bir hukuksal alanı ortaya çıkardığını ileri sürer. Böylelikle hem maslahat-ı kamuya hem de nassın temel ilkelerine muğayir olmayan örf ve adetler esas alınarak kanun koyma ve uygulama yolunun açıldığına vurgu yapar.<sup>56</sup>

Halil İnalçık (ö.2016) Osmanlı'da Devlet-Hukuk-Adalet isimli eserinde adaletnâmeleri geniş biçimde ele almıştır. Yöneticilerin hak, hukuk ve adalete aykırı tutumlarını, olağanüstü tedbirlerle yasaklayan, beyanname şeklindeki padişah hükümlerine adaletnâme denmekte olup<sup>57</sup> kanun ve şeriatın yeri-

<sup>56</sup> Ömer Lütfi, Barkan, "Türkiye'de Din ve Devlet İlişkileri", *Cumhuriyetin 50. Yıldönümü Semineri*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1975), 52-56.

<sup>57</sup> Halil İnalçık, *Osmanlı'da Devlet Hukuk Adalet*, (İstanbul: Eren Yayınları, İstanbul, 2000), 75.



ne getirilmesi fonksiyonu da kadılara verilmiştir.<sup>58</sup> Adaletnâmelerde, halkı zulme karşı koruma ve adaleti sağlama gayesi apaçık görülür. Belirtmek gerekir ki adaletnâmelerin halka duyurulması da şarttır.<sup>59</sup> Kanunnâmelerin bir nüshasının, isteyen vatandaşlara ücret mukabilinde verilmesi, dolayısıyla kanunnamelerin muhtevasının vatandaşlar tarafından bilinmesi, gerektiğinde hükümleri çiğneyenlere ibraz edilmesi ve böylece kanun hakkaniyetinin sağlanmasının amaçlandığı anlaşılmaktadır.<sup>60</sup>

### **Sonuç**

Antik Yunan'dan günümüze kadar adalet, hak, hukuk ve siyaset kavramları üzerinden, “siyasî adalet” söylemi etrafında geniş bir literatür oluşmuş ve birçok tartışmaları doğurmuştur. İslam hukuku ile siyaset arasında bir ilişkinin olup olmadığı konusu da tartışmaya açıktır. Bir tarafta İslam hukukunun direkt ve dolaylı olarak birçok açıdan siyasetle ilişkili olduğunu, siyasî kavram ve ilkeleri belirlediğini hatta toplum nezdinde fiilî bir siyasî davranış tarzı önerdiğini savunanlar; diğer tarafta ise İslam'ın/İslam hukukunun siyasetle ilişkili olduğu belirtilen konu ve kavramlarının tüm yönleriyle siyasî bir anlam taşımadığını, böyle bir anlamlandırmanın yaşam koşullarıyla beraber tarihî süreç içerisinde meydana geldiğini savunanlar vardır. Nitekim modern dönemde dinin sosyal yaşama, hukukî düzene ve siyasete müdahalesini öngören seküler anlayıştan ve dinin tek doğruya indirgenmiş siyasî yorumundan kaynaklı yaklaşımlardan hareketle, İslâm'ın siyasî bir sistem öngörüp öngörmediği, eğer öngörüyorsa bu sistemin nasıl olması gerektiği de tartışılan konular arasındadır.

“Siyaset-i şer'iyye” olarak ifade edilen İslam siyaset düşüncesinin amacı dinin genel ilkelerine ters düşmemek kaydıyla adaleti sağlayarak, kamu yararına uygulamalar yapmaktır. İslam'ın ortaya çıkışı ile başlayan ve karşılaştığı toplumların siyaset gelenekleriyle etkileşip şekillenerek günümüze ulaşan ve bir nevi yönetim kültürü sayılan, İslam siyaset düşüncesi, Batı siyaset düşüncesinden farklı olarak daha metafizik anlamlar yüklüdür. Bu

<sup>58</sup> İnalçık, *Osmanlı'da Devlet Hukuk Adalet*, 54.

<sup>59</sup> İnalçık, *Osmanlı'da Devlet Hukuk Adalet*, 121.

<sup>60</sup> Mehmet Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, (İstanbul: Beta Yayınları, 2018), 99.



bağlamda yazılan eserlerde en temel kavramlardan başlayarak devlet, yönetici, halk, din ve alim kavramları; yönetim anlayışı, yönetici modeli, halkın yönetimdeki yeri, alimlerin yönetime etkileri, yöneticinin ve alimlerin halka bakış açıları, din ile ahlakın önemi gibi konular ele alınmıştır.

İslam siyasî adalet düşüncesinin esasında, aklın merkeze konulmasıyla üst ilkenin din tarafından çizildiği geniş bir hareket kabiliyetinin olması, adaletin hem bireysel hem toplumsal alanda sağlanması imkânını vermiştir. Direkt siyasi bir model öngörmeyen, siyasî uygulamalara yönelik bir nevi kılavuzluk mahiyetindeki Ahkâmü's-sultâniye türünden eserlerde; "ahkâm" kavramı odağında, yasa koyucu ve bu yasayı açmaya yahut yasaların bıraktığı boşlukları doldurmaya eğilimli bir siyaset anlayışı öngörülmekte olup "adalet" kavramı siyasî anlamıyla fazlaca kullanılmamıştır. Nitekim fıkıh tarihindeki siyasî uygulamalar baz alındığında, İslam siyaset düşüncesinin, metodolojik bir ilke olmaktan ziyade, kanun boşluklarının doldurulmasında başvurulan rasyonel bir ilke olduğunu söylemek daha isabetli olacaktır.

Adalet, hem devletin devamlılığını sağlayan en önemli değer hem de yöneticilerden beklenen başlıca erdem olması sebebiyle İslam siyaset düşüncesinin belki de en önemli kavramıdır. Din, can, akıl, nesil ve mal gibi temel değerlerin korunması ancak adaletin sağlanması ile mümkün olmaktadır. Yaptığımız okumalarda gördük ki; fıkha ve siyasete ilişkin eserler, yöneticiyi adaletli olmaya çağıran metinlerdir ve adalet olmadan siyaset düşüncesini açıklamak mümkün değildir. Adalet, ahlakî bir erdem olarak iki aşırı uçtan uzakta bulunmak, ortada olmaktır. Bu ahlakî erdem devlet yönetimindeki tezahürü olarak adalet, hak ve batılı birbirinden ayırmak; toplumun sahip olduğu mal, servet, makam, mevki, ehliyet, liyakat gibi kazanım ve değerleri korumak; hakkı sahibine vermek; güçlünün değil, doğrunun yanında olmak bakımından yöneticinin en başta gelen görev ve sorumluluğudur. Düzenin en önemli dayanaklarından biri olan adalet uygulanmadığında ya da zayıfladığında, halkın huzur ve refahı olmayacak, buna bağlı olarak iktisadî çark bozulacak, güvenlik ve siyaset ortadan kalkacak, toplumsal yapı çözülecektir. Devletin ana yapısını oluşturan din-yönetici-ordu-hazine-halk unsurlarının bağlılığı ve devamı, adalet ile gerçekleşmektedir. Bu bakımdan adalet, devletin ve düzeninin devamlılığını sağlayan ilkedir.

İslam Dini, değişken ve rasyonel sayılan siyasâl adaletin teşekkülü ile il-



gili, insanlara siyasî bir model dayatmasında bulunmayıp, yönetim biçiminden ziyade adalet, emanet (güven), ehliyet/liyakat, şûra (istişare), maslahat (kamu yararı), biat (itaat) gibi ilkeleri öne çıkarır ve böylelikle toplumların kendi yönetim tarzını evvela adaleti sağlamak şartıyla, ihtiyaçları-imbânları nispetinde ve kendi gerçekliklerine binaen temin ve tesis etmelerini bekler. Bu bağlamda adalet, hukukun üstünlüğü, ahlaklılık, ehliyet, liyakat, danışma ve halka hizmet değerlerine dayanan bir siyaset geliştirmek amaçlanmalıdır.

### **Kaynakça**

- Akpınar, Cemil. “İbn Cema”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/388-392. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Alper, Ömer. *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*. İstanbul: Ayışığı Kitapevi, 2000.
- Apaydın, H. Yunus. “Siyaset-i Şer’iyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 37/299-304. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Aristoteles. *Politika* trc. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Aslan, Nasi. “Adalet Medeniyeti Üzerine”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 28 (2016), 9-27.
- Aydın, M. Akif. *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul: Beta Yayınları, 2018.
- Bardakoğlu, Ali. *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.
- Barkan, Ömer Lütfi. “*Türkiye’de Din ve Devlet İlişkileri*”, *Türk Tarih Kurumu Yayınları/VII*, Ankara, 1975, 52-56.
- Bedreddin İbn Cemâa, *Müstenedü’l-ecnâd fi âlati’l-cihad* (thk. Üsâme Nâsır en-Nakşibendî, Bağdat: Vizâretü’s-sekâfe ve’l-ilâm, 1983), 11-15.
- Bedreddin İbn Cemâa, *Adl’e Boyun Eğmek: Ehl-i İslâm’ın Yönetimi İçin Hükmümler*, çev. Özgür Kavak. İstanbul: Klasik, 2010.
- Bursalı, Osman Safa. *Bedreddin İbn Cemâa Adl’e Boyun Eğmek: Ehl-i İslâm’ın Yönetimi İçin Hükmümler*. trc. Özgür Kavak. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Çağrııcı, Mustafa. “Adalet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/341-343. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Çeçen, Anıl. “Hukuk’ta Norm ve Adâlet”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 1975.



- Demir, Ömer ve Acar, Mustafa, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Vadi Yayınları, 1992.
- Ebü Ya'lâ el-Ferrâ, el-Ahkâmü's-sultâniyye, haz. Mahmûd Hasan. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1994.
- Ebü Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî, *Fusulü'l-Medeni*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987.
- Ebü Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî, *İdeal Devlet*, Konya: Vadi Yayınları, 1986.
- Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin İbn Teymiyye, Şerhu's-siyâseti-şer'îyye fi ıslâhi'r-râi ve'r-raiyye haz. ve şerh Muhammed b. Sâlih elUseymin, Kahire: Dâru İbn Heysem, 2005.
- Ebu Yusuf. *Kitabül-Haraç*, trc. Ali Özek, 2.Baskı, İstanbul: Hisar Yayınları, 1973.
- Erkal, Mehmet. "Ahkâmü's-Sultâniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/556-557. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Gencer, Bedri. "Son Osmanlı Düşüncesinde Adalet", *Muhafazakâr Düşünce*, 2008.
- Gibbons, Herbert A. *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, trc. Ragıp Hulusi. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.
- Gündoğan, Ali Osman. "Hak ve Adâlet", *Hukuk Felsefesi ve Sosyoloji Arşivi, Muğla Üniversitesi, "Felsefe Günleri" (9-12 Ekim 2003) Adâlet Sempozyumu Bildirileri*, Haz. Hayrettin Ökçesiz. İstanbul: İstanbul Barosu Yayınları, 2005.
- Itkowitz, Norman. *Osmanlı İmparatorluğu ve İslâmî Gelenek*, trc. İsmet Özel. İstanbul: Şûle Yayınları, 1997.
- İbn Teymiyye, el-Hisbe fi'l-İslâm Vazifetü'l-hükümeti'l-İslâmiyye, tahkik. Ali b. Nafi eş- Şuhûd, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- İbn Teymiyye, es-Siyasetü's-şer'îyye fi Islahi'r-Rai ve'r-Raiyye, Beyrut, Dârü'lAfaki'l-Ceide, 1983.
- İbn Teymiyye. *Siyaset: es-Siyasetü's-şer'îyye*. Türkçesi: Vecdi Akyüz, 2.bs., İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.
- İmâmü'lHaremeyn el-Cüveynî, el-Gıyâsî: Gıyâsü'l-ümem fi'litiyâsi'z-zulem, haz. Abdülazîm ed-Dîb (2. bs., Katar: el-Mektebetü'l-kübrâ, 1401/1981).
- İnalcık, Halil. "Adaletnameler", Belgeler II, 1965. 25.
- İnalcık, Halil, *Osmanlı'da Devlet Hukuk Adalet*, İstanbul: Eren Yayınları, 2000.
- Kavak, Özgür. "Dünya ve Din Siyaseti": Saïd b. İsmail el-Aksarâyi'nin Siyaset İlmi-halinde Hilâfet", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 32/2014.



- Kavak, Özgür, “Raif Muhammed Abdülaziz en-Nü’aym el-Fikrû’s-siyasi inde’l-İmam el-Cüveyni (Daru’l-Besair, Cezayir, 1429/2008, 388 s.), *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, XV. Cilt, 28/1, (2010), 223-227.*
- Kınalızade Ali Efendi, *Ahlâk, Ahlâk-ı Alâ’i*, Haz. Hüseyin Algül. Tercüman 1001 Temel Eser, byy., ty.
- Koşum, Adnan. *İslam Hukukunda Siyaseti Şeriyeye Kavramı*. İslami Araştırmalar Dergisi, 2003.
- Köksal, Asım Cüneyd. “Osmanlılarda Adalet Kavramı, Osmanlı’da İlm-i Fıkıh: Âlimler, Eserler ve Meseleler”, *İSAR, 24-25 Aralık 2016 Uluslararası Bilimsel Toplantılarda Sunulan Tebliğ.*
- Kömbe, İlker. “Dünya Düzeninin Temelleri: Adalet Dairesi Literatürüne Giriş”, *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, 2013/2.*
- Mâverdî, el-Ahkâmû’s-sultâniyye [ve’l-vilâyâtü’ddîniyye], haz. Ahmed Câd. (Kahire: Dârü’l-hadîs, 2006).
- Rawls, John. *Bir Adalet Teorisi*, İstanbul: Phoenix Yayinevi, 2017.
- Şirvani, Harun Han. *İslamda Siyasî Düşünce ve İdâre*, trc. Kemal Kuşçu. İstanbul: İrfan Yayınları, 1965.
- Toktaş, Fatih. “Farabî’nin Kitâbü’l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi”, *Divan, 1/2002.*
- Topakkaya, Arslan. “Aristoteles’te Adalet Kavramı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 2/6, 2009.*
- Unan, Fahri. “Osmanlı İdare Felsefesinde Adâlet”, *Adalet Kitabı*. ed. Halil İnalçık. Kadim Yayınları, 2012.
- Zürcher, Erik Jan. *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*, trc. Ömer Laçiner. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.





مَظَاهِرُ اسْتِلْهَامِ التُّرَاثِ فِي تَجْرِبَةِ نَصْرِ سَمْعَانَ الشَّعْرِيَّةِ

Indications of The Cultural Heritage Inspiration In Nasr Sem'an's Experience  
of Poetry  
Nasr Sem'an'ın Şiir Deneyiminde Kültürel İlhamın Yansımaları

Hafel ALYOUNES

Dr. Öğr. Üye. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belağat Bölümü, Siirt/Türkiye  
Dr. Lecturer, Siirt University Faculty of Theology, Department of Arabic Language and  
Rhetoric, Siirt/Turkey  
hafel2015@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-8125-2298

DOI: 10.47425/marifetname.865833

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü | Article Type:** Araştırma Makalesi | Research Article

**Geliş Tarihi | Received:** 21 Ocak /January 2021

**Kabul Tarihi | Accepted:** 4 Haziran /June 2021

**Yayın Tarihi | Published:** 30 Haziran /June 2021

**Atıf | Cite as**

Hafel, Alyounes. "Nasr Sem'an'ın Şiir Deneyiminde Kültürel İlhamın Yansımaları [Indications Of the Cultural Heritage Inspiration In Nasr Sem'an's Experience Of Poetry]" Marifetname. 8/1 (Haziran/2021), s. 225-245

**İntihal | Plagiarism**

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

**Copyright ©**

Published by Siirt University Faculty of Divinity. Siirt/Turkey.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/marifetname>

mail: [sifdergisi@gmail.com](mailto:sifdergisi@gmail.com)



مَظَاهِرُ اسْتِلْهَامِ التُّرَاثِ فِي تَجْرِبَةِ نَصْرِ سَمْعَانَ الشُّعْرِيَّةِ

**ملخص:** يتناول البحث مظاهر استلهام التراث بأشكاله المتنوعة لدى نصر سمعان، الشاعر المهجري الذي لم يزل حظّه من العناية والدرس على الرغم من غنى تجربته الشعرية التي أوقفها لخدمة قضايا أمته.

وقف البحث عند حياة الشاعر المغمور، ثم نشاطه الأدبي في مهجره، ومفهوم التراث وتفاعله معه الذي تبدّى في إحياء القديم بشكله دون مضمونه، وتناول الأسباب التي دعت للرجوع إليه، فوجد أنها أسباب ذاتية وسياسية ونفسية، ثم رصد البحث استلهامه للتراث وتوظيفه في تجربته الشعرية التي صار أحد مكوناتها الأساسية، ولاسيما التراث الديني ممثلاً بشخصية النبي (ص)، والإشارات القرآنية، والشخصيات التاريخية والأدبية؛ لما لها من مكانة مميزة في ضمير الأمة، كما وقف عند شخصيات أسطورية. ولم يقف البحث عند كل استلهام تراثي في الديوان، إنما استلّ نماذج منها، وعرضها بأسلوب وصفي تحليلي يحاول بواسطة قراءة النصوص الشعرية من داخلها بالاعتماد على الألفاظ ودلالاتها الواسعة وحضورها الغني في مصنفات العربية المعجمية منها أو التاريخية، ثم خلص إلى نتائج وتوصيات توضح أهمية هذه التجربة المغمورة.

الكلمات المفتاحية: الأدب المهجري، استلهام، التراث، سمعان، الشخصيات.

## Indications of the Cultural Heritage Inspiration in Nasr Sem'an's

### Experience of Poetry

**Abstract:** This research deals with various manifestations of cultural heritage inspiration, of the exile poet Nasr Sem'an who has not received enough attention and has not been examined adequately despite the richness of his poetry experience devoted to serving his ummah affairs. The research deals with the life of the mysterious poet then his literary activity in exile, the concept of cultural heritage and the effect of this concept not in terms of content but on the way he revives the old and examines the reasons that led the poet to return to this idea. Research has found that these reasons are personal, political, and psychological. Subsequently, the research observed that the fundamental reason of this is his functioning experience in poetry. In particular, the issue of religious heritage, Qur'anic signs, historical and literary personalities in which the personality of the Prophet (S.A.V.) is represented has been studied more meticulously as it has a distinguished place in the ummah conscience. Similarly, the research focused on legendary personalities. The research did focus on every cultural heritage inspiration in Divan poetry but took examples from it and presented them in an analytical characterization style. By means of this style, efforts have been made to



read poetry texts from inside, based on words, their wide meaning content and their abundant presence in both dictionary type and historical Arabic classifications. Then conclusions and recommendations explaining the importance of this mysterious experience are given in a concise form.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Exile Literature, Inspiration, Legacy, Sem'an, Personalities

### Nasr Sem'an'ın Şiir Deneyiminde Kültürel İlhamın Yansımaları

**Öz:** Bu araştırma, ümmetin hizmetine vakfettiği zengin şiir deneyimine rağmen yeterince ilgi görmemiş ve incelenmemiş olan mehcer/göç edebiyatı şairi Nasr Sem'an'da kültürel ilhamın çeşitli şekillerdeki tezahürlerini ele almaktadır. Araştırma, gizemli şairin hayatını, sonra gurbetteki edebî faaliyetini, kültürel miras kavramını ve bu kavramın içerik açısından değil de şekil itibarıyla eskiyi diriltip ihya etmeye başlamasına olan etkisi konusunu işlemekte olup, şairi bu fikre dönmeye iten sebepleri incelemektedir. Araştırmada, bu sebeplerin kişisel, politik ve psikolojik sebepler olduğu sonucuna varılmıştır. Sonrasında ise araştırmada, onun kültürden aldığı ilhamı ve bunu, temel oluşumlarından biri olan şiir deneyiminde kullanması ele alınmıştır. Özellikle de, Nebî (S.A.V.)'in şahsiyetinin temsil edildiği dinî miras, Kur'ânî işaretler, tarihî ve edebî kişilikler hususu, ümmet vicdanında seçkin bir yer edindiği için daha titiz bir biçimde incelenmiştir. Araştırmada aynı şekilde, efsanevî kişilikler üzerinde de durulmuştur. Çalışmada, Divan'da yer alan her kültürel ilham üzerinde durulmamış ancak ondan örnekler çıkarılmış ve bunlar analitik niteleme üslubuyla sunulmuştur. Bu üslup aracıyla, lafızlara, bunların geniş anlam içeriğine ve gerek filolojik gerekse tarihî Arapça tasniflerde bol bol yer almalarına dayanarak şiir metinlerinin içeriden okunmasına gayret edilmiştir. Sonra da bu gizemli deneyimin önemini açıklayan sonuç ve tavsiyeler özlü bir biçimde verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagati, Mehcer/Göç Edebiyatı, İlham, Miras, Sem'an, Şahsiyetler

### مهَادُ البَحْث:

الأدب المهجرى هو الأدب الذي أنتجه أصحابه في بلاد الأمريكيتين، حينما غادروا بلاد الشام في بدايات القرن العشرين، هارين من شظف العيش الذي عصف بالمجتمع الشامي آنذاك، باحثين عن حياة أكثر استقراراً وطمأنينة، فخلقوا هنالك أدباً عبّروا فيه عن كثير من القضايا التي تخص الإنسان وهمومه، وأنشؤوا حواضن لهذا الأدب مثل الرابطة القلمية في المهجر الشمالي، والعصبة الأندلسية في المهجر الجنوبي، ورواق المعري، والنّادي الحمصي، وعدد من المجلّات والصحف التي تصوّر معالم الثقافة والتفكير



والمعرفة، فكانت هذه الحواضن تجمعهم في أفراحهم وأتراحهم، يشؤون من منايرها آراءهم تجاه الحياة وقضاياها المختلفة.

ولعل في هذا الأدب ما يغري الباحث ويشوقه إلى بعض تلك القضايا حينما يجد أن ثمة شعراء لم يتوا نصيبهم من العناية مثلما أوتي المشاهير منهم، أمثال فوزي معلوف ونسيب عريضة وجبران وغيرهم كثير، والحق الذي لا مناص منه، ثمة أرض بكرٌ لَمَّا تحرث تتمثل بنصر سمعان - وآخرين - في ديوانه الذي يربو على سبعة آلاف بيت شعريٍّ موزعة على قصائد منها طوال وقصار، ذات الأساليب المكنية، واللغة التي تخرج من لبوسها المعجمي إلى مدلولات عديدة، فتؤلف إلى جانب القضايا التي يتناولها - من مثل استحضر الرموز التراثية ذات البعد العميق في الموروث الإنساني قاطبة - قيمةً جماليةً إضافةً إلى قيمها الأخرى. ولا تمايز تجربة شعريّة ما، بقدر ما تمايز باللغة التي يحملها الشاعر طاقات إيحائية كبيرة، ويؤدها بمدلولات معرفية ثرة، وهو ما تمتعت به تجربة نصر سمعان الرصينة التي سنتناول استحضاره للتراث فيها.

### 1- إضاءة على حياة نصر سمعان:

نصر بن سليم بن عيسى سمعان، شاعرٌ من شعراء المهجر الأمريكيّ الجنوبيّ، وأحد أعلام العصابة الأندلسية في سان باولو في البرازيل وممن شاركوا في الحركة الشعرية في المغرب الجنوبيّ، وُلد في بلدة القصير السورية، في الرابع عشر من أيلول سنة خمس وتسع مئة وألف، وفيها تلقى تعليمه المدرسيّ. وفي سنة 1913م انتقل إلى حمص ودرس سنة واحدة في المدرسة الأرثوذكسية عام 1914م التي وقعت في أواخرها الحرب العالمية الأولى، ممّا اضطر المدرسة إلى إغلاق أبوابها، فرجع إلى القصير مسقط رأسه، وواظب على دراسة اللغة العربيّة وآدابها<sup>1</sup>، فتعمّق فيها وعرف قواعدها وعلم العروض اللذين لم يحصلهما من المدرسة التي كان آخر عهده به سنة 1915<sup>2</sup>.

ليس في جعبتنا كثيرٌ عن حياة الشاعر سمعان، إلا ما حفظته مصنّفات الأدب المهجريّ، على قلّتها وضحالة ما فيها تجربنا بهجرته مع صديقه حسني غراب في بدايات القرن العشرين إلى البرازيل طمعاً في حياة رغيدة عام 1920م<sup>3</sup>. وحينما وصل إلى البرازيل، سعى مسعى المجدد الطموح لتثبيت دعائم حياة مستقرّة، إلا أنّ محاولاته باءت بالفشل على الرغم من بذله جهوداً مضنية لتحصيل المال الذي تنكّر له، شأنه في هذا شأن كثير من أقرانه<sup>4</sup>، فكأنه والدّهَر نظيران يتغالبان، فيغلبه الدّهَر، ومأمولُه منه غير ما وجدده، وقد وضع على أبواب رزقه رصداً يمنع حلول الرزق في باحته؛ فيهمع دموعه التي عرفتها بلدان عديدة لكثرة تجاوبه بها بحثاً عن الرزق، وكم من بلد جال أطرافها! ولا أحد يدري ما في نفسه من قهرٍ وألم، يقول في إحدى قصائده:

مَا صَحَّ لِي فِي الدَّهْرِ مُعْتَمِدٌ فَمَنَّا ي مِنْهُ غَيْرُ مَا أُجِدُّ

- 1 آل الجندبي، أدهم، أعلام الأدب والفن، الجزء الأول، مطبعة مجلة صوت سورية، (د.م.، د.ط.)، 1954، 118. وانظر: قمحية، حسان أحمد، عتبات النص في ديوان الشاعر نصر سمعان، دار الإرشاد، سورية، حمص، ط1، 2020، 41.
- 2 الدقاق، عمر، شعراء العصابة الأندلسية في المهجر، دار الشرق، د.م. ط2، 1978، 720. وانظر: قمحية، حسان أحمد، ديوان الشاعر نصر سمعان، دار الإرشاد، سورية، حمص ط1، 2020، 23.
- 3 عيسى، منير أسعد، تاريخ حمص، الجزء الثاني، نشرته مطرانية حمص الأرثوذكسية، حمص، د.ط. 1984، 531. وانظر: قمحية، حسان أحمد، ديوان الشاعر نصر سمعان، 23.
- 4 انظر: الحرّ شكر الله، نصر سمعان، مقالة في مجلة الأديب (لبنان)، العدد 5، الأول من أيار/ مايو، 1969، 8.



وَعَلَامَ أَفْنِي جَدَّتِي وَعَلَى أَبْوَابِ رِزْقِي الْمُرْتَحَى رَصْدُ؟!  
أَسْعَى وَرَاءَ الرِّزْقِ مُجْتَهِدًا وَالدهْرُ فِي الحَرَمَانِ يَجْتَهِدُ  
وَأُجُوبُ أَطْرَافَ البِلَادِ، وَلَا يَدْرِي بِمَا فِي مُهْجَتِي أَحَدُ  
مَا إِنْ ذَرَفْتُ الدَّمْعَ فِي بَلَدٍ إِلَّا وَحَنٌّ لِمَدْمَعِي بَلَدُ<sup>5</sup>

لا يخفى ما في هذه المُقَطَّعة من معاناة كابدتها سمعان في تحصيل رزقه، فهو جزءٌ من الصورة النمطيّة المعبرّة عن معاناة المهاجرين الذين لم يسعفهم القدر أمام نوائب الدهر وحدثانه، ما دفعهم إلى العودة بنفوسهم وأخيلتهم إلى تراث أمّتهم والتغني به تارةً والعمل على بعثه تارةً أخرى.  
في العاشر من أيار سنة 1967م عَيَّبَ الموتُ نصر سمعان، تاركًا خلفه مسيرة اثنين وستين عامًا من مصارعة الحياة، قضى منها خمسة عشر عامًا في ربوع الوطن، وبقيتها عاشها في البرازيل غريبًا معذبًا يتحرّج غصص الغربة، ويشرقُ بألم الحنين إلى التراث التليد.

## 2- نشاطه الأدبي في المهجر:

للحديث عن النشاط الأدبي لدى نصر سمعان وذهابه في نهج الأدب مذهب الشاعر الممسك ناصية فنّه، لا بدّ من الوقوف أولًا على نشاط المهاجرين في أمريكا الجنوبيّة، وفي البرازيل بشكل خاصّ، لأنّه جزءٌ منهم، وأسهم في تثبيت دعائم النشاط الأدبي والخيري في المهجر الجنوبيّ.  
حرص المهاجرون من بلاد الشام -ومنهم الحمصيون- على التمسك بما ألفوه من عادات ثقافيّة واجتماعيّة خيريّة ألفوها في بلادهم الأصليّة، وتغنّوا بمدنيتهم ومرابعها التي نشؤوا فيها، فبثّوها أشواقهم، وأودعوا كثيرًا من أشعارهم نفثاتهم وحينهم إليها، وهذا كلّ دفع أعلامهم إلى تأسيس نوادٍ وملتقيات تجمع لواءهم في المهجر الجنوبيّ، لحيوا ذكرياتهم ويمجّدوا أوطانهم، وكانت تلك النوادي ذات صبغة وطنيّة وإنسانيّة احتفلت بالجميع<sup>6</sup>.

لقد كان لمهجريّ حمص نشاطٌ أدبيّ مميّزٌ، تجلّى في إنشاء النّادي الحمصي في سان باولو عام 1920م، الذي كان نصر سمعان أحد أهمّ رواده ومعتلي منبره إلى جانب الأديب المرموق نظير زيتون<sup>7</sup>. ولعلّ ما جعل نصر سمعان في مقدّمة خطباء النّادي الحمصي والمحافل الأدبيّة الأخرى المشهورة<sup>8</sup> خلقه الرفيع وأدبه الجَمّ ودماثة طبعه، فضلًا عن إبداع شعريّ متميز، وتقدير لأعمال الأخرين، وصدق في تقيظهم والوفاء لهم<sup>9</sup>، ولم يكن ليفوت مناسبة من دون أن يُذلي بدلوه فيها، ومن ذلك ما قاله في أثناء تدشين المقرّ الجديد للنّادي الحمصي وهو شاعره - «أكبر الأندية العربيّة في المهجر»<sup>10</sup> - في سان باولو، يقول: «إِنْ يَكُنْ هَذَا النّادِي، الَّذِي هُوَ مِنْبَرُ الأَحْرَارِ، مَوْسُومًا بِاسْمِنَا الصِّمِيمِ وَمُنْتَسِبًا إِلَى وَطَنِنَا الكَرِيمِ، فَإِنَّهُ - وَلا رَيْبَ - أُنْتُرُ خَالِدٌ عَلَى أَرْضِ هَذِهِ البِلَادِ المِضْيَافَةِ، نَاطِقٌ بِعِرْفَانِنَا الجَمِيلِ؛ وَلَمْ نَكُنْ قَطُّ مَمَّنْ يَجْحَدُونَ الجَمِيلَ...»

5 قمحية، أحمد، ديوان الشاعر نصر سمعان، 123.

6 قمحية، أحمد، عتبات النص في ديوان الشاعر نصر سمعان، 21-22.

7 قمحية، أحمد، عتبات النص في ديوان الشاعر نصر سمعان، 39.

8 الناعوري، عيسى، أدب المهجر، دار المعارف، د.م، ط3، 1977، 531.

9 قمحية، أحمد، ديوان الشاعر المهجري نصر سمعان، 28.

10 الناعوري، عيسى، أدب المهجر، 532.



(يقول):

يا بَرَاذِيلُ يَا بِلَادَ الْعُلَا يَا  
مَوْطِنًا شَعْبُهُ الْكَرِيمُ جَوَادُ  
نَحْنُ أَحْرَارُ أُمَّةٍ تَتَهَادَى  
تَحْتَ أَعْلَامٍ مَجْدَهَا الْأَمْجَادُ»<sup>11</sup>

وله أشعارٌ كثيرة في النَّادي الحمصي الذي إذا ما دُكِرَ؛ فيعني أننا نتكلّم عن «الصفوة الْمُثَقَّفَةِ من رجال العلم والمال في أوساطنا المغتربة»<sup>12</sup>، وفي العصابة الأندلسية التي كانت أبرز نشاط أدبيّ لأبناء المهجر الجنوبيّ التي أسسوها في كانون الثاني عام 1933م، وكان نصر سمعان أحد مؤسسيها، إلى جانب ثلّة من الأدباء المرموقين أمثال ميشال معلوف ونظير زيتون، وداود شكور وغيرهم<sup>13</sup>، وهي التي حملت على كاهلها إقامة حفلات التكريّم الأدبيّة واللقاءات الشعريّة التي خلّدت ذكر الأهل وعقب الوطن في المغرب، والاحتفال بالمناسبات المختلفة، وكان نصر سمعان نواة هذه اللقاءات وفارسها المحلّي الذي شارك في الحركة الصحفيّة لعلمه بأن «الصحافة الأدبيّة والمنتديات الاجتماعيّة في سان باولو كانت تستقطب النشاط الأدبيّ، وتسدّ شيئاً من ذلك الفراغ خلال تلك الفترة»<sup>14</sup>، مثل العصابة الأندلسية التي وُلدت من رحمها بعد عامين فقط على تأسيسها، مجلّتها التي وسمت باسمها، فتولّى «رئاسة تحريرها الأديب حبيب مسعود»<sup>15</sup>، وكان نصر سمعان برفقة ثلّة من الشعراء والأدباء من أبرز أعضائها ومدوّنيها<sup>16</sup>. و«بصدور هذه المجلة سنة 1935م، دخلت العصابة الأندلسية مرحلةً جديدةً من النشاط الأدبيّ، وغدت ذات منزلة رفيعة في مضمار الحياة الأدبيّة ليس في البرازيل فحسب، بل في أرجاء الوطن كافّة، وتهافت الأدباء على الانسحاب إليها، فتكامل عقدها بأعلام جدد، في مقدّمهم شفيق معلوف الذي كان له الفضل في استئناف صدور المجلة بعد توقّفها أوّل مرّة»<sup>17</sup> سنة 1941م، بسبب إصدار رئيس البرازيل أمراً يحظر فيه إصدار أي صحيفة أو منشور في غير لغة البلاد الرسميّة، ثمّ عاودت نشاطها سنة 1947م بهمة شفيق معلوف وبذله السخي<sup>18</sup>.

أليس في ولادة العصابة الأندلسية ومجلّتها الرائدة ما يدلّ على نشاط فعّال لنصر سمعان، وهو أحد أهمّ مؤسسيها وروادها الأوائل، الذين أغنوا مجلّتها بأشعارهم التي تفرّدت بها دون غيرها من المظانّ، علاوةً على منشوراتهم النثريّة، بلي، إنّ ذلك بلا مواربة، وإلاّ كيف كانوا يطلقون عليه «خطيب الأندية والمحافل»<sup>19</sup>، وهو الذي ينبري ليعتلي المنبر في كلّ مناسبة، ليعبر عمّا يجول في نفسه من شعور مُتَشَطِّط بين نوازع قوميّة واجتماعيّة وإنسانيّة ووجدانيّة، لهذا نجد في شعره موضوعات عديدةً أسبغ عليها بعضاً من ذوقه الفنّي الذي بقي متشبّهًا بتراث الماضي البعيد؛ لأنّه مبعث الأمة من رضتها، وإيقاظها من كبوتها، فما هو هذا التراث الذي اتكأ عليه سمعان.

11 قمحية، أحمد، ديوان الشاعر المهجري نصر سمعان، 26.

12 الحرّ، شكر الله، نصر سمعان، 8.

13 الناعوري، عيسى، أدب المهجر، 28. قمحية، أحمد، عتبات النص في ديوان الشاعر نصر سمعان، 33.

14 الدقاق، عمر، الحياة الأدبية في المهجر البرازيلي، العصابة الأندلسية، مجلة المعرفة، العدد (80)، السنة السابعة، دمشق، 1968، 42-43. قمحية، أحمد، عتبات النص في ديوان الشاعر نصر سمعان، 31.

15 خفاجي، محمد عبد المنعم، قصّة الأدب المهجري، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، د.ط. 1986، 94. الناعوري، عيسى، أدب المهجر، 29.

16 الناعوري، عيسى، أدب المهجر، 28.

17 قمحية، أحمد، حسني غراب حياته وشعره، دراسة نقدية تحليلية، دار الإرشاد، حمص، سورية، ط1، 2019، 43.

18 الناعوري، عيسى، أدب المهجر، 29. قمحية، أحمد، عتبات النص في ديوان الشاعر المهجري، 36.

19 الناعوري، عيسى، أدب المهجر، 531. قمحية، أحمد، عتبات النص في ديوان الشاعر المهجري، 36.



### 3- التراث ومفاهيمه:

يعدُّ التراثُ من القضايا التي برزت الى الواجهة في بداية القرن التاسع عشر، فشكَّلَ نقطة تحوُّلٍ لدى العديد من المفكرين والمشتغلين بحقول المعرفة الإنسانية، وتباينت منه المواقف، وكيفية الاستفادة منه، وتحوُّل إلى قضية إشكالية؛ لأسباب كثيرة، كان من أبرزها ولادة مناهج نقدية حديثة وأكبت تطوُّر الحياة في الغرب إبَّان الثورة الصناعية التي انعكست تأثيراتها في جوانب الحياة المتعددة، وعوامل أخرى دعت أصحاب الشَّان المعرفيِّ للوعيِّ بضرورة الوقوف عند مفهوم التراث؛ لتطوير نُهج الحياة وتحليص الإنسان العربيِّ من عهودٍ كانت مظلمةً، إذ لا بدَّ من رسم ملامح المرحلة القادمة؛ بعد أن مرَّت الأمة مراحل داجية.

ولعلَّه من المفيد عرضُ تصوّرات بعض أصحاب الشَّان المعرفيِّ للتراث الذي عرَّفَ بأنَّه: «كلُّ ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة، فهو إذن قضية موروث، وفي الوقت نفسه قضية معطى حاضر على عديد من المستويات»<sup>20</sup> فهذا تصوُّرٌ يُبنى على العمل وتوجيه سلوك الإنسان لإعادة بنائه من جديد، فليس ثمة قيمة لما هو قديم من الماضي ما لم يؤسِّس ركائزَ عملية تطوُّر الإنسان، ويزيل معوقاته، ويفتح أمامه أفقًا واسعةً للانطلاق نحو الأمام. ومن جانب يؤسِّمُ بأنَّه «العقيدة والشريعة، واللغة والأدب، والعقل والذهنية والحنين والتطلُّعات، وبعبارة أخرى إنَّه في آن واحد: المعرفيِّ والأيدولوجيِّ وأساسهما العقليِّ وبطانتهاما الوجدانية في الثقافة العربية والإسلامية»<sup>21</sup>. أمَّا هذا التعريف فواسع من جانب، وضيقٌ من جانب آخر، أمَّا الواسع: فهو يشمل منتج الأمة العربية الإسلامية بكتلته، وأمَّا الضيق فيقتصر على منتج الأمة العربية الإسلامية دون غيرها من الأمم وكانَّ التراث مقيَّدًا بأروقة الثقافة العربية والإسلامية فقط، وهو ليس كذلك، وعرِّفُ أيضًا بأنَّه: «ذلك المخزون الثقافيِّ المتنوع والمتوارث من قبل الآباء والأجداد، والمشمول على القيم الدينية والتاريخية والحضارية والشعبية بما فيها من عادات وتقاليد، سواء أكانت هذه القيم مدونة في كتب التراث العتيقة أو ماثورة بين سطورها، أو متوارثة، أو مكتسبة بمرور الزمن، وبعبارة أكثر وضوحًا: إنَّ التراث هو ذاك الماضي الذي يسكن الإنسان الذي يحيا به بروح المعاصرة، وتموت شخصيته وهويته إذا ابتعد عنه أو فقده؛ لذلك نرى الإنسان -العربيِّ بصفة خاصة- يتمسكُ بتراثه بصورة أو بأخرى، سواء في أقواله أو أفعاله»<sup>22</sup>. وأثر عن د. نعيم اليافي قوله عن التراث بأنَّه: «كلُّ ما مضى من قيم ووصل إلينا حيًّا أو ميتًّا فهو تراث، ونميِّز فيه بين نمطين ما وافق عصره وصلاح له وانقضى بانقضائه، وما وافق الإنسان واستمر به لمصلحته وعاش حتى الوقت الراهن»<sup>23</sup>. وفي هذا التعريف تفريق بين الحيِّ والميت من التراث، وإذا كان التراث وسيلة لتطوير الحاضر وفق سيّد حنفي<sup>24</sup>، فليس كلُّ ما في التراث قابلاً ليكون وسيلةً للتطوير، لأنَّ ثمة أشياء ماتت وانتهت ولم تعد ملائمة لما يعيشه النَّاس اليوم، ولاسيما أنَّ مناهج فكريةً ونقديةً ولدت في أوربا لتواكب تطوُّر الحياة وسيرونها. ويرى د. اليافي أنَّ فروقًا بينةً بين التاريخ والتراث، فكلُّ ما ينسب إلى الماضي تاريخٌ، وأمَّا ما بقي

20 حنفي، حسن، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ط4، 2017، 15.  
21 الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1991، 24.

22 إسماعيل، سيد علي، أثر التراث العربي في المسرح العربي المعاصر، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، د.ط.، 2017، 39.

23 اليافي، نعيم، أوهاج الحداثة، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د.ط.، 1993، 50.  
24 حنفي، حسن، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، 15.



من التاريخ في الحاضر فهو تراث، فالتراثُ في رأيه ما بقي حيًّا من التاريخ<sup>25</sup>. وعليه يمكننا القول: إنَّ التراث كل ما بقي حيًّا من نتاج الماضي البعيد لأمة من الأمم، من معرفة وفنون وآداب وعلوم وقيم وخبرات وأفكار وتجارب وتقاليد، تفيد منه الأمم اللاحقة؛ بحيث لا يخرج عن إطار الموروث في أصله اللغوي، وهو ما بيَّنه عليه جبور عبد النور بقوله: «ما تراكم خلال الأزمنة من تقاليد وعادات، وتجارب وخبرات وفنون وعلوم في شعب من الشعوب، وهو جزءٌ أساسيٌّ من قوامه الاجتماعيِّ والإنسانيِّ والسياسيِّ والتاريخيِّ والحلقيِّ، ويوثق علاقته بالأجيال الغابرة التي عملت على تكوين هذا التراث وإغنائه»<sup>26</sup>.

لقد تعدّدت تعريف التراث ومفاهيمه ونظرة النقاد إليه؛ لتباين معتقداتهم الفكرية واختلاف توجهاتهم النقدية، ولا شكَّ أنَّ وقوع مثل هذا الاختلاف مردهُ إلى كثرة المناهج النقدية الحديثة وأدواتها، التي تتبع مناحي التفكير تجاه قضايا الحياة المتشعبة؛ ما يجعل ثبات المفاهيم واستواءها على نحوٍ واحدٍ أمرًا صعبًا؛ لأنَّ الحياة وما تتطلبه من معايير وأنظمة في تطوُّر مستمر.

#### 4-تفاعل نصر سمعان مع التراث:

طفًا -في ظل الأحداث التي عصفت بالمجتمع العربيِّ عامَّةً- إلى السطح المفهوم القوميُّ طُفُوًّا لافتًا، وارتبطت بحركة إحياء التراث العربيِّ، إبَّانَ جراح نتج عنها آلامٌ انحدر بها المثقَّف العربيُّ إلى حالة من الركود، امتدَّت أجيالًا، فباعدت بين النَّاس وثرواتهم الفكرية، ممَّا جعلهم يعيشون تأخرًا كبيرًا، ومع انتشار الوعي بالذات والإيمان الكامل بها، النَّاتج عن انتشار مؤثرات تنويرية عديدة، برزت ضرورة إحياء التراث العربيِّ<sup>27</sup>، فانفتحت آفاق لقراءة هذا التراث بهدف الابتعاد عن الجدلية والمبارزة بين القديم والحديد، وإضفاء علاقة تفاعل تهدف إلى الإفادة من طاقاته الإيجابية الباعثة على التجدد وبتِّ الحياة في عروق جامدة. وهو ما دأب عليه نصر سمعان الذي رأى أنَّه ما من خلاص لحال الضعف والتفكك التي تعيشها الأمة إلاَّ بالمحافظة على الهوية والانتماء للقوالب العربية الخُلص، فاستلَّ منها ما كان «يوافق تجربته ويتراسل مع همومه وقضاياها، وأن يوظفه للتعبير عن هذه القضايا، فيحقِّق بذلك هدفًا مزدوجًا بحيث يمنح تجربته نوعًا من الأصالة والشمول عن طريق ربطها بالتجربة الإنسانية في معناها الشامل، ومن ناحية أخرى يثري هذه المعطيات بما يضيفه عليها من دلالات جديدة، ويكسبها حياة جديدة»<sup>28</sup>. وقد لاحت في شعره، كما في شعر أقرانه من أتباع المدرسة الإحيائية، «مياسم الشعر العربيِّ القديم ... على الأصعدة الفنية والموضوعية، وهي وإن كانت مسوَّغة فنيًا، لكنها ليست كذلك من جهة الأغراض»<sup>29</sup>. وما الرموز التي استحضرتها نصر سمعان إلاَّ بعضًا من دليل دامغ على الاحتفاء بالشعر القديم أو التاريخ وغيرهما.

نظر نصر سمعان إلى التراث نظرةً كيانٍ مستقلِّ تربطه به وشائج تاريخية مع تقدير لقيمه الذاتية والإنسانية،

25 محمد، أحمد علي، الدكتور نعيم اليافي، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، وزارة الثقافة، د.ط.، 2018، 26.

26 عبد النور، جبور، المعجم الأدبي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط2، 1984، 63.

27 إسمايل، عز الدين، الشعر العربي المعاصر قضاياها وظواهرها الفنية، دار الفكر العربي، د.م.، ط3، د.ت.، 23.

28 زايد، علي عشري، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ط.، 1997، 59.

29 الحسين، أحمد جاسم، الأدب العربي الحديث والتراث تحولات العلاقة وخصوصيات الأجnas، مجلة التراث العربي، مجلة فضلية محكمة تصدر عن اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد 102، 2006م، 130، ص122 - ص152.





فلم يرتد إليه ردّة تامّة، كما صنع أصحاب مدرسة الإحياء الذين انكبوا على التراث بكل ما فيه محاكين ومقلّدين شكلاً ومضموناً مع محافظتهم على وحدة البيت والقفاية وبناء القصيدة<sup>30</sup>، كما لم يُعرض عنه كلّ الإعراض، بل اتخذ موقفاً متوازناً، شأن أقرانه من أبناء العصبة الأندلسيّة، التي بدت كتيار متمسك بالتراث على الرغم من معاصرة منتسبها لنشوء المذهب الابتداعيّ الرومانسيّ، ولعلّ أبرز تجلّ للتفاعل مع التراث تبدّى لدى نصر سمعان في تقليد القديم شكلاً دون المضمون، وفي المحافظة على بعض خصائصه وصوره البلاغيّة والأسلوبية التي تناسب تفكير المجتمع، وهاهنا أسوق أبياتاً من قصيدته عروسة البحر، يقول:

يُلقي النَّسِيمُ عَلَى خَدَيْكَ قُبْلَتَهُ  
وَلَهَا نَ يَلْطُمُ صَخْرَ الشُّطِّ مُنْتَحِبًا  
حَتَّى إِذَا بَدَدَتْ أَمَالَهُ وَمَضَى  
سَلِيهِ كَيْفَ تَهَادَى يَوْمَ ظَلَلَهُ  
أَكَلَمَا ذُكِرَتْ غَرْنَاطَةُ التَّفْتَتِ  
سَلِيهِ عَمَّا وَعَنْ أَسْلَافِنَا خَبْرًا  
سَاقَتْ عَلَيْنَا اللَّيَالِي كُلَّ نَائِيَةٍ  
تَلَكِ الْبِدَاوَةُ حَيًّا اللَّهُ غَابِرَهَا  
قَالُوا: الْفَصَاحَةُ قُلْنَا: لَا بِنَ سَاعِدَةٍ  
قَالُوا: سَمِعْنَا مِنَ الْفَيْحَاءِ حَشْرَجَةً  
اللَّهُ فِي وَطَنٍ عَانَ يُفَجِّعُهُ  
مَا كَانَ أَبْعَدَهُ عَنْ حَاطِرِي وَطَنًا  
وَالْبَحْرُ بِالْغَيْرَةِ الْهُوجَاءِ يَسْتَعْرِ  
كَأَنَّهُ عَاشِقٌ فِي الْبَابِ يَنْتَظِرُ!  
لَا حَتَّ عَلَى الصَّخْرِ مِنْ لَطَمَاتِهِ حُفْرُ  
مَجْدٍ عَلَى مَفْرَقِ الْحَمْرَاءِ مُنْتَشِرُ  
إِلَى مَرَابِعِهَا الشُّطَّانُ وَالْجُزُرُ!  
نَحْنُ الَّذِينَ أَنْدَثَرْنَا لَا هُمْ أَنْدَثَرُوا  
وَأَوْشَكَ الدَّهْرُ يَنْسَى أَنَّنَا بَشَرُ  
الْيَوْمِ تَبْكِي عَلَى أَيَّامِهَا الْحَضْرُ  
قَالُوا: الْعَدَالَةُ، قُلْنَا: تَاجَهَا عُمُرُ  
قُلْتُ: التَّضَامُنُ فِي الْفَيْحَاءِ يُحْتَضِرُ  
مَا هَدَمَ الْأَهْلُ لَا مَا هَدَمَ الْقَدْرُ  
لَوْلَا ثَرَى بَدَمِ الْأَحْرَارِ مُخْتَمِرُ<sup>31</sup>

بعد بزوغ المذهب الرومانسيّ بدأت موضوعات تطرق الباب مثل المرأة والطبيعة والروح والتأمل الذاتيّ التي باتت شاغلًا رئيسيًا. واتضح هذا في المعجم اللغويّ الذي كوّنه سمعان، والموقف الصّارم الذي اتخذه من اللّغة فنجدّه حافظ في نصّه السّالف على لغة القصيدة الكلاسيكيّة وقالبها في نسج تراثيّ محض، فأخذ بزمام نفسه كي يعيش بالتراث لا أن يعيش فيه، فنراه يستحضر مجدّ قصر الحمراء في غرناطة، والأجداد العظام - بني الأحمر - يوم كانوا، وحيّة البداوة التي احتفلت فيها القيم النبيلة التي افتقدتها حياة المدن والحواضر في القرن الماضي، ثم يقف عند بيان اللّغة وفصاحتها، فيقفز إلى ذهنه قس بن ساعدة الإياديّ في الجاهليّة، وعدالة عمر بن الخطاب في صدر الإسلام، لما لهما من أثر عميق في نفوسنا حتّى غدواً مضرب المثل، كلّ في بابه. ودائما كان سمعان يعلي من شأن الفرد، فيعدّه نواة البناء الأولى في المجتمع، وبه يقوى ويضعف، ولهذا ذكر التضامن الذي يُحتضّر في دمشق، في إشارة منه إلى تفكّك بعض عرى المجتمع، وألقى باللوم على أهله لما هدموه في وطنه. في تلميح منه إلى عدم حماية الأقليات التي ينتمي إليها الشاعر. أدرك سمعان في أثناء عيشه في المهجر الجنوبيّ ما مرّ على أبناء أمته من ويلات متعدّدة، فشرع بالتأثير

30 الحسين، أحمد جاسم، الأدب العربي الحديث والتراث تحولات العلاقة وخصوصيات الأجناس، 130.  
31 قمحية، حسان، ديوان الشاعر المهجري نصر سمعان، 160.



في وجدان الناس الموسّعة بالألم والانكسارات، لشحذ هممهم، وبثّ روح الأمل فيهم، فاستعان بتلك الرموز التراثية المقدّسة لدى أبناء قومه يذكّرههم بأفصح رجل عرفته العرب، وبأعدل خليفة عرفه التاريخ؛ لأنّ «الشاعر يتوسّل إلى إيصال الأبعاد النفسيّة والشعوريّة عبر جسور من معطيات هذا التراث، فإنّه يتوسّل إلى ذلك بأكثر الوسائل فعاليةً وقدرةً على التأثير والتفاد، هذا إضافةً إلى أنّ استخدام الرموز التراثية يضيفي على العمل الشعريّ عراقةً وأصالة»<sup>32</sup>. ولم يلجأ سمعان لهذه الرموز إلاّ لأنّ لها صفةً النموذجيّة والصيورة لكلّ زمان؛ وعلاوة على أنّها حاضرة في نفوس أهلها، هي موجودة في الضمير الإنسانيّ. وقد تبدّت لنا الأشكال التراثية التي تحضّرها سمعان في شعره بأشكال متنوّعة، فتوزّعت بين شخصيات متنوّعة، ومدن، ومعانٍ قيمة ذات بعد إنسانيّ وتاريخيّ، ومواقف وحوادث كبيرة.

### 5- بواعث رَدِّته إلى التراث:

أميل إلى الاعتقاد بأنّ ثمة بواعث دعّت الشاعر للاندفاع وراء الرموز التراثية التي لا تفتأ تحوِك في نفسه؛ لأنّ «هناك ارتباطاً بين الشاعر ومأثورات الماضي التي تدور في نفسه، ثمّ محاولة وعي الشاعر بذاته وموضعه في هذا الإطار (متى أعني ذاتي)، ثمّ هناك أخيراً... استشراف المستقبل لغاية السعيّ الإنسانيّ كلّ<sup>33</sup>، وعليه لا بدّ من ردةً للماضي يتوسّل بها الشاعر لتوضيح فكرة بهدف التأثير في ضمير المجتمع، أو لجلب غاية في نفسه، أو رسم طريق للمستقبل، فيمكن إرجاع هذه الردة لدى سمعان إلى بواعث ثلاث.

### 5-1- بواعث ذاتية، ويمكن ردّ هذه إلى مسوّعين:

**الأوّل:** لقد أدرك نصر سمعان ثراء التراث وامتلأه بنماذج فنيّة، تُزوّد تجربته بمعين لا ينضب من القدرة على الإيحاء والتأثير؛ لأنّ الرموز التراثية تمتلك مقوّمات الحضور الدائم في وجدان الأمة والضمير الإنسانيّ عامةً<sup>34</sup>، ولعلّه من الاعتدال بمكان أن «نجد الشاعر يفسح المجال في قصيدته للأصوات التي تتحارب معه»<sup>35</sup>. فتعنيه على إيصال صوته للمتلقّي، وهو ما حدا بسمعان إلى استدعاء الشخصيات التراثية التي غدت أنجح الوسائل وأشدّها تأثيراً في نفوس المتلقّين<sup>36</sup>.

**الثاني:** انعطاف ميل سمعان إلى ما يدعى بالموضوعيّة والدراميّة اللتين صبغتا شعريّته، فشرع يستخدم تقنيّات فنيّة كالقصّ الشعريّ، والتكثيف<sup>37</sup>. كما استخدام بناء الصّور المتحركة التي تعتمد التراتبيّة في تماسك مشاهد النّصّ الحركيّة، كما في دليته (فاعجب لرحب بالحسام يضمّد)<sup>38</sup>. ومن بين ما استخدمه سمعان بكثرة كآثرة الشخصيات التراثية كمعادل موضوعيّ لتجربته الذاتية، اتخذها قناعاً اختفى خلفه ليعبر عن آرائه<sup>39</sup>.

32 زايد، علي عشري، عن بناء القصيدة العربية الحديثة، مطبعة ابن سينا، القاهرة، مصر، ط4، 2002، 121.

33 إسماعيل، عز الدين، الشعر العربي المعاصر قضاياها وظواهر الفنية، 308.

34 زايد، علي عشري، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، 16.

35 إسماعيل، عز الدين، الشعر العربي المعاصر قضاياها وظواهر الفنية، 307.

36 زايد، علي عشري، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، 16.

37 قمحية، حسان، ديوان الشاعر نصر سمعان، 259 وما بعدها.

38 قمحية، حسان، ديوان الشاعر نصر سمعان، 128 وما بعدها.

39 زايد، علي عشري، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، 21.



### 5-2- بواعث سياسية وقومية

يشكل التراث أرومةً متينةً تستند إليها كل أمة تواجه عوامل ذوبان وجودها القومي أو العقدي، فتمتص من تلك الأرومة ما يعزز بقاءها، ويكشف عن يقين ثابت بأصالة محتدها وعمق جذورها<sup>40</sup>. وهو ما ألمح إليه نصر سمعان الذي ما فتئ يتعرض للوجود الفرنسي وجرائمه في تبيد الهوية العربية في بلاد الشام، في قوله: أَلَمْ يُشْبِعْ هَوَى (مَرْتِيل) عَهْدَ طَوَاهُ (سِرِيل) 41 بِدَمٍ وَنَارٍ 42 في قصيدة يفتضح فيها جرائم الفرنسيين أيام احتلالهم بلاد الشام. والأمثلة عديدة في ديوانه<sup>43</sup>. وقد وقع العبء على كواهل الأدباء في النهوض بتراث الأمة؛ لأنهم لسانها الناطق بخواطرها، ولهذا كان هؤلاء مطالبين أكثر من غيرهم بزرع الثقة في نفوس الناس بتراث الأمة وماضيها، وبالمحافظة على الاتصال الدائم به، لأن «الأديب الذي يفقد اتصاله بتاريخ قومه وتراث أمته، لا يصلح بحال ما أن يعبر عن وجدانها المعاصر، لأن فقدان وعيه لشخصيتها يجعله أجنبياً عنها»<sup>44</sup>، غريباً عن مكوناتها الدفينة، فالتراث القومي ولاسيما الشخصيات المؤثرة في تاريخ أمة هي من أقوى المقومات على بث روح الأمل في النفوس عندما تتعرض لخطر كبير يهدد وجودها، لا سيما أن الذات العربية ذات عاطفية تتأثر بالخطاب الحماسي، فتتفاعل معه بسرعة.

### 5-3- بواعث نفسية

لاشك أن البواعث النفسية متباينة لدى شعراء المهجر، فلكل شاعر عالمه الداخلي وحساسيته تجاه محيطه الذي انطلق منه في مهجره، وأرى أن مشاعر الغربة من أهم هذه البواعث على استحضر نصر سمعان للتراث في نصوصه؛ لشعوره بزيغ هذا العالم وتعقيده، وبُعد عن عفوية الحياة وبساطتها، وهو ما دفعه إلى الماضي ليستنسخ منه ما يحقق به ذاته المفعمة بالهزيمة والانكسار، فيلجأ إلى شخصيات ذات حضور كبير كما في قصيدة (الطائر المحكي) التي مجد فيها المتنبي لما له من حضور مميز في الثقافة العربية والإنسانية جمعاء، فهو دولة الشعر كله التي ترفلت بالجلال، بل إن هذه الدولة تغذي الحياة، فتديمها، ونراه يستحضر رمزي حسان وبشار، لتنميق صورة المتنبي أكثر مما هي منمقة، حتى إنه جعل للسماة أحلاماً تجسدت في تلك الدولة العظيمة، دولة المتنبي، ثم استدعي هوميروس، وحن وادي عقر - ملهم الشعراء أشعارهم - والكهنة الذي عرف عنهم فصاحتهم وسجعهم، وكلها صفات جعلها في المتنبي، يقول:

يا دَوْلَةَ الشُّعْرِ تَبْهِي بِالْجَلالِ كَمَا تَاهَتْ بِرَبِّكَ آفاقٌ وَأَمْصارُ  
مِنْكَ الغِداءُ وَمِنْكَ المائُ تَنْهَلُهُ هَدْيِ الحِياةِ، وَمِنْكَ النُّورُ والنَّارُ

40 زايد، علي عشري، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، 39.  
41 مرتيل: هو الكونت داميان دو مرتل، المفوض السامي الفرنسي على لبنان من سنة 1933م إلى سنة 1939م. و (سريل) هو موريس بول إيمانويل، المفوض السامي على لبنان من سنة 1924 إلى سنة 1925م.  
42 قمحية، حسان، ديوان الشاعر نصر سمعان، 172.  
43 قمحية، حسان، ديوان الشاعر نصر سمعان، 118، 144-146.  
44 عبد الرحمن، عائشة (بنت الشاطي)، قيم جديدة للأدب العربي القديم والمعاصر، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1970، 165.



إِذَا لَهَجْنَا بِحَمْدِ الْأَنْبِيَاءِ فَمَا  
تَحَسَّمتْ فِيكَ أَحْلَامُ السَّمَاءِ وَفِي  
هُومِيرُو أَعْنَى اللَّيَالِي عَنْ كَوَاكِبِهَا  
وَبَابِلَيْتِكَ الصَّهْبَاءُ تَسْكُبُهَا  
يُنْسَى مِنَ الْحَمْدِ حَسَانٌ وَبَشَارُ  
بُرُودِهَا مِنْ فُؤَادِ اللَّهِ أَسْرَارُ  
بِمَا تَمَنَّتُهُ أَلْبَابٌ وَأَبْصَارُ  
مِنْ جِنِّ عَقْفَرِ كُهَّانٍ وَسُحَّارُ<sup>45</sup>

أما عن تشبيه شاعريّة المتنبّي بالخمرة البابليّة الصافية التي لم يداخلها الماء، وكأنّ صفاءها هو نفسه صفاء لغته التي لم يشوبها اللحن أو الخطأ؛ فائد إلى عمق ثقافة سمعان ووسعتها، فهي تمتدّ لأكثر من تراث كما يبدو؛ لإغناء تجربته، وليس كما ذهب بعض النقاد الذين عابوا على من لم يستعن بترائه العربيّ، واستظلّ بظل الرموز اليونانيّة وغيرها، بحجّة افتقار هذا التراث لمثل هاتيك الرموز، ولغوية هذه الرموز عن وعي الجمهور الذي انقطع صلته بها منذ زمن بعيد<sup>46</sup>. وهذا ممّا يرُدُّ عليه من جوانب:

أولها: استدعاء شخصيّة المتنبّي والاستعانة بها والوقوف على بعض سماتها دليل دامغ على غنى تراث العربيّة بالرموز العزيزة، وهذا لا يحتاج إلى دليل بقدر ما يحتاج إلى النظر في المكتبة العربيّة حتّى نحصي الواقفين على أشعاره شرحاً ونقداً أمثال ابن جنّي والمُعكبريّ.  
ثانياً: افتتاح نصر سمعان على الموروث اليونانيّ، لأنّه تراث إنسانيّ منحت منه ثقافات إنسانيّة وأفادت.

ثالثاً: لإنصاف المتنبّي وتذكير الأمة بقدره الذي يوازي أعرق شاعرٍ إغريقيّ (هوميروس)<sup>47</sup>، في لغته المشعّة التي تشبه لغة بابل في عمرها الطويل، وجوده سببها ومثانة تراكيبيها واتساع دلالات ألفاظها، فدوّنت لأكثر من ثلاثة آلاف عام، حتّى القرن الأوّل قبل الميلاد، وكأنّها لإحكامها تُستلهم من وادي عبقر السحيق ملهم الشعراء أشعارهم<sup>48</sup>. ولست في معرض المقارنة بين هوميروس في ملاحمه وبين المتنبّي في غنائياته التي لا تقلّ جودةً عن الملاحم، كلّ منهما في بابته، لأنّ المقارنة ضرب من التعسف، ولكنّ هوميروس ناصية في الشعر الملحميّ كما المتنبّي رأس في الشعر الغنائيّ.

لقد نظر الشعراء إلى تلك العلامات المتباينة المستمدّة من غير تراثٍ وغير مصدرٍ على أنّها وسائل يعبرون بواسطتها عن أفكارهم التي كثيراً ما تعجز الأساليب الشعريّة العاديّة عن التعبير عنها، فكيف استلهم نصر سمعان تلك العلامات، وما هي أشكالها في ديوانه؟

### 6- استلهامه للتراث وتوظيفه له:

أكثر ما توكأ عليه سمعان في تجربته الشعرية الشخصيات التراثيّة التاريخيّة والأدبيّة والدينيّة، وبعض الأحداث الرئيسيّة الحاضرة في ضمير الأمة إضافة إلى الشخصيات الأسطوريّة.

45 قمحية، حسان، ديوان الشاعر نصر سمعان، 156.

46 زايد، علي عشري، استدعاء الشخصيات التراثيّة في الشعر العربي المعاصر، 183.

47 هوميروس من أعرق شعراء الإغريق، وكتاب الملحميين الشهيرتين الإلياذة والأوديسة، وقام بتخليد حرب طروادة شعراً، ويعدّ ينبوع الشعر الإغريقيّ وذروته الفنيّة.

48 الزبيدي، مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، د.م.، د.ط.، د.ت.، ج 13، 513.



### 6-1- استلهام الشخصيات التاريخية

استطاع سمعان استحضارَ بعض الشخصيات التاريخية في نصوصه، موظفًا إيّاها توظيفات متباينة، من مثل استحضار شخصية صلاح الدين الأيوبي وهارون الرشيد في معرض مدح جمال عبد الناصر، الذي مثّل رمز الوحدة العربية آنذاك، وهو يدعو للم شمل العرب وتجاوز الحدود المصطنعة التي لا يمكن لها أن تفرّقهم، يقول:

تَوَحَّدْنَا الْعَوَاطِفُ وَالْأَمَانِي وَحَاشَا أَنْ تُفَرِّقَنَا الْحُدُودُ  
يَقُودُ صُفُوفَنَا حُرٌّ أَبِي إِلَى غَيْرِ الْمَكَارِمِ لَا يَقُودُ  
عَمِيدٌ هَبَّ وَاقْتَنَصَ الْمَعَالِي بُوَيْبْتَهُ، فَقُلْ: يَحْيَا الْعَمِيدُ  
تَأَلَّقَ نَحْمَهُ الرَّاهِي فَقَلْنَا صَلَاحَ الدِّينِ عَادَ أَمِ الرَّشِيدُ؟<sup>49</sup>

لم تبرح قضايا العروبة خيال الشاعر، وإلا لما «لمع اسمه بين أكبر شعراء الوطنية في المهجر الجنوبي»<sup>50</sup>، حتى لُقّب بشاعر العروبة الذي لم يترك شميلةً إلا وأسبغها على أبناء قومه الذين قلما ندّت عن ذكرهم قصائده<sup>51</sup>.

استدعى شخصية صلاح الدين ليعيد إلى ذاكرة الناس فكرة المُخلص أو المنقذ البطل الذي يتشوف الناس للانضواء تحت رايته؛ للملمة شعث الأمة وتفرّقها، فيسقطها على شخصية جمال عبد الناصر الذي انضوت تحت رايته بعض العرب، وكذا يستحضر شخصية هارون الرشيد الذي وُطد أركان دولة عظيمة مترامية الأطراف؛ ليبث في جيله معاني القوة والخلاص والاستقرار. ولعل سمعان جنح لشيء من المبالغة في استحضاره لصلاح الدين وهارون الرشيد وإسقاطهما على شخصية جمال عبد الناصر الذي لم يقدم لأمتة إلا الشعارات الخاوية، وإن كان ولا بدّ فهو من قبيل التيمّن والتأمّل بما سيكون، وكأن المبالغة في إسقاط الرموز التراثية ديدن سمعان، فليس ثمة وجه للمقارنة أو المقاربة بين ما يستدعيه وبين من يُسقط عليه تلك الرموز. ومن الشخصيات التاريخية ذات الإرث الثري شخصية عبد المطلب بن هاشم الكلابي زعيم مكة، في أثناء مدحه الحسين بن عليّ ملك الحجاز آنذاك، يقول:

رَأَى مُسْتَجِيرُوكَ الْهَوَانَ فَهَالَهُمْ وَإِنَّ هَوَانَ النَّفْسِ أَدْمَى الْمَصَابِ  
تَرَامُوا عَلَى أَبْوَابِ مَكَّةَ خُشْعًا وَطَالِبٌ نَصْرَ اللَّهِ لَيْسَ بِخَائِبٍ  
وَقَدْ ذَكَرُوا إِفْدَامَ جَدِّكَ عِنْدَمَا دَعَا جُثَّتِ الْأَحْبَاشِ مِلءَ السَّبَاسِبِ<sup>52</sup>

عاد سمعان إلى التراث التاريخي أو الديني ليغرّف من معينه شخصية عبد المطلب، الذي ترك جثث

49 قمحية، حسان، ديوان الشاعر نصر سمعان، 132.

50 الناعوري، عيسى، أدب المهجر، 531.

51 قمحية، حسان، عتبات النص في ديوان الشاعر نصر سمعان، 66.

52 قمحية، حسان، ديوان الشاعر نصر سمعان، 74.



الأحباش تملأ الصَّحاري يوم أرسل الله سبحانه وتعالى طيرًا أبابيل ترميهم بحجارة من سجيل، ولاشكَّ باستلهم الشَّاعر لهذه الشخصية، يستلهم الفصاحة والشَّرَف والأصل والسيادة والحلم، الذي لم يؤتَ لغير عبد المطلب، وهو الذي «سُمِّي بأجمع الأشياء ولم يسمَّ بالخصلة الواحدة، فيستدلُّ بذلك على أنها كانت أغلب خصال الخير عليه»<sup>53</sup>، ليعبرَ لنا عن أصالة الحسين بن عليّ وطيب محتده وعلوِّ شرفه، وكأنَّهُ عبد المطلب ذاته في صفاته وشمائله.

وظفَّ سمعان الشخصياتِ التَّاريخيةِ السَّالفة توظيفًا عابرًا أو هامشيًّا، فلم تُلقِ تلك الشخصيات بظلالها على القصائد التي حضرت فيها إلا في بيت أو بيتين على خلاف بعض الأنساق الشعريَّة التي كانت تلقي بظلالها على القصيدة بتمامها، ممَّا يعني أنَّها استدعيت لتحقيق مأربٍ يخدم السياق العامَّ في القصيدة الذي يمسك بأنساق متعدِّدة، فعبرت تلك الشخصيات بحضورها عن مدلولات كثيرة دون أن يصرِّح بها الشَّاعر، مثلما صنع في شخصية صلاح الدين أو عبد المطلب، وهذا ما ينبئُ بقدرة سمعان على استدعاء ما يغني تجربته في فسحة ضيقة، وهو ما سلاحظه في استدعائه للشخصيات الأدبيَّة أيضًا.

## 6-2- استلهم الشخصيات الأدبيَّة:

كانت أكثر الشخصيات حضورًا في قصائد سمعان؛ لأنَّها أقرب إلى ذاته وتفكيره، و«عايشت التجربة الشعريَّة، ومارست التعبير عنها، وكانت هي ضمير عصرها وصوته ... وفي ذات الوقت من أكثرها طواعية للشَّاعر المعاصر وقدرة على استيعاب أبعاد تجربته المختلفة»<sup>54</sup>، فلا عجب أن تكون شخصيَّة المتنبِّي أكثر الشخصيات الأدبيَّة التي اعتمد عليها سمعان في قصائده، ولعلَّ السبب عائدٌ إلى أنَّها شخصيَّة نادرة متعدِّدة الجوانب، ساعدته في التعبير عن الطموح والنباغة والخلود<sup>55</sup> وعلوِّ كعب الشَّعر، فهو نبيُّ الشَّعر ودولته كما عبَّرَ في قصيدته (الطائر المحكي) التي أفردتها خالصة لتخليد ذكره<sup>56</sup>، كما ساعدته في التعبير عن الحكمة والحلم<sup>57</sup>، والانكسار والضعف<sup>58</sup>، والنزعة العربيَّة التي كانت تسكن أبا الطيِّب، وتجلَّت في نماذج كثيرة من الشَّعر العربيِّ المعاصر<sup>59</sup>. وهو ما تفاعل معه سمعان ورمى إليه في غير ما مناسبة.

ومن الشخصيات الشعريَّة التي حضرت حضورًا هامشيًّا شخصيَّة حسان بن ثابت، وجرير أحد أقطاب الشعر الأمويِّ، ليعرِّف القارئ بمدى شاعريَّة الشعراء الذين يحجُّون قصائدهم في محلة (المراحل)، التي رآها جنَّة يعانق ودها منثورها، في إشارة منه إلى الشَّعر والنثر اللذين يدوِّنان فيها، يقول:

أنا من يرى أنَّ المراحلَ جنَّةٌ فيحاءٍ عانقٍ ودها منثورها  
صدحتْ بلايلها، فكلُّ مُغرِّدٍ حسانها بصداحه وجريرها<sup>60</sup>

53 الجاحظ، عمرو بن بحر، الحيوان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1424، عدد الأجزاء: 7، 300/2.

54 زايد، علي عشري، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، 138.

55 قمحية، حسان، ديوان الشاعر نصر سمعان، 152، 164، 198.

56 قمحية، حسان، ديوان الشاعر نصر سمعان، 155.

57 قمحية، حسان، ديوان الشاعر نصر سمعان، 185.

58 قمحية، حسان، ديوان الشاعر نصر سمعان، 224.

59 زايد، علي عشري، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، 138.

60 قمحية، حسان، ديوان الشاعر نصر سمعان، 163.



لا يخفى على الحضيف ما للشاعرين المذكورين من قيمة فنيّة في تراثنا العربيّ، فهما بما يملكانه من درجة مرموقة في سلّم الإبداع الشعريّ أغريا سمعان بإسقاطهما على شعراء مجلّة المراحل، التي ينسب إليها كلّ شاعر مقلّ.

ومن الرموز الخالدة في التراث الأدبيّ شخصيتا عبد الله بن المقفّع وبديع الزمان الهمدانيّ، اللتان عبّر بإحديهما عن الفصاحة، وسلاسة البيان في السرد، وسعة العلم، وعمق المعرفة، وحدّة الذكاء وغيرها مما تمتع به ابن المقفّع، وبالأحرى عن الإبداع والفرادة في فنّ المقامات المتمايّزة من غيرها من فنون الأدب التي بقيت يفيد منها الجمهور حتى عصرنا هذا، ليسقطهما على إبداع الأديب حبيب مسعود وبيانه الرصين ولغته المكيّنة، أحد أدباء المهجر الجنوبيّ الكبار، وقد ألبسه كلّ لباسٍ بديع حسنٍ تألفه النفس وتمنّاه، يقول:

قَالُوا: (حَبِيبٌ)، فَقُلْتُ: كُلُّ عَصِيَّةٍ      مِنْ عَاصِيَاتِ الضَّادِ طَوْعُ بَنَانِهِ  
هُوَ كَوَكَبُ الْأَدَبِ الرَّفِيعِ بِنَاؤُهُ      وَهُوَ الْمَكِينُ الْفَخْمُ مِنْ أَرْكَانِهِ  
تَزَهُو بِهِ الْعُزْرُ الْحَسَنُ كَمَا زَهَتْ      بـ (ابنِ الْمُقَفَّعِ) أَوْ (بَدِيعِ زَمَانِهِ) 61

من المعاني التي وطّن النقاد العرب قديماً وحديثاً عليها نفوسهم فرادة أدب الأديبين المذكورين أنفأ، وعلوّ مراتبهما في سلّم الفنّ الرفيع، وهو ما أسقطه الشاعر على أدب ممدوحه الذي علّا أدباء المهجر جميعهم. استطاع سمعان توظيف شخصيّاته الأدبيّة في سياقاتها، التي صارت جزءاً من بنية النصّ الشعريّ المحكوم بالعلاقة الجدلية التفاعلية بين النُسق التراثية والسياق العام للنصّ.

### 6-3- استلهام التراث الدينيّ

كان التراث الدينيّ، ولاسيما الإسلاميّ منه بقرّاً متح منها سمعان، ما أعانه على إغناء تجربته، وليبعث في أبناء جلدته روح الأمل مستعيناً بالجانب الدينيّ الموجود في ضميرهم، فكثيراً ما استدعى شخصيّات الأنبياء، كما فعل أقرانه -من الغرب- لإيصال رسائله الشعريّة المتعدّدة<sup>62</sup>. ويمكن تقسيم الشخصيّات الدينيّة لديه كما يلي:

### 6-3-1- شخصيّات الأنبياء:

هي من أكثر الشخصيّات التراثية استدعاءً، ولعلّ هذا الأمر عائد إلى الرابط الخفيّ بين تجربة كلّ من الشاعر والنبّيّ؛ فكلاهما صاحب رسالة، مع النظر إلى مصدر كل رسالة وخصائصها ومضمونها، وفروق أخرى ليس هاهنا مناقشتها.

جاءت شخصيّة النبيّ محمّد في الطليعة عند نصر سمعان، لأنّها شخصيّة متعدّدة الدلالات والتجارب، فهي إن صحّ القول: «رمزٌ للإنسان ... سواءً في انتصاره أو في عذابه»<sup>63</sup>. وقُلْ أبعد من هذا كمثل قصيدته

61 قمحية، حسان، ديوان الشاعر نصر سمعان، 273.

62 زايد، عليّ عشري، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، 138.

63 زايد، عليّ عشري، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، 78.



(نبي قريش)، التي استدعى فيها سمعان شخصية النبي محمد (ص) فيستشعر أنه مخلص الأمة من ضعفها النازل بساحتها، أو أنه ازدهار الماضي البعيد وإشراقه في مقابل خفوت الحاضر وضمحلالة، وذلك بعرضه الأسس التي وضعها النبي لأُمَّته بعده، وما شاده من مجدٍ بات هشا ضائعاً اليوم، لتخاذل ورثة ذاك المجد وتفريطهم به، يقول:

نَبِيٌّ قُرَيْشٍ إِنَّ قُرَيْشَ وَكَلْتُ      وَوَلَّتْ أَشْرَفُ التَّرَعَاتِ بَعْدَكَ  
فَلَا عُمَرُ تَرَاهُ وَلَا عَلِيٌّ      يَقُودُ إِلَى مَرَاقِي الْعَزِّ جُنْدَكَ  
وَعَايَةُ مَا تَرَى أَشْتَاتَ شَعْبٍ      يُرِدِّي فَوْقَ بُرْدِ الْحَيْفِ بُرْدَكَ  
أَعِيدُكَ أَنْ تَكُونَ رَسُولَ قَوْمٍ      أَضَاعُوا مَا وَقَفَتْ عَلَيْهِ جُهْدَكَ  
فَقَمُّ إِنَّ الْعُرُوبَةَ رَهْنُ ضَيْمٍ      أَطَالَ وَصَالَهُ، وَأَطَلَتْ صَدَّكَ  
أَبَا الزُّهْرَاءِ رَدَّ لَهَا عَلَاهَا      فَقَدْ أَبَتِ اللَّيَالِي أَنْ تَرُدَّكَ<sup>64</sup>

استطاع سمعان توظيف شخصية النبي والخليفين الراشدين عمر وعلي، توظيفاً عكسياً، هو توظيف الملامح التراثية للشخصية في التعبير عن معانٍ تناقض المدلول التراثي للشخصية، بهدف توليد نوع من الإحساس العميق بالمفارقة بين المدلول التراثي للشخصية والبعد المعاصر الذي يوظف الشخصية في التعبير عنه. كمثل استدعاء شخصية عمر وقوتها وعدلها في الحديث عن ضعف أصحاب الأمر اليوم، أو استدعاء شخصية سحبان وائل المشهورة بالفصاحة والبيان للحديث عن سقوط العربية وضعفها على ألسنة أبنائها<sup>65</sup>؛ وهذا ليبين الهوية الواسعة بين حال الأمة قديماً، وقد كانت تهابها الأمم جميعها، وحالها الآن وقد نخر الوهن عظامها وصارت إلى شتات. ومن كان يخشاها بالأمس، صارت اليوم تطلب وده، ولم يختر شخصيتي عمر وعلي، إلا لأنه بحاجة إلى استشعار القوة والصلابة في جسد أمتة التي خارت قواها، فلم نعد نرى من جيوش هذه الأمة ما كنا نراه يوم قادها عمر أو علي رضي الله عليهما، ومثل هذا في قصيدة (وانحنى الصبح)<sup>66</sup>، وقصيدة (لن يطوى لنا علم)<sup>67</sup>، حيث يعظم شخص النبي في ظل انكسار الأمة وضعفها الذي استشرى في جميع أنحاءها، فصارت قصيدة عن العلاء والمجد اللذين كانت تتسورهما عقداً نفيساً كما في قصيدته (رسول الله)<sup>68</sup>.

### 3-2-3- استلهام النصّ القرآني

لم يفت نصر سمعان أن يوظف النصّ القرآني بما يخدم تجربته الشعرية، كما في قصيدة (قم يا شباب)، التي يستلها بالمصدر (سُبْحَانَ) من دون أن يضيفه إلى لفظ الجلالة الذي يناجيه؛ لإيمانه المطلق بقدرة الله على الخلق، ولاسيما السماوات، وفي السماوات السمو والرفعة، يقول:

- 64 قمحية، حسان، ديوان الشاعر نصر سمعان، 116.  
65 زايد، علي عشري، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، 203.  
66 قمحية، حسان، ديوان الشاعر نصر سمعان، 184.  
67 قمحية، حسان، ديوان الشاعر نصر سمعان، 241-242.  
68 قمحية، حسان، ديوان الشاعر نصر سمعان، 293.





سُبْحَانَ مَنْ رَفَعَتْ يَدَا  
دَعَائِمِ السَّعِ الطَّبَاقِ  
خَلَقَ الْعُلَا، وَأَعَدَّ مِنْ  
هَمِّ الشَّبَابِ لَهَا مَرَاقِي 69

واضحٌ هاهنا الاستغلال الشعري للآية الكريمة: «الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طَبَاقًا»، وهو استغلالٌ شعريٌّ وليس اقتباسًا صرفًا، فالشاعر يخاطب الشباب-إيماءً- الذي يرى فيه علوَّ الهمة وتناولها وتراضها، كتراص السبع الطباق وتناولها. وما بلغت الانتباه اضطلاع الشاعر بمعاني قرآنية وتوظيفها في زمن ترهلت فيه الأمة وضعفت حبال وصلها بالشرعية الإسلامية، فكان لابدَّ من أن يستنهض تلك الهمم الغافية التي أضاعت الرجاء وقارت أن تبلغ الروح التراقي، فأيقظوها بالسيف المصقولة، يقول من القصيدة ذاتها:

أَيِّنَ الْعُرُوبَةِ؟ أَيَّنَ فُرْ  
سَانَ الْمُسُومَةِ الْعَتَاقِ؟  
ضَاعَ الرَّجَاءُ، وَأَوْشَكَتْ  
أَنْ تَبْلُغَ الرُّوحُ التَّرَاقِي  
قُمْ يَا شَبَابُ وَشُدِّ لِدِ  
حَطَبِ النَّطَاقِ عَلَى النَّطَاقِ 70

إنَّ نفسَ الشاعر تتوق للزمن الذي كانت حوافر الخيول المطهَّمة الحسان تدكُّ أرض الأعداء، فيتساءل عن أيام عظيمة من حياة العرب وُلَّتْ، في استغلال شعري لبعض النِّصِّ القرآني «رُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ ... وَالْخَيْلِ الْمُسُومَةِ» كانت ممَّا تفتنيتها العرب وتفتاخر في حياتها. في البيت الثاني استغلالٌ للنص القرآني «كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِي» في إشارة من الشاعر إلى الضعف الذي نخر عظام الأمة وبلغ رتبًا متقدِّمةً، فيسقط حال من كادت روحه تفارق جسده، على أمته التي بلغت روحها تراقيقها؛ ما ينذر بزوالها وذوبانها، هذا كله في أسلوب عماده الترميز والتكثيف والتلميح.

#### 4-6- استلهام الشخصيات الأسطورية

إنَّ الأسطورة حقل معرفي ملتحف بالغموض والضبابية والانتساع في التأويل، لأنها مختلطة بالتاريخ السحيق لكلِّ أمة، وهي رمزٌ نما وترعرع عبر مرور الزمن، وما يزال يحتاج إلى مزيد من النظر ودقة التأويل<sup>71</sup>. وما لجأ إليه سمعان كان من الأساطير التي استقرَّ الفهم حولها، وهي أسطورة وادي عبقر الذي ألمح إليه من دون أن يسميه<sup>72</sup>. وشخصية سطيح التي عرفت بالتطير وبالقدرة على التنبؤ بما سيكون قبل وقوعه، ففي قصيدة (عالم الوحي) يستدعي الرمزين الجاهليين الوادي وسطيح الكاهن في آنٍ واحدٍ، يقول:

يَالْوَادِ تَأَلَّبَ الْجَنُّ فِيهِ  
وَأَحَاطَتْ بِشَاعِرِ الْوَحْيِ حُورُهُ  
هَبَّ مِنْ كَهْفِهِ (سَطِيحٌ) وَفِي فِيهِ  
هـ حِطَابٌ عَذَبَ الْبَيَانَ غَزِيرُهُ

69 قمحية، حسان، ديوان الشاعر نصر سمعان، 211.

70 قمحية، حسان، ديوان الشاعر نصر سمعان، 213.

71 رومية، وهب، شعرنا القديم والنقد الجديد، سلسلة عالم المعرفة الكويتية، العدد 207، 1996، 36.

72 من وادي عبقر السحيق الذي كان يسكنه جان وكهنة ملهمون، يستلهم الشعراء أشعارهم منهم، انظر: الزبيدي، مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، (ع ب ق).



أَيُّهَا الْجِنُّ زَاكُمُ عَبْقَرِيٌّ يُسْمَعُ الصَّخْرَ شَدْوَهُ فَيُثْرُهُ<sup>73</sup>

تناول الشَّاعرُ أسطورتين في موضع واحد، تدلُّ الأولى -وهي وادي عبقر -على الإلهام؛ فأسقطها على شفيق معلوف؛ بأنَّه شاعر ملهم كما هم الشعراء الأوائل الذين يستوحون أشعارهم من شياطينهم القاطنين وادي عبقر. والثانية شخصيةً سطوح، الكاهن الذي استوحى منه سجع المنمَّق الذي شُهرَ به إلى جانب كهانته في العرب ومعرفة الخارقة لحدود العقل، ليعبر لنا عن علو خطاب شفيق معلوف الشعريِّ ومُكَنَّتِه في بابه، ويفوق قدرة ملهميه من الجانِّ على قول الشعر الرّصين، أو كأنَّ خطابه الشعريِّ المزوَّق في فصاحته ويبانه هو خطاب سطوح الكاهن، وأنَّ الشعراء من حول معلوف هم الجانِّ، وهو العبقرِيُّ الذي فيه معاني الكمال، والسيادة والقوة، والشَّدة، والعلوُّ الذي لا يعلوه شيء<sup>74</sup>، ولخطابه تهتز الصخور وتثارُ لوقعه في النفوس وشدة تأثيره.

بقي نصر سمعان مخلصاً لتراثه الثقافيِّ وتمسُّكاً بقضايا مجتمعه على الرغم من هجرته وبعده عن الوطن الأمِّ، وانعكس هذا جلياً في عودته إلى تراث أمته التليد؛ لإيمانه بأنَّ التراث معلِّمٌ حضاريٌّ في تاريخ الأمم؛ ينير لها الدرب، يستنهض همم أبنائها لمواكبة سيرورة الحياة.

### النتائج والتوصيات:

- 1- بدا نصر سمعان أحد أهم رموز الأدب والثقافة العربيَّة في المهجر الجنوبيِّ، على الرغم من إغفال كثير من المصنِّفات المهمَّة بالشَّعر المهجريِّ لديوانه الذي يصلح لأطروحة جامعية.
- 2- لم تختلف بواعث الرجوع إلى التراث لدى سمعان عن غيره من الشعراء المهجرين كثيراً، فما دفعه، دفع الآخرين، إلَّا أنَّ الاختلاف فيما بينهم تمثَّل في مقادير هذه العودة والاهتمام بالتراث وشكل استحضاره، وهو ما تميَّز به سمعان الذي مال إلى استدعاء الشخصيات أكثر من غيرها.
- 3- بدت المعالم التراثية في نصوصه إعادة خلق للحياة وصوغها برؤية عمادها التلميح والتَّرميز والتكثيف، ترسم ملامح الخلاص من واقع أليم عاشته الأمة في بدايات القرن العشرين.
- 4- استلهم الرموز الدينية دليل على عهد القوَّة والمنعة والتآلف والأخوة التي كانت سائدة في أزمنة رخاء هذه الأمة التي ظلمها أهلها، على خلاف ما تعنيه اليوم من التحزب الطائفيِّ والتكتل المقيت.
- 5- يتضح للقارئ البصير إيمانُ الشَّاعر بقيم نبيلة تمثَّعت بها الأمة قديماً، واغتنت برصيد تراثيِّ ضخم يوصي البحث بإعادة النَّظر فيه؛ لما فيه من سبل تستحق الوقوف عندها.
- 6- إنَّ اللُّغة الشعريَّة التي تمثَّعت بها قصائد سمعان لغةً فُتَّانةً لما لها من متانةٍ وجمالٍ وجودةٍ سبكِ، وعمقٍ دلالات، تشوِّق القارئ وتدفعه للغوص فيها، وكأنَّها لغة شاعرٍ قديمٍ امتلك ناصيةً فنَّه.

### ثبت المصادر والمراجع

آل الجندي، أدهم، أعلام الأدب والفن، مطبعة مجلة صوت سورية، د.م.، ١٩٥٤، د.ط.

73 قمحية، حسان، ديوان الشاعر نصر سمعان، 169.

74 الزبيدي، مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، (ع ب ق).



- إسماعيل، سيد علي، أثر التراث العربي في المسرح العربي المعاصر، مؤسسة هندراوي، المملكة المتحدة، 2017، د.ط.
- إسماعيل، عز الدين، الشعر العربي المعاصر قضاياه وظواهر الفنية، دار الفكر العربي، د.م.، د.ت.، ط.3.
- الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1991، ط.1.
- الحافظ، عمرو بن بحر، الحيوان، عدد الأجزاء: 7. دار الكتب العلمية، بيروت، 1424، ط.2.
- الجرّ، شكر الله، نصر سمعان. مجلة الأديب (لبنان)، العدد 5، الأول من أيار/ مايو، 1969.
- الحسين، أحمد جاسم، الأدب العربي الحديث والتراث تحولات العلاقة وخصوصيات الأجناس، مجلة التراث العربي، مجلة فصلية محكمة تصدر عن اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد 102، 2006، ص122 - ص152.
- حنفي، حسن، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، مؤسسة هندراوي، المملكة المتحدة، 2017م، ط.3.
- خفاجي، محمد عبد المنعم، قصة الأدب المهجري، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1986، د.ط.
- الدفاق، عمر، شعراء العصبة الأندلسية في المهجر، دار الشرق، د.م.، 1978، ط.2.
- الدفاق، عمر، الحياة الأدبية في المهجر البرازيلي، العصبة الأندلسية، مجلة المعرفة، العدد (80) السنة السابعة، دمشق، 1968، من 37- 59.
- رومية، وهب، شعرنا القديم والنقد الجديد، سلسلة عالم المعرفة الكويتية، العدد 2007، 1996.
- زايد، علي عشري، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، 1997، د.ط.
- زايد، علي عشري، عن بناء القصيدة العربية الحديثة، مطبعة ابن سينا، القاهرة، مصر، 2002، ط.4.
- الزيدي، المرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، وزارة الإعلام الكويتية، الكويت، 40 مجلدة، د.ت.، د.ط.
- عبد الرحمن، عائشة، قيم جديدة للأدب العربي القديم والمعاصر، دار المعارف، القاهرة، 1970، ط.2.
- عبد النور، جبور، المعجم الأدبي، الطبعة 2، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1984، ط.2.
- عيسى، منير، تاريخ حمص، نشرته مطرانية حمص الأرثوذكسية. سورية، حمص، 1984، د.ط.
- قمحية، حسان، حسني غراب حياته وشعره، دراسة نقدية تحليلية، سورية، حمص، 2019، ط.1.
- قمحية، حسان، عتبات النص في ديوان الشاعر نصر سمعان، سورية، حمص، 2020، ط.1.
- قمحية، حسان، ديوان الشاعر نصر سمعان، سورية، حمص، 2020، ط.1.
- محمد، أحمد علي، الدكتور نعيم اليافي، الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، 2018، د.ط.
- الناعوري، عيسى، أدب المهجر، دار المعارف، د.م.، 1977، د.ط.
- اليافي، نعيم، أوهاج الحداثة، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1993، د.ط.

### Kaynakça

Abdurrahman, Âişe. *Kıyamun cedîde li'l-edebe'l-arabiyyi'l-kadîm ve muâsır*. 2.Basım, Kahire: Dâru'l-Maârif, 1970.



- Abdünnûr, Cebbûr. *el-Mu'cemu'l-edebe.2. Basım, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1984.*
- Âlu'l-Cundî, Edhem. *A'lâmu'l-edebe ve'l fen.* Dimeşk: Matbaatu Mecalleti Savti Suriye, 1954.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *et-Turâs ve'l-Hedâse Dirâsât ve Munâkâşât.* Beyrut: Merkez Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1. Basım, 1991.
- Câhız, Amr b. bahr. *el-Hayevân.* 7 Cilt. 2. Basım, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424.
- Cir, Şükrullah.Naser Samaan. Lübnan: *Mecelletü'l-Edib/5* (Mayıs/1969) s. 6.
- Dakkâk, Ömer. “el-Hayâtü'l-edebiyye fi'l-mehceri'l-Berâzilî-el-Usbetü'l-Endelüsiyye”. *Mecelletü'l-Marife/80*, Yedinci yıl, Dimaşk, (1968), 37-59.
- Dakkâk, Ömer. *Şuârâu'l-Usbeti'l-Endülüsiyye fi'l-Mehcer.2.* Basım. Dâru'ş-Şark, 1978.
- Hafâcî, Muhammed Abdülmünim. *Kıssatu'l-edebe'l-mehcerî.* 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1973.
- Hanefî, Hasan. *et-Turâs ve't-tecdîd Mevkifunâ mine't-turâsi'l-kadîm.* el-Memleketu'l-Muttehide: Muessetu Hindâvî, 4. Basım, 2017.
- Huseyin, Ahmed Câsim, “el-Edebu'l-arâbiyyu'l-aadîs ve't-turâs tehavvulâtu'l-alâka ve husûsiyyâtu'l-ecnâs”. *Mecelletu't-Turâsi'l-Arabî/102* (2006), 122-152.
- Îsâ, Esad. *Tarihu Hums.* Humus: Matraniyyetu Humus el-Ortodoksiyye, 1984.
- İsmail, İzzuddîn. *eş-Şi'ru'l-Arabiyyi'l-muâsir kadâyâhu ve zavâhiru'l-fenniyye ve'l-maneviyye.* 3. Baskı, yy: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- İsmâil, Seyyid Alî. *Eseru't-Turâsi'l-Arabî fi'l-Merâhi'l-Arâbyi'l-Muâsir.* el-Memleketu'l-Muttahide: Muessestu Hindâvî, 2017.
- Kamhiyye, Hassân. *Dîvânü'ş-şâir Nasr Semaan.1. Basım, Humus: b.y., 2019.*
- Kamhiyye, Hassân. *Husnî Garab hayâtuhu ve şiiiruhu dirâse nakdiyye tahlîliyye.* 1.Basım, Humus: b.y., 2019.
- Kamhiyye, Hassân.Atebâtu'n-nass fi dîvânî'ş-şâir Nasr Semaan. 1.Basım, Humus: b.y., 2019.
- Muhammed, Ahmed Alî. *ed-Doktor Naîm el-Yâfi.* Dimaşk: el-Hey'etu'l-Amme es-Sûriyye lil'l-Kitâb, 2018.
- Nâûrî, Îsâ. *Edebu'l-Mehcer.* 3. Basım, yy: Dâru'l-Maârif, 1977.
- Rûmiyye, Veheb. *Şirune'l-kadîm ve'n-nakdu'l-cedîd.* Küveyt: Silsiletu Âlemi'l-Maarifeti'l-Küveytiyyeti, 1996.



Yâfi, Naîm. *Evhâcu'l-hadâse. Dimaşk:İttihâdu'l-Kuttâbi'l-Arab, 1977.*

Zâyid, Alî Uşrî. *An binâi'l-kasîdeti'l-arabiyyeti'l-hadîse. 4. Basım, Kahire: Matbaatu İbn Sînâ, 2002.*

Zâyid, Alî Uşrî. *İsîidâu's-şahsiyyati't-turâsiyye fi's-şiri'l-arabiyyi'l-muâsır. Kahire: Dâru'l-fikri'l-arabî, 1997.*

Zebîdî, el-Murtazâ. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs. 40 Cilt. Küveyt: Vezâretu'l-İlâmi'l-Küveytiyye, ts.*





Eş'arîlerin Maniheist Teoloji ve Kozmoloji Tenkitleri

The Ash'ârîs' Criticisms of Manichaeen Theology and Cosmology

Yakup HAFIZOĞLU

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, İHL. Meslek Dersleri Öğretmeni, Malatya/Türkiye  
Dr., Ministry of National Education, İHL. Vocational Lessons Teacher, Malatya/Türkiye  
hafizoglu79@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-2008-9060

DOI: 10.47425/marifetname.885647

#### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü | Article Type:** Araştırma Makalesi | Research Article

**Geliş Tarihi | Received:** 23 Şubat /February 2021

**Kabul Tarihi | Accepted:** 08 Nisan /April 2021

**Yayın Tarihi | Published:** 30 Haziran /June 2021

#### Atıf | Cite as

Hafizoğlu, Yakup. "Eş'arîlerin Maniheist Teoloji ve Kozmoloji Tenkitleri [The Ash'ârîs' Criticisms of Manichaeen Theology and Cosmology]"

Marifetname. 8/1 (Haziran/2021) s. 247-276

#### İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

#### Copyright ©

Published by Siirt University Faculty of Divinity. Siirt/Turkey.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/marifetname>

mail: [sifdergisi@gmail.com](mailto:sifdergisi@gmail.com)



### Eş'arilerin Maniheizt Teoloji ve Kozmoloji Tenkitleri

**Öz:** Kelâm ilmi, inanç esaslarını kesin deliller kullanarak akli zemine oturtmaya çalışan ve aynı zamanda inançlar etrafında oluşan şüpheleri izale eden savunmacı bir ilim dalıdır. İslam inanç esasları içerisinde Allah'ın varlığını ve birliğini ifade eden tevhid, ayrı bir önemi haizdir. Düalist (iki tanrılı) inançlar ise İslâm'ın tevhid ilkesinin karşısında yer almaktadır. Yedinci yüzyılda İran'ın fethedilmesiyle Müslümanlar düalist inanca sahip Mecûsî ve Maniheizt halklarla aynı coğrafyada yaşamaya başladılar. Maniheiztlerin iki ezeli karşıt güç olan Işık (İyi) ile Karanlık (kötü) düalitesine dayanan Tanrı tasavvuru tevhid eksenli İslâm için tehdit oluşturmuştur. Maniheiztlerin iki zıt prensibini Nur ve Zulmet şeklinde isimlendiren kelâm bilginleri onların Tanrı tasavvurunu akli ve nakli delillerle tenkit etmişlerdir. Bu araştırmada yöntem olarak öncelikle Maniheizt inancın Tanrı tasavvuru ve kozmoloji anlayışları incelenmiş ve daha sonra da Eş'ari gelenekte özellikle mütekaddimûn dönemi âlimlerinin bunlara yöneltmiş oldukları tenkitlerin tespit ve değerlendirilmesi yapılmıştır. İslam düşünce geleneğini anlama ve yorumlamaya katkı sunacağını düşündüğümüz araştırmamız, aynı zamanda yerel ölçekte konuyu bilinir kılmayı ve konu hakkında bundan sonraki araştırmacıların ilgisini konuya yöneltmeyi hedeflemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Maniheizm, Nur, Zulmet, Kozmos

### The Ash'aris' Criticisms of Manichaeism and Cosmology

**Abstract:** The Kalam is a branch of science that tries to put the principles of belief on the ground of reason by using definite proofs and also eliminates doubts that arise around beliefs. Tevhid, which expresses the existence and unity of Allah within the principles of Islamic belief, has a special importance. Dualist (with two gods) beliefs are against the Islamic principle of tevhid. With the conquest of Iran in the seventh century, Muslims began to live in the same geography as the Magi and Manichaeism people who had dualist beliefs. Based on the duality of Light (Good) and Darkness (Evil) two eternal opposing forces, the Manichaeism vision of God posed a threat to Islam's principle of tevhid. The theologians, who named two opposite principles of the Manichaeism as Nur and Zulmet, criticized their conception of God with rational and revelation evidence. Initially, the Manichaeism beliefs understanding of God and cosmology was examined in this study. Then, in the Ash'ari tradition, the criticism of the mukaddimûn scholars were determined and evaluated. It is thought that our research will contribute understanding and interpreting the Islamic thought tradition. At the same time, it is aimed to make the subject known at the local scale and to direct the attention of future researchers to the subject.

**Keywords:** Kalam, Manichaeism, Nur, Zulmet, Cosmos





## Giriş\*

Arap yarımadasında doğan İslam vahyi, Rum ve İran topraklarının fet-hedilmesiyle kadim doğunun inanç ve kültürleriyle yüzleşti. Bu coğrafyada yaşayan Yahudi, Hıristiyan ve dualist inançlar özellikle eski merkezleri Irak olan Maniheistler her ne kadar kendi inançları üzere yaşamaya devam etse-ler de Müslümanlarla aralarında teolojik ve düşünsel çatışmalar olmuştur.<sup>1</sup> Fethedilen bu topraklardaki düalist halklardan İslam'a girenler olmuştur. Ancak bunlar arasında Müslüman görünmekle birlikte maksatları İslam'ı içeriden tahrip etmek olan kimseler de bulunmaktaydı. Amaçları eski

\* Bu makale 26.06.2020 tarihinde tamamladığım, “Kelâmda Düalist Teoloji Eleştirisi” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

<sup>1</sup> De Boer (1946) Düalist öğretilerin doğrudan doğruya veya Maniheist ve diğer diğer Gnostik inançlar aracılığıyla kelâmi ihtilaflar üzerinde etkileri olduğunu belirtir. Bk. Boer, Tjitze J. De Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay (İstanbul: Anka Yayınları, 2001), 29; Ebü'l-Alâ Afifi (1966), tasavvuf ilminde İlahî sevgi etrafında geliştirilen teorilerin ilk çekirdeklerinin İslâm toplumunda Hıristiyan, Maniheist ve Yeni-Eflâtüncü gibi yabancı te'sirler altında yeşer-diğini ifade eder. Bu anlamda İlahî aşk konusunda ilk ortaya çıkan ekol Basra ekolü olmuştur. Bu ekol zındıklar veya zâhid zındıklar diye bir lakapla anılan kimseler arasında ortaya çıkmış-tır ki bu ekolün başını çekenler arasında Rabiât'ul-Adeviyye (v.185/801) gibi zevât zikredil-ir. Afifi, bunların Maniheizm'den etkilendiklerini zira onların, kendilerine özgü bir ilâhî aşk felsefesiyle bilindiklerine dikkat çekmektedir. Ayrıntılar hakkında bk. Ebu'l-A'lâ Afifi Afifi, *Tasavvuf İslam'da Manevi Devrim*, çev. H. İbrahim Kaçar - Murat Sülün (İstanbul: Risale Basın-Yayın, 1996), 229, 233-234; Mustafa Akman, *İbn-i Arabî, Kelâmî Tartışmalar Sorular Şüpheler* (İstanbul: Ekin Yayınları, 2017), 387; A. Yaşar Ocak, Maniheizm'in Türkler üstün-deki etkisinin gerçekte sanılandan daha fazla olduğuna belirtir. Örneğin, Bektaşiliğin temel prensiplerinden olan “eline, diline ve beline sahip olma” ilkesi Maniheizm'deki “ağıza, ele ve bele mühür” şeklinde ifade edilebilecek olan üç mühür prensibinden alınmıştır. Yine, ona göre Bektaşî ve Kızılbaş zümrelerinde büyük bir titizlik ve sadakatle yüzyıllardan beri yapılagelen Ayn-ı Cem'in de köken itibarıyla Maniheistlerin kadın erkek karışık olarak yaptıkları ayinlerle bir ilgisi olduğuna işaret etmektedir. Bk. Ahmet Yaşar Ocak, *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 97, 178-179; İlk İslâmî dönemlerde Ma-niheist inanış Müslüman düşünce üzerinde etkili oldu. Abbasiler döneminin ilk devirlerinde zındıklıkla suçlanan Ebu'l-Atahiyye (v.213/828), Salih b. Abdulkuddüs (v.167/783) ve daha başka süflerin düşünceleri süfi zâhidlerin düşünceleriyle çok benzer görülüyordu. Sözelimi Maniheistlerin sürekli yeryüzünde gezmeleri, özgün tapınaklarına kapanıp ibadete dalmaları, sema yapmaya ve musikiye aşırı ilgileri; aynı zamanda şiir ve ilâhîlere düşkünlükleri de onların hem düşüncelerinin hem öğretilerinin ve hem de günlük yaşantılarında sergiledikleri tavırları-nın, süflerin düşünce ve tavırlarını, öğretilerini ve dolayısıyla süflerin onlardan önemli ölçüde etkilenmiş olduklarını düşündürüyor. Geniş bilgi için bk. Abdülhüseyn-i Zerrinküb - Nimet Yıldırım, “Antik İran'ın Mirâsı”, *Doğu Esintileri* 5 (2016), 151, 153.



inançları ile İslam'ı birbirine karıştırmak olan bu kimseler kadim doğu dinlerine ait görüşlerini Müslüman kimliği altında yaymaya çalışmışlardır.<sup>2</sup>

İslam'ın ilk entelektüel aydınları olan Müslüman kelamcılar, düalist teoloji karşısında tevhid akidesini korumak için bir yandan Kur'an'ın teolojik eksenini belirlemeye, diğer yandan da temelini kadim doğu inançlarından ve kültürlerden alan düalist Tanrı tasavvuru ile bundan mütevellit kozmoloji anlayışını çürütmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda Eş'ari gelenek bilgilerinin Maniheizm teoloji ve kozmolojiye yönelik tenkitlerinin kayda değer bir önemi bulunmaktadır.

Maniheizm, kurucusu Mani b. Fattak (Fâtik-Futtuk)<sup>3</sup> tarafından MS. III. yüzyılda Sasâni kralı Sâbur b. Erdeşir zamanında ortaya çıkan gnostik ve düalist karakterli bir inançtır. Bu inanç, İran'ın İslam'a karşı kültürel üstünlüğünü savunan zümrelerin temel dayanaklarından biri olmuştur.<sup>4</sup> Klasik kaynaklarda kendisini Hz. İsa'nın müjdelediği Faraklit olduğunu iddia eden Mani'nin, görüşlerini Hristiyanlık ve Mecûsilik'ten çıkardığı ileri sürülmüştür. Aynı şekilde kitapları yazarken kullandığı üslubu da

<sup>2</sup> Ali Abdulfettah el-Mağribî, “Kadim Doğu Düşüncesi İle İslam Düşüncesi Arasındaki İlişki Üzerine”, çev. İbrahim Aslan, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2004), 125-129; Fethi Kerim Kazanç, “Klasik Kelâmî Tartışmaların Doğuşu Ve Gelişimine Etki Eden Faktörler”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/24-25 (01 Temmuz 2007), 195-199.

<sup>3</sup> Gerçek adının ne olduğu bilinmeyen Mani'nin babası Haskâniyeli Futtak Babek b. Ebi Berzam, annesi ise Meys veya Marmaryem adıyla bilinmektedir. Değişik dillerde Manys, Mancius, Manes, Manichios, Manytos, Manetis şeklinde farklı kelimelerle de ifade edilen Mani isminin, Aramî dilinde “mânâ” ışık-aydınlatan anlamına geldiği ve bunun özel bir isim olmayıp bir unvan ve saygı ifadesi olarak kullanıldığı belirtilir. Mani'nin hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Muhammed b. İshâk İbn Nedîm, *Kitâbul-fibrîst li'n-Nedîm*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1997), 398-399; Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-nihal*, thk. Emîr Ali Mehnâ - Ali Hasan Faûr (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2001), 1/290; Abdurrahman Küçük vd., *Dinler Tarihi* (İstanbul: Berikan Yayınevi, 2015), 129; İskender Oymak, “İslam Kaynaklarına Göre Maniheizm”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2009), 67-68.

<sup>4</sup> Müslümanlar İran'ı fethettiklerinde dinî içerikleriyle beraber İran'ın kültürel mirasının bir sembolü haline gelen Maniheizm, bu topraklarda İslâm'a karşı bir muhalefet rolü üstlenmişti. Bu nedenle Maniheizm, İran'ın Araplar üzerindeki kültürel üstünlük iddialarının ve buna dayalı eğilimlerin bir parçası haline gelmiştir. Geniş bilgi için bk.J. Christoph Bürgel, “Müslümanların Diğer Dinlere Bakışı”, çev. Fuat Aydın, ed. Jacques J. Waardenburg (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 110; Seyithan Can, “İlâhî Sıfatlar Probleminin Ortaya Çıkışında Çok Kültürlü Ortamın Etkisi”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 13/2 (30 Aralık 2020), 437.



Farisî ve Süryanilerden aldığı<sup>5</sup> dolayısıyla onun Hristiyanlık ile Mecûsilik arasında bir din ihdas ettiği düşünülmektedir. Mani, Hz. İsa'yı peygamber olarak kabul ederken Hz. Musa'nın peygamberliğini kabul etmemiştir.<sup>6</sup> Maniheizm'de yer alan Hristiyan fikirlerin, Markiyon (Merkûniyye)<sup>7</sup> ve Bardaysan (Deysâniyye)<sup>8</sup> alınan bazı terim, şekil ve adetlerden ibaret olduğu da ileri sürülmektedir.<sup>9</sup>

Mani, kurduğu inanç sisteminin merkezine, iki özgün ilke olarak iyi olan Işık ile kötü olan Karanlık'ı yerleştirmiştir. O, bütün iyi şeylerin kökenini Tanrı'ya atfederken, kötü yapıları şeytanın üretimine dayandırmıştır. Maniheizm sisteminin ana temeli, iyi olan Tanrı'ya, kötü bir şeyi yaratmayı dayandırmanın imkânsızlığı üzerine kuruludur.<sup>10</sup> Mani, Hristiyanlara hi-

<sup>5</sup> İbn Nedîm, *Kitâbu'l-fibrîst li'n-Nedîm*, 398-399; Düaliteyi oluşturan tanrılardan biri olan Nur (Aydınlık) Tanrısı'nın İnan geleneğine uygun olarak Zurvan (Zervan) şeklinde adlandırılması da Mecûsi inancın etkisini göstermektedir. Bk. Şinasi Gündüz, "Maniheizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/575.

<sup>6</sup> Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-frak* (Beyrut: Darü'l-Âfaki'l-Cedide, 1982), 332; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/290; İbn Nedîm, Mani'nin kitaplarında diğer peygamberleri yalancılıkla itham edip küçük düşürdüğünü, onları hatalı bulduğunu, şeytanın onları ele geçirdiğini ve onların dilleriyle konuştuğunu, hatta kitaplarında bazılarında örneğin Hz. İsa gibi peygamberlerden bazılarının şeytan olduğunu iddia ettiği bilgisini aktarır. Bk. İbn Nedîm, *Kitâbu'l-fibrîst li'n-Nedîm*, 407.

<sup>7</sup> Sinoplu bir papazın oğlu olan Markiyon tarafından kurulan ve Hristiyanlığın sapkın bir mezhebi olarak görülen Markiyonizm (İslâmî kaynaklarda Merkûniyye, Batı kaynaklarında Marcionista ve Marcionites olarak geçen) düalist karakterli bir inançtır. Markiyon, Eski Ahit'teki Yahudilerin Tanrısını adalet ve gazapla tanımlarken Yeni Ahit'teki İsa'nın Tanrısını sevgi ve merhametle ilişkilendirmiştir. Konu hakkında ayrıntılı açıklamalar için bk. Robert L. Wilken, "Marcion", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (USA: Thomson Gale, 2005), 8/5700-5701; Perry J. Cahall, "History of Church I. Early", *New Catholic Encyclopedia Supplement*, ed. Robert L. Fastiggi (USA: Gale, 2010), 265; Bülent Şenay, "Merkûniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/270-271.

<sup>8</sup> İbni Deysan'ın kurucusu olduğu ve onun adına izafeten İslâmî kaynaklarda "Deysâniyye" şeklinde adlandırılan fırka, Süryanice'de "Bar Daysan" Batılı kaynaklarda "Bardaisan", "Bardesanes" isimleriyle anılır. Deysâniyye, gnostik bir fırka olup; Nur ve Zulmet karşıtlığına dayanan kozmik âlem düalizmini savunmuştur. Bu inançla ilgili geniş bilgi için bk. Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Birûnî, *el-Âsârü'l-bâkiye ani'l-kurûni'l-hâliyye*, thk. Carl Eduard Sachau (Leipzig, 1878), 207; Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslamiyyin ve ihtilâfi'l-musallîn* (Almanya, 1980), 338; Şehristânî, *el-Milel*, 1/296-297; Mustafa Öz, "Deysâniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9/270-272.

<sup>9</sup> Karl Bihlmeyer - Herman Tuchle, *I-IV. Yüzyıllarda Hristiyanlık*, çev. Antun Göral (İstanbul: Güler Matbaası, 1971), 111.

<sup>10</sup> Charles Wand Mitchell vd., *Ephraim's prose refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan* (London: Williams and Norgate, 1912), 132; John Calvin, *İnstitutes of the Christian Religion*



taben, Tevrat'ın ilahî bir kitap olmayıp şeytan işi olduğunu, aziz Pavlus'un yazdığı mektupların bir değeri olmadığını ileri sürmüştür. Ona göre gerçek İsa aslında ışığın habercisiydi, onun bedensel hayatı ve ölümü ise sadece bir dış görünüşten başka bir şey değildir. Bu nedenle kendisini, İsa'nın haber verdiği ve yarım kalan eserini tamamlayacak olan Kutsal Ruh (Faraklit) olarak tanıtmıştır.<sup>11</sup>

### **1. Maniheizm'in Tanrı Tasavvuru**

Maniheizm'deki Tanrı inancının temelini, Mecûsilikte olduğu gibi “Nur-İyi ve Zulmet-Kötü” iki karşıt gücün düalitesi oluşturmaktadır. Bu nedenle Mecûsilik gibi Maniheizm için de düalizm ayırt edici bir özelliktir. Yine Maniheizm'deki teslis inancı üzerinde Hristiyanlık etkileri de görülmektedir. Nitekim Maniheizm'deki teslis inancının ana unsurlarını oluşturan ve İran'da Zurvan ile özdeşleştirilen “Yücelik Babası”, “ilk insan” ve “canlıların anası” üçlemesi Hristiyanlıktaki “baba”, “oğul” ve “kutsal ruh” üçlemesiyle örtüşmektedir.<sup>12</sup>

Dinler tarihi araştırmaları ve Maniheizm'le ilgili müstakil çalışmalar göz önünde bulundurulduğunda, Maniheizm inancının özgün olmadığı, teolojik alt yapısının bulunduğu coğrafyadaki Hristiyanlık, Mecûsilik, Deysâniyye ve Hristiyanlığın sapkın bir kolu olarak değerlendirilen Merkûniyye ile yakın bir ilişkisi olduğu anlaşılmaktadır.

#### **1.1. Birbirine Karşıt İki Tanrısal Töz: Nur ve Zulmet**

Maniheizm'in özü, âlemin Nur (Aydınlık)<sup>13</sup> ve Zulmet (Karanlık) ol-

(Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1813), 1/190.

<sup>11</sup> Felicien Challaye, *Dinler Tarihi*, çev. Semih Tiryakioğlu (İstanbul: Varlık Yayınları, 1960), 103; John Alzog, *History of The Church* (New York: Benziger Brothers, 1912), 1/337-339; Sean Martin, *The Gnostics The First Christian Heretics* (Spain: Pocket Essentials, 2006), 66.

<sup>12</sup> Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2003), 2/436-437; Nimet Yıldırım, *İran Mitolojisi* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012), 151; Maniheizm ile Hristiyanlık arasındaki ilişki hakkında geniş bilgi için bk. Johannes van Oort - Lindsay Jones, “Manichaeism: Manichaeism And Christianity”, *Encyclopedia of Religion* (USA: Thomson Gale, 2005), 8/5665-5668.

<sup>13</sup> İslâm düşüncesinde Nur'un metafiziğe everilmesine yönelik modeller hakkında bk. Mahmut Ay, “Nur Kavramından (24/35) Nur Metafiziğine: Pragmatik Okumalar ve Eleştiri-



mak üzere iki kadim asıldan meydana geldiğine yönelik düalist Tanrı inancına dayanır. Bütün hayırlar Nur'dan ve bütün kötülükler ise Zulmet'ten ortaya çıkmıştır. Aydınlığın, şerre gücü yetmediği gibi şerrin de aydınlığa gücü yetmemektedir. Ancak Nur, birinci ilah (sayı olarak değil) olup o, Nur cennetlerinin kralı,<sup>14</sup> kendi evreninin en büyüğü ve onun ruhunu teşkil eden, kendisinden hiçbir şeyin müstağni olmadığı bir varlıktır.<sup>15</sup>

Nitelik olarak birbirinden tamamen farklı karakterlere sahip olan Nur ve Zulmet'in her ikisi de kadimdir.<sup>16</sup> Kuzeyde ikamet eden ve iyilik, bilgelik ve uysallık özelliklerini temsil eden ve hava, ateş, rüzgâr, su ve ışıktan<sup>17</sup> oluşan Nur, "Yüceliğin Babası" ve "Işık Cennetin Kralı" şeklinde isimlendirilir. Nur, asla kötü meyveler vermeyen, iyi ve bereketli bir ağaca benzetilir. O, mutlak ışık ve sonsuz güzelliştir. Nur hakkında, kulesini izleyen bir bekçi, uykusuz bir çoban, gemisi asla batmayan ve nihayetinde ışık ve ölümsüzlük kıyılarına ulaşan bilinçli bir dümenci benzetmeleri de yapılmıştır.<sup>18</sup>

Ebü'l-Feth eş-Şehristânî (ö. 548/1153-54), Manî'nin kitaplarından Şâburkân'ın<sup>19</sup> başında, ışık âlemi kralı hakkında bilgiler bulunduğunu belirtir. Buna göre ışık kralı, kendi arzında her tarafı kaplamakta ve arzı, düşman arzının sınırlarına kadar uzanmaktadır. Kendi dünyasının merkezinde durmakta olan ışık âleminin kralı, zâhir ve bâtın vasıflarına da sahiptir.<sup>20</sup>

Ontolojik olarak Nur, hayır ve hâkim vasfına haiz iken, Zulmet bunun karşıtı olan şerir ve sefih sıfatları bünyesinde bulundurmaktadır.<sup>21</sup> Nur'un

si", *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 25/2 (2014), 97-107.

<sup>14</sup> İbn Nedim, *el-Fibrîst*, 400.

<sup>15</sup> Ebu'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî Kâdi Abdülcebâr, *el-Mugni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl (el-Fırak Gayr-ı İslamiyye)*, thk. Muhammed Mahmud Kasım (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1958), 5/14.

<sup>16</sup> Bîrûnî, *el-Âsârul-bâkiye ani'l-kurûni'l-bâkiye*, 207.

<sup>17</sup> Manî el yazmasında hava, ateş, rüzgâr, su ve ışığın Tanrı'nın özelliğini taşıdıkları ve adeta Tanrı'nın üzerine giydiği elbise gibi onunla beraber olduklarına dair şu ifadeler yer alır: "Zephir (seba esimi) Tanrı..Yel Tanrı, Işık Tanrı...Su Tanrı. Ateş Tanrı. Bunların hepsi Ezrua tanrı üstüne (elbise gibi) giyilip ona katılmışlardır." Bk. A. von. Le Coq, *Türkçe Mânî Elyazmaları*, çev. Fuat Köseraif (İstanbul: Devlet Basımevi, 1936), 17.

<sup>18</sup> Abolqasen Esmailpour, "Manichæan Gnosis and Creation Myth", ed. Victor H. Mair, *Sino-Platonic Papers* 156 (2005), 156.

<sup>19</sup> Şâburkân, Manî'nin Sasanî kralı I. Şâbur b. Erdeşir'e ithafen Pehlevî dilinde yazdığı kitaptır. Bk. Bîrûnî, *el-Âsârul-bâkiye ani'l-kurûni'l-bâkiye*, 207; İbn Nedim, *el-Fibrîst*, 53.

<sup>20</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 1/293.

<sup>21</sup> Ebu Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkullânî, *Kitâbu temhidi'l-evâil ve telhisi'd-delâil*



cevheri fazilet, iyilik, temiz ve saf, kokusu hoş ve görüntüsü güzeldir. O iyi, cömert ve fayda içerir. Meydana gelen tüm hayır ve doğruluk onun fiili olup özünde zarar ve şerden herhangi bir şey bulunmaz. Zulmet'in cevheri ise bunun tam aksine kirli, bulanık, kötü kokulu, çirkin görünüşlüdür. Onun özü şerli, cimri, ahmak ve zarar vericidir ki tüm şerler, zararlar, kederler ve bozgunculuklar ondan meydana gelmektedir.<sup>22</sup>

İbn Nedîm, Nur cennetlerinin kralı olan Nur'un hilm, ilim, akıl ve basiret olmak üzere beş organı bulunduğunu diğer ruhanî organlarının da sevgi, iman, vefa, mürüvvet ve hikmet olduğunu ifade eder. Mani, Nur'un ezeli olduğunu ve onunla beraber hava ve arz olan iki şeyin daha ezeli olduğunu iddia etmiştir.<sup>23</sup>

Nur ve Zulmet cevher, fiil ve yön açısından karşılaştırılarak ayrı ayrı özellikleri sıralanır. Nur'un cevheri, güzel, faziletli, cömert, berrak, temiz, güzel kokulu ve güzel görünümlü iken Zulmet'in cevheri, çirkin, eksik, aşağılık, bulanık, kötü kokulu ve çirkin görünüşlüdür. Nur'un özü/nefsi, iyi, kerim, hikmetli, faydalı ve bilgili iken Zulmet'in nefsi, kötü, değersiz, sefih, zararlı ve cahildir. Nur'un eylemi, hayır, salah, fayda, sevinç ve ittifak özelliklerine haiz iken Zulmet'in eylemi, kötülük, bozgunculuk, zarar ve üzüntü verici, karanlık ve ihtilaf edici özelliklere sahiptir. Yer tutma konusunda Nur'un yönü üst taraftır. Mezhep mensuplarının çoğunluğuna göre o, kuzey taraftan yükselir. Bazılarına göre ise O, Zulmet'in yanındadır. Zulmet'in yönü ise alttadır. Maniheistler'in çoğunluğuna göre O, güney taraftan iner, bazıları ise onun Nur'un yanında olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>24</sup>

Şehristânî, Nur ve Zulmet arasında sıfatları itibarıyla de bir kıyaslama yapmıştır. Buna göre Nur, canlı, iyi, temiz ve zeki sıfatlarına sahiptir. Maniheistler'den bir kısmı Nur ile bu âlem arasında yapısal bir paralellik kurarlar. Buna göre Nur'un da bu âlem gibi arzı ve atmosferi bulunmaktadır. Nur'un arzı, daima latif olup, bu âlemin arzına benzemez, güneşin hacminin suretindedir. Işınları güneşin ışınları gibidir. Onun kokusu en güzel kokudur, renkleri gökkuşağının renkleridir. Zulmet'in sıfatlarına gelince

(Beyrut: Müessesetü Kütübî's-Sekâfiyye, 1987), 89.

<sup>22</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugni*, 5/10.

<sup>23</sup> İbn Nedîm, *el-Fibrîst*, 400.

<sup>24</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 1/291.



Nur'un aksine ölü, kötü, pis ve kirlidir. Maniheistler'den bazıları ise Nur'da olduğu gibi Zulmet'in de bu âleme benzer arzı ve atmosferi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Buna göre Zulmet'in arzı, âlemin arzından farklı olarak daha yoğun ve daha serttir. Onun kokusu iğrenç ve renkleri de siyahtır.<sup>25</sup>

Konum olarak biri aşağıda diğeri yukarıda olan ve özellik olarak da biri ağır olduğundan aşağı inme eğilimli iken diğeri hafif olduğundan yukarı çıkması gerekirken nasıl oldu da bu ikisi birbirine karıştı? Bu sorunun cevabında Maniheistler'in farklı görüşlere sahip olduklarını görmekteyiz ki bundan sonraki başlıkta Nur ve Zulmet'in birbirine karışması ve ayrılması konusunda ileri sürülen görüşler üzerinde duracağız.

### 1.2. Tanrısal Tözlerin İmtizacı ve İftirakı

Maniheistler, Nur ve Zulmet'in başta birbirinden ayrı olduklarına, Nur'un kuzey, güney, doğu ve batı yönlerinden sonsuz olup yukarıda bulunduğu, Zulmet'in ise aşağıda ancak Nur'la birleştikleri yönden sonlu olduğuna inanmaktadırlar. <sup>26</sup> Nur'un yükselmesi ve Zulmet'in alçalması her ikisinin de tabiatı gereği meydana gelmektedir.<sup>27</sup> Ancak Maniheistler, Nur ve Zulmet'in karışımı hakkında farklı görüşlere sahiptirler. Onlardan bazıları, karışma eyleminin baş aktörü olarak Zulmet'i gösterirken bir kısmı da eylemi Nur'a atfetmişlerdir. Onlardan karışma eylemini Zulmet'e yükleyenler kendi içlerinde farklı düşünceler ileri sürmüşlerdir: Bir kısmı karışma eylemini gerçek bir fonksiyona atfederken, diğerleri Zulmet'in tabiatı gereği bir yayılma eylemiyle gerçekleştiği görüşüne sahiptir. Zira Zulmet, yoğun ve kaplayıcı özellikte olup ince ve şeffaf olan Nur, onun içine düşmüş ve neticede karışma eylemi bu şekilde meydana gelmiştir.<sup>28</sup> Nur ve Zulmet'in karışım nedeni olarak Zulmet'in Nur'a karşı göstermiş olduğu taşkınlık sebebiyle vuku bulduğunu ileri sürenler de olmuştur.<sup>29</sup>

Şehristânî Maniheistler'in Nur ve Zulmet'in karışım sebebi hususun-

<sup>25</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 1/291.

<sup>26</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitabû't-Tevhid Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2002), 197.

<sup>27</sup> İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâli Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûlî'd-dîn*, thk. Ali Sami en-Neşşâr vd. (İskenderiye: Münşeatü'l-Maârif, 1969), 243.

<sup>28</sup> Mâtürîdî, *Kitabû't-Tevhid*, 49.

<sup>29</sup> Mâtürîdî, *Kitabû't-Tevhid*, 197.



da ihtilaf ettiklerini, onlardan bir kısmının Nur ve Zulmet'in bir niyet ve tercihle değil de rastgele birleştiklerini iddia ederken çoğunluğunun Zulmet'in iradesiyle gerçekleştiğine inandıklarını ifade eder. Şehristânî, çoğunluğun görüşünün detayları hakkında açıklamalarda bulunur. Buna göre Zulmet'in bedenleri, ruhuyla kötülük yapmakla meşgul iken ruh bakınmış, Nur'u görmüş ve hemen bu bedenleri Nur'la karışmak üzere göndermiştir. Nur âleminin kralı bunu görünce, beş cinsin beş parçasına ait meleklerden bir meleği Zulmet'e göndermiş böylece Nur'un beş bedeniyle, Zulmet'in beş bedeni birbirine karışmıştır. Duman, nesime karışmıştır. Bu nedenle, hayat ve ruh rüzgârdan, helak ise dumandandır. Yangın ateşe, ışık karanlığa, zehirler rüzgâra ve sis suya karışmıştır. Bünyelerinde onların zıtları olarak bulunan şeyler de karanlıktandır. Yine semum, rüzgâra, kertenkele suya karışmıştır. Onlarda bulunan faydalar ışıktan, zararlar da karanlıktandır. Dünyada yararlı, hayırlı ve bereketli adına ne varsa Nur'un cinslerinden, zarar veren, kötü ve fesat olanlar ise Zulmet'in cinslerinden kaynaklanmaktadır.<sup>30</sup>

Nur kralı, Zulmet'in cinslerine karışmış olan Nur cinslerini bu karışımdan kurtarmak için meleklerden birine bu dünyayı yaratmayı emretmiştir. Böylece güneş ve ay ile diğer yıldızlar ve gezegenler Zulmet'in parçalarından Nur'un parçalarını temizlemek için harekete geçtiler. Güneş sıcaklığın şeytanlarına karışan Nur'u temizlerken, ay da soğukun şeytanlarına karışan Nur'u temizliyordu. Yeryüzünde bulunan nesim ise tabiatı gereği kendi âlemine doğru yükselmeye devam etmektedir. Aynı şekilde Nur'un bütün parçaları daima göğe yükselişte iken Zulmet'in parçaları da aşağılara doğru inmektedir. Öyle ki parçalar, parçalardan kurtularak karışımı geçersiz kılacak, terkipler çözülecek ve her şey yine kendi âlemine dönecektir. İşte bu da kıyamet ve yeniden diriliş demektir.<sup>31</sup>

Maniheizm'in düalist Tanrı tasavvurunu oluşturan Nur ve Zulmet'e yüklenen anlam ve sıfatlar ile buldukları mekân ve karışma eylemlerinin tamamen mitolojik unsurlar içerdiğini görmekteyiz. Kozmostaki kötülükleri, ontolojik yapısı sadece iyilik olan Işık (Nur) Tanrısı'ndan uzak tut-

<sup>30</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 1/292.

<sup>31</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 1/292-293.





mak için tüm eylemleri şer olan Karanlık (Zulmet) Tanrısını ihdas etmek aslında teolojik ve kozmolojik açıdan içinden çıkılamayacak daha büyük problemleri beraberinde getirdiğini söyleyebiliriz.

## **2. Eş'ariler'in Maniheizm'in Tanrı Tasavvuruna Eleştirileri**

Maniheistler'in düalist inançlarını oluşturan kadim özellikteki Nur ve Zulmet anlayışı Eş'arî gelenek tarafından da dikkate alınmıştır. Nur ve Zulmet ikilisinin gerek tabiatları gerekse bunlardan mütevellid sahip oldukları özellikler, bunlara yüklenen anlamlar ve iki ayrı Tanrı olarak gerçekleştirdikleri eylemler Eş'arî âlimlerinden Bâkılânî (ö. 403/1013), Cüveynî (ö. 478/1085), Şehristânî ve Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), tarafından müstakil başlıklar altında ele alınmıştır. Bu başlıklarda anlatılanların odak noktasında, Nur ve Zulmet ilahlarının ontolojik varlıklarındaki çelişkiler önemli bir yer işgal etmektedir.

Bâkılânî'ye göre Nur ve Zulmet, Maniheistler'in Nur'un ortaya çıkışıyla Zulmet'in gizlendiği, bunun tam aksi durumunda ise Nur'un gizlendiği şeklindeki iddiaları, hareket ve sükûnun aynı anda olamayacağı ilkesine benzemektedir ki birisinin ortaya çıkışı diğerrinin yok olması demektir. Bu karşıtlıklar, ise, o ikisinin hâdis olduğunu ortaya koyar. Yine bu durumun sürekli tekrar eden yenilenen olması da onların kadim olmayacaklarına bir delil teşkil eder.<sup>32</sup>

Nur ve Zulmet'in araz olduğunu söyleyen Bâkılânî, ne tabii ne de iradi olarak, hayrın ve şerrin, fayda ve zararın faili olmayacaklarını zira fail olabilmeleri için bunların diri, güçlü ve tercih sahibi olmaları gerektiğini ancak Nur ve Zulmet'in bunlara sahip olmadığını belirtir. Yine ona göre, bu subûtî sıfatlara layık olan, söz konusu niteliklerle tanımlanandır.<sup>33</sup>

### **2.1. Temânu' Delili**

Ebu'l Hasen el-Eş'arî'ye göre, âlemde var olan şeyleri yaratanın iki ilah olması durumunda, âlemde süregelen düzen ve uyum gerçekleşmez. Zira bu durumda iki ilahtan, ikisinin veya birinin acziyet göstermesi söz ko-

<sup>32</sup> Bâkılânî, *Tembid*, 79.

<sup>33</sup> Bâkılânî, *Tembid*, 79-80.



nusudur. Çünkü bu iki ilahtan biri, bir insanı yaşatmak istediğinde diğeri onu öldürmek isteyebilir. Bu durumda üç seçenek ortaya çıkmaktadır: Birinci ihtimal, her iki ilahın da iradesinin gerçekleşmesidir. İkinci ihtimal, ikisinin de iradesinin gerçekleşmemesidir. Üçüncü ihtimal ise ilahlardan birinin iradesinin yerine gelmesidir. Bu seçenekler içerisinde birincisinin olması mümkün değildir. Çünkü bir varlığın aynı anda hem diri hem de ölü olması imkânsızdır. İkinci önermeye göre iki Tanrı'nın isteğinin gerçekleşmemesi onların acziyetini gerekli kılar ki aciz olan bir varlık ne kadim ne de bir ilah olabilir. Üçüncü seçeneğe göre isteği gerçekleşmeyen Tanrı acziyet gösterdiğinden kadim olma ve ilahlık vasfını kaybeder.<sup>34</sup> Eş'ârî (ö. 324/935-36)'ye göre ortaya konulan bu akli deliller ve "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar olsaydı, kesinlikle (yer ve göğün) her ikisinin de düzeni bozulurdu..."<sup>35</sup> nakli delil; düalist inancın aksine âlemin yaratıcısının iki değil de bir ilah olduğunu ispat etmektedir.<sup>36</sup>

Şehristânî, kelimada kullanılan temânü' delili ile hem Seneviyye'nin dü-

<sup>34</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail Eş'ârî, *Kitabul-luma' fir-reddi ala ehlî'z-zeygi ve'l-bida'*, thk. Hamude Gurabe, (Mısır: Matbatu Mısır Şirketü Musâheme Mısriyye, 1955), 20-21; Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail Eş'ârî, *Risâletü ilâ ehlî's-sağr bi bâbî'l-ebvâb* (Medine: İmâdetü'l-Bahsî'l-İlmi bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 1413), 89-90.

<sup>35</sup> el-Enbiyâ 21/22, Teftâzânî "burhân-ı temânü" adı verilen ve Ebu Hamid Gazzâlî (v.505/1111) gibi kelâmcıların Allah'ın birliğini ispat etmek için dayandıkları, Allah'tan başka tanrıların bulunması halinde yerin ve göğün düzeninin kesinlikle bozulacağını ifade eden âyetin burhan teşkil ettiği fikrine karşı çıkmış, âyetin iknaî olduğunu ve kendisine inananları ikna ettiğini ileri sürmüştür. Hanefî-Mâturîdî bir âlim olduğu anlaşılan ve Teftâzânî'nin Şerhu'l-Akâid'deki bazı görüşlerinin Ehl-i sünnet itikadına uygun düşmediğini ileri süren çağdaşı Abdullatif el-Kirmânî, onu bu sebepten sert bir dille eleştirip tekfir etmiştir. "Bu konuda Ebu Hâşim Cübbâî, ilâhların ittifak etme imkânını ileri sürerek delilin kesinlik taşımadığını iddia etmiş, Neseî de (v.508/1115) batıl olan bir delilin butlanını Allah'ın bilmeden Kur'an'da zikretmesi, düpedüz Allah'a cehl nispet edilmesi demek olacağından, bu görüşe kâil olanları tekfir etmiştir. Teftâzânî'nin de Cübbâî'yle paralel fikirleri dillendirmesi sonucunda, çağdaşı Abdullatif el-Kirmânî de onu tekfir etmiştir." Bk. Mustafa Akman, *Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelam Sistemi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 217M.S.), 135.

<sup>36</sup> Eş'ârî, *el-luma'*, 21; Eş'ârî, *Risâletü ilâ ehlî's-sağr*, 89-90; "Süfi düşünür Mollâ Câmî'ye göre, kelâmcıların birden çok Tanrı'nın mevcûd olduğunun varsayılmasının ortaya çıkaracağı açmazları göstererek Tanrı'nın birliğini ispat çabaları (temânü delili) beyhudedir; çünkü Tanrı'nın dışında var olduğu düşünülen diğer tanrılar da varlık kapsamına girmekte olup, varlık ile Tanrı özdeş olduğundan, "Tanrı'dan başka tanrılar vardır" demek, "Varlığın dışında varlık vardır" demekle eşanlamlıdır ve geçersiz bir düşünce tarzıdır." Bk. Mustafa Akman, *Celâleddin Ed-Devvânî: Ahlakî, Siyasî, Felsefî, Tasavvufî ve Kelâmî Görüşleri* (İstanbul: Ekin Yayınları, 2017), 93.



alist tanrı tasavvurunu tenkit etmekte hem de Allah'ın fiil ve sıfatlarında tek olduğunu ortaya koymaktadır. O bu konuda şöyle bir yol izler: “Bir cisim hakkında iki ilahtan birine onu hareket ettirme iradesini, diğerine de aynı anda onu durdurma iradesini verelim. Bu halde üç durum ortaya çıkmaktadır. Birinci durumda ikisinin iradesi aynı anda gerçekleşir ki bunun sonucunda aynı yerde hareket ve sükûn bir araya gelir ki bu imkânsızdır. İkinci durum; ikisinin iradesinin gerçekleşmemesidir. Bu durumda her ikisinin de ilahlığında kusur ve aciziyet meydana gelir. Çünkü cismin hem hareket hem de sükûndan uzak olması muhaldir. Üçüncü olarak, birinci ilahın iradesinin ikinci ilahın iradesinden önce gerçekleşmesidir. Bu halde ikinci ilahın iradesi birinci ilahın iradesine yenilmiş, filini gerçekleştirmeden menedilmiş; ona bağlanmaya mecbur kalmıştır. Bu da ilah olmaya aykırıdır.”<sup>37</sup> Şu halde tek bir filin dahi meydana gelmesinde iki ilahın iradesinin aynı anda yaratmayı gerçekleştirmesi aklen mümkün olmadığına göre iki ilahın var olduğunu iddia etmek batıldan öte bir şey değildir.

Şehristânî'ye göre yaratma, ortaklık kabul etmeyen tek ve en önemli meseledir. Şayet iki ilahtan ilki yaratmada tek başına olursa o zaman o tek başına ilah olurken diğeri mağlup ve yenilmiş olur. Bu iki ilahın güç ve iradelerini, kendi yarattıkları üzerinde farklı fillerde gerçekleştirdiklerini farz etsek o zaman onlardan her birinin kendisine muhtaç olacağı ikinciye ihtiyacı olmaz. Muhtaç olmamak, hâkimiyeti altına almak, ikinci ilaha galip olma ve onun mağlup olmasını gerektirir. Şehristânî, burada fiilde temânu'nun özellikle istiğna (muhtaç olmama) da iki ilahın muhal olduğuna delil olduğuna dikkat çekmektedir.<sup>38</sup>

## 2.2. İmtizaç ve İftirakın Yaratılmışlığı/Fiziksel Argüman

Râzî, ezelde birbirinden ayrı olan Nur ve Zulmet'ten niçin birinin diğerinden karışım talebinde bulunduğunu sorgular. Ezeli ayrılığın sona ermesi

<sup>37</sup> Ebu'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b Abdilkerim eş-Şehristânî, *Nibayetü'l-ikdam fi İlmi'l-kelâm*, thk. Alfred Guillaume (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009), 86. Şehristânî bu konuda Müminun suresi 91. ayeti de görüşüne destek olarak verir: “...mutlaka birbirlerine üstün gelmeye çalışırlardı...”

<sup>38</sup> Şehristânî, *Nibayetü'l-ikdam*, 86-87; Temânu' delili için ayrıca bk. Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-kelâm* (Beirut: Alemü'l-Kütüb, ts.), 278-279.



mümkün görüldüğünde o zaman bunun aksi ezeli karşımın da sona erebileceğini kabul etmek gerekir.<sup>39</sup> Bu durumda mevcut karşım her an ayrışmaya da dönüşebilir. Bâkılânî, Nur ve Zulmet'in ihtiyarı bir yana tabii olarak da fail olmalarının imkânsız olduğunu belirtir. Zira fail olan hayy (diri), kâdir ve muhtardır (tercih edendir). Oysa Nur ve Zulmet araz olup arazların ise fail olması muhaldir. Çünkü araz olanın arazı kabulü imkânsızdır.<sup>40</sup>

Cüveynî'ye göre Nur ve Zulmet, birbirinden başta ayrı iken sonra imtizaç etmeleri iki zıddın ardışık olarak gelmesi anlamına gelmektedir ki bu durum onların hâdis olduklarına delil teşkil etmektedir. Yine ona göre ikisi arasındaki hava ya sonlu ya da sonsuz hükmündedir. Şayet havanın sonlu olduğu kabul edilirse bu durumda iki sonsuz birbirinden uzaklaşmakta ve ayrışmakta dolayısıyla imtizacın gerçekleşmesi mümkün olmamaktadır. Havanın sonsuz olduğu kabul edildiğinde, aralarında sonsuz bir alan bulunan Nur ve Zulmet, nasıl olur da bir araya gelmekte ve imtizacı gerçekleştirmektedir.<sup>41</sup> Cüveynî'nin ayrışma ve imtizaç gibi hâdis hallerin her ikisinin de kadim varlıkların özellikleri olamayacağı vurgusunu yaptığını görmekteyiz ki bu da Manihestlerin Nur ve Zulmet'in kadim olduğuna dair inançlarının yanlışlığını ortaya koymaktadır.

Râzî, Manihestler'in âlemin Nur ve Zulmet'in karşımından meydana geldiği ve Nur'un sadece hayrı Zulmet'in de şerri eylem olarak gerçekleştirdiğine dair tasavvurlarını çelişkili bulmuştur. Zira karşımın iyi olarak nitelendirilmesi durumunda Nur'un ezelde bu iyi olanı irâdî olarak terk etmesi söz konusu olmaktadır. Nur'un hayrı terk etmesi ise bizâtihi kötüdür. Karşımı terk etmesi acizyetten kaynaklanıyorsa, acizyet bir noksanlıktır, noksanlık ise tanrısallık açısından kötüdür. Bu durumda Manihestler'in âlemin Nur ve Zulmet'in imtizacından oluştuğuna dair görüşleri tanrısallığa uygun değil demektir. Râzî, "Ben zulmetim" diyen birinin sözü üzerinden

<sup>39</sup> Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr Fahrüddin er-Râzî, *Nihâyetül-ukûl fi dirâyeti'l-usûl*, thk. Abdüllatif Saîd Fûde (Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 2015), 1/537; Râzî, düalistlerin Nur ve Zulmet hakkındaki görüşlerini beş başlık altında değerlendirir: Birinci olarak Nur ve Zulmet'in hakikati. İkincisi o ikisinin mükemmel olmaları. Üçüncü, o ikisinden âlemin meydana gelmesi. Dördüncü ikisinin imtizacının hâdis oluşu ve beşinci olarak da imtizacın sebebi ve birinin diğerinden kurtuluşunun keyfiyeti üzerinedir. Bk. Râzî, *Nihâyetül-ukûl*, 1/536.

<sup>40</sup> Bâkılânî, *Tembid*, 80.

<sup>41</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 243.



kurgu yapar. Maniheist inançta insan da Nur ve Zulmet'in karışımından müteşekkildir. Böyle söyleyen şayet Zulmet ise bu durumda Zulmet doğrudur, bu da onu iyiliğin faili yapmaktadır. Onun Nur olması durumunda ise Nur yalancıdır, bu sebeple de o kabih eylemde bulunmuş olmaktadır. Râzî, Zulmet'in kendi hakkında kötü olduğuna dair beyanın dahi aslında doğruyu söylemek anlamına geleceği ve bunun da netice olarak hayırlı bir eylem olup Maniheistler'in onun tüm fiillerinin şer olduğu iddiasını çürüttüğünü söylemektedir. Aynı şekilde "Ben caniyim" diyen birisini bu sözü, ya Nur'a ya da Zulmet'e attır. Eğer bu söz Nur'a aitse ve doğruysa bu halde Nur, cani olmuştur, yalansa o zaman da Nur, kötü bir fiilin faili olacaktır. Aynı sözü söyleyen Zulmet ise bu sözünde doğru söylediğinden bu durum onu yine Maniheist inancın aksine doğrunun faili yapmaktadır. Râzî, sadece iyilik işleyen Nur ve sadece kötülük yapan Zulmet'ten mürekkebe insanın emir, nehiy uyarı ve teşvik gibi şeylerle sorumlu olmasının abes olduğuna dikkat çeker.<sup>42</sup>

### 3. Maniheizm'in Kozmos Tasavvuru

Maniheizm'in ana öğretisi, iyi olan aydınlık ile kötü olan karanlık arasındaki savaştır. Bundan dolayı Maniheistler, öğrencilerine öncelikle, *İki İlkeyi*, yani, iyi olan Işık ile esasen kötü olan ve kötülük yapan Karanlık arasındaki farkı bilmeleri gerektiğini öğretirler.<sup>43</sup> Bu iki zıt gücün birbirine karışmasıyla âlem teşekkül etmiştir. Maniheizm'de, Tanrı inancıyla kozmoloji, diğer düalist inançlarda olduğu gibi iç içe girmiştir. Çünkü âlemi oluşturan şey bu iki karşıt gücün karışımından ibarettir.<sup>44</sup>

<sup>42</sup> Râzî, *Nibâyetü'l-ukûl*, 1/534-535.

<sup>43</sup> Mitchell vd., *Ephraim's prose refutations of Mani*, 131-132; Bardaysan doktrini, Maniheizm ile hemfikir olduğu kabul edilir. Aslında Bardaysan'ın fikirleri onun biçimlendirici unsurlarından biri olarak kabul edilirse, Mani dininin daha anlaşılır hale geleceği ileri sürülmektedir. Ayrıntılı bilgi için Bk. Mitchell vd., *Ephraim's prose refutations of Mani*, 124.

<sup>44</sup> Gnostik inanç ve öğretiler âlemi genelde, ışık âlemi ve karanlık âlemi şeklinde ikiye ayırırlar. Işık ya da nur âlemi iyiliği, hakikat ve gerçeği temsil ederken, karanlık ve zulmet âlemi kötülüğü, yalanı ve gerçek olmayanı temsil etmektedir. Maniheist düalizm doktrinleri ve diğer Gnostik inançlarla benzerlikler hakkında geniş bilgi için bk. Fethi Kerim Kazanç, "Yeni Eflatuncu Felsefede Gnostik Unsurlar ve Tesirler", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (İÜİF) Kelam Anabilim Dalı XVII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Hulusi Arslan - Mustafa Bozkurt (Malatya: İnönü



Karmaşık ve çoğunlukla düşsel özellikler taşıyan<sup>45</sup> Maniheizt kozmolojiyi oluşturan zaman periyotları; kaynaklarda çoğunlukla, geçmiş, şimdi-ki ve gelecek şeklinde üç dönem<sup>46</sup> bazılarında ise bunların başına Altın Çağ'ın eklenmesiyle dört dönem<sup>47</sup> şeklinde ele alındığını görmekteyiz.<sup>48</sup> Bu görünen âlem var olmadan önce güneydeki Karanlık Kralı ile kuzeyde ikamet eden Işık Kralı, aralarında bulunan sınırla birbirlerinden tamamen ayrı idiler.<sup>49</sup> Geçmiş Dönem, Karanlık, bir şekilde Işık için bir tutkuya kapıldı ve ona bir saldırıda bulundu, böylece Işık'ın bir kısmı Karanlık'la karıştı, dahası onun tarafından yutuldu.<sup>50</sup> Şimdiki Dönem, Işık ile Karanlık arasındaki aktif mücadelenin sürdüğü günümüzü de içine alan zaman dilimidir.<sup>51</sup> Bu dönemde iki güç de âlemi kendi hâkimiyetleri altına almak için birbiriyle mücadele etmektedirler.<sup>52</sup> Gelecek Dönem, son dönem olarak da isimlendirilen bu dönemde, saflaştırma süreci tamamlandığında, şimdi insanlar, hayvanlar ve bitkilerde hapsedilen Işık'ın tüm parçaları arıtılmış olacak<sup>53</sup> böylece Işık ve Karanlık, Altın dönemde olduğu gibi tamamen birbirlerinden ayrılacak ve tekrar kendi krallıklarına döneceklerdir.<sup>54</sup>

### 3.1. Mani Sisteminde Kozmosun Yaratılışı

Maniheizm'de kozmos,<sup>55</sup> kadim iki asıl olan Nur ve Zulmet'in terkin-

nü Üniversitesi Matbaası, 2012), 104-105.

<sup>45</sup> Irach J. I. Taraporewala, *Zerdüşt Dini*, çev. Nice Damar (İstanbul: Avesta Basın Yayın, 2011), 203.

<sup>46</sup> Mitchell vd., *Ephraim's prose refutations of Mani*, 132; Taraporewala, *Zerdüşt Dini*, 203; Francis Crawford Burkitt, "The Religion of the Manichees", *The Journal of Religion* 2/ (1922), 269; Gherardo Gnoli, "Manichaeism: An Overview", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (USA: Thomson Gale, 2005), 8/5653.

<sup>47</sup> Esmailpour, "Manichaeism Gnosis", 49-52; Hilmi Demir, "Mâverâünnehirin Dini-Politikî ve Mâtürîdî'nin Yeri: Maniheizm ve Gnostikler", *Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, haz. Ahmet Kartal (İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014), 13.

<sup>48</sup> Esmailpour, "Manichaeism Gnosis", 49; Harun Güngör, "Maniheizm", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1988), 153.

<sup>49</sup> Taraporewala, *Zerdüşt Dini*, 203; Gnoli, "Manichaeism", 8/5654.

<sup>50</sup> Mitchell vd., *Ephraim's prose refutations of Mani*, 132.

<sup>51</sup> Mitchell vd., *Ephraim's prose refutations of Mani*, 132; Gündüz, "Maniheizm", 27/575.

<sup>52</sup> Demir, "Maniheizm ve Gnostikler", 13.

<sup>53</sup> Mitchell vd., *Ephraim's prose refutations of Mani*, 132.

<sup>54</sup> Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (Ankara: Vadi, 1998), 246.

<sup>55</sup> Kozmos kelimesi (Alm. Kosmos, Fr., ing. Cosmos, Yun. Kosmos) Türkçe kâinat, ger-



den meydana gelmiştir. Âlemden görünen her ne varsa bu iki ezeli ve ebedi varlıktan neşet etmiştir. Nur ve Zulmet'in her ikisi de daima güçlü, kuvvetli, duyarlı, idrak eden, işiten ve gören özelliklere sahip olmakla birlikte nefiste, surette, fiilde ve idare etmede birbirlerine zıt, ancak yer kaplama hususuna şahısla gölge gibi birbirlerine paraleldirler.<sup>56</sup>

Mani sisteminde üç yaratmanın varlığından bahsedilir.<sup>57</sup> Birincisi kozmosun yaratılması, ikincisi dünya ve kutsal varlıkların yaratılması ve üçüncü olarak da insanoğlunun yaratılmasıdır.<sup>58</sup> Buna göre, her şey Karanlık Kralın aydınlıklar ülkesine saldırarak, bir parçasını gasp etmesiyle başlamıştır. Işık âleminin kralı da bunu öğrenince Karanlık âleminin kralıyla savaşmak için bir plan ortaya koymuştur. Aslında Işık âleminin askerleri karanlık âlemin kralını yenecek güce sahiplerdi. Fakat Işık âleminin kralı bunu bizzat kendisi üstlenmiştir. Bunun için önce sağındaki "Büyük Ruh" yaratmıştır.<sup>59</sup> O da ilk insanı yaratacak olan "Hayatın annesini" yaratmıştır.

İnsan-ı kadim, karanlığın beş unsuru ile savaşırken onlara karşı kendisini korumak ve silah olarak kullanmak üzere hava, su, ateş, ışık ve rüzgârdan oluşan beş zırh giyindi. Düşmanın karşısına çıkan insan-ı kadim, şeytan ile uzun müddet savaştı ancak ona mağlup oldu ve esir düştü. Böylece şeytan ve unsurları ona karıştırdı.<sup>60</sup> Bu yenilgi, Işık Tanrısı'nın nihaî zaferini sağlayacak olan "kozmetik karışımın" da başlangıcıdır. Çünkü Zulmet, bu zaferiyle ışığın bir parçasını ele geçirirken Tanrı da bu parçayı ondan kurtaracak olan ve aynı zamanda nihai zaferini kazandıracak olan süreci başlatmış bulunmaktadır.<sup>61</sup> Dolayısıyla insan-ı kadimin şeytana yenilmesi

çekliğin tümü, düzenli, birlikli bir yapı oluşturan bütün ve uyumlu birlik gibi anlamları ihtiva etmektedir. Aynı kelimedenden türetilen kozmoloji ise 1- Evrenin oluşumu, kökeni, doğuşu, yaratılışı, 2- Evrenin oluşumu ve gelişmesi üzerine bilim öncesi söylemler (mitolojik)-dinsel öğreti anlamlarında kullanılmaktadır. Bk. Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975), 70.

<sup>56</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 1/291.

<sup>57</sup> Eş'arî bilgini Celâleddin ed-Devvânî (ö.908/1502) benzer şekilde kozmolojik fikirlerini, akıl ya da nûrların, Zorunlu Varlık/ Nûru'l-Envâr'dan akıllar, felekler dört unsur ve üç tabiat âleminin tedrici sudûru şeklindeki açıklamalar üzerine bina etmiştir. ed-Devvânî'nin konuya ilişkin ayrıntılı görüşleri için bk. Akman, *Devvânî'nin Kelam Sistemi*, 78-90.

<sup>58</sup> Oymak, "İslam Kaynaklarına Göre Maniheizm", 400.

<sup>59</sup> İbn Nedîm, *el-Fibrîst*, 400.

<sup>60</sup> İbn Nedîm, *el-Fibrîst*, 401; Gnoli, "Manichaeism", 8/5654.

<sup>61</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 2/437.



Maniheiztler'e göre aslında bir mağlubiyet değildir. Işık Tanrısı'nın karanlığa verdiği bir yemden ibarettir. Bu durum Maniheizt bir metinde, sürüsünü aslandan korumak isteyen bir çobanın ona tuzak kurmasına benzetilmiştir. Çoban, aslana yem olarak bir kuzusunu vermektedir. Böylece kuzuyu öldürmeye gelen aslan, çoban tarafından yakalanacaktır.<sup>62</sup> Hayatın annesinin ve ilk insanın yaratılması, şeytanla savaşılan ilk insanın ona esir olması ilk yaratım sürecini oluşturur. Bu mitolojik resimde insan-ı kadim, maddi dünyadaki insanın esaretinin sembolüdür.

İkinci yaratma, Işık Kralının, şeytana tepki olarak insan-ı kadimi kurtarmak üzere ikinci bir varlık olan Yaşayan Ruh'u (Farsça'daki Tanrı Mithra'ya karşılık gelir) yaratmasıyla başlar.<sup>63</sup> Yaşayan Ruh, karanlık dünyaya inip insan-ı kadime seslenir. Çağrısına cevap veren insan-ı kadimin ellerinden tutarak onu ışıklar cennetine çıkarır.<sup>64</sup> İnsan-ı kadimin bu kurtuluşu daha sonra Adem'in ve dolayısıyla tüm insanların kötülüklerden kurtuluşuna model olmuştur. İnsan-ı kadimin beş unsuru karanlık tarafından hapsedildiği için kurtuluş süreci henüz tamamlanmamıştır. Yaşayan Ruh, onların kurtarılması için dünyanın yaratılışını başlatmıştır.<sup>65</sup> Yaşayan Ruh, insan-ı kadimin beş unsurunu yutan arkonları yere sermiştir. Yuttukları ışığın miktarına göre arkonların derilerinden on kat mavi göğü, kemiklerinden dağları, etlerinden ve dışkılarından toprağı yaratmıştır. Ayrıca karanlığın fazla karışmadığı içerisinde daha fazla ışık parçaları taşıyan güneşi, ayı ve yıldızları yaratmıştır. Güneş ve Ay'ın karanlıktan kurtarılan ışık parçalarının saf-

<sup>62</sup> Ekrem Sarıkcıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi* (Fakülte Kitapevi Yayınları, 2004), 154.

<sup>63</sup> Gnoli, "Manichaeism", 8/5654; Annamari Schimmel, *Dinler Tarihinin Giriş*, ed. Recep Kibar (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1997), 96.

<sup>64</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 2/437; Le Coq, *Türkçe Mânî Elyazmaları*, 12; İbn Nedîm, İnsan-ı Kadimin karanlıktan kurtarılması ile ilgili ard arda gelen iki farklı bilgi aktarımında bulunur. İlk bilgide İnsan-ı Kadime destek olmak ve onu kurtarmak için "Habîbu'l-Envâr" adlı güçten bahseder. İnsan-ı kadimi kurtaran "Habîbu'l-Envâr" aynı zamanda pek çok karanlık ruhu da esir almıştır. Bu bilgiden hemen sonra Yaşayan Ruh'un cehennem derinliklerine gelip İnsan-ı kadime seslenişi ve onu kurtarma süreciyle başlayan dünyanın yaratımı anlatılır ki burada aktarılan bilgiler tamamen mitolojik ve kendi içerisinde tutarsızlıklar bulunduğu görülmektedir. Bu iki farklı bilgi arasındaki tutarsızlık Eliade'nin dikkat çektiği gibi Maniheizt kozmolojinin karmaşık ve mitolojik unsurlarla bezendiğini göstermektedir. Ayrıntılar için bk. İbn Nedîm, *el-Fibrîst*, 401-402.

<sup>65</sup> Rudolph, "Maniheizm", 388.





laştırılmasında özel görevleri bulunmaktadır. Güneş, sıcaklık şeytanlarıyla karışan ışığı saflaştırırken Ay da soğukluk şeytanlarına karışmış olan ışığı saflaştırarak eski konumlarına dönmelerini sağlarlar.<sup>66</sup>

Maniheist sistemde kozmos, iyi olan ışık ve kötü olan karanlık unsurların karışımından teşekkül etmiştir. Işık, kozmosun ruhsal ve manevi unsurlarını oluştururken karanlık güçler onun maddi ve hareketsiz yönlerini meydana getirmektedir. Işık Kralı, kozmik dünyada geriye kalan ışık unsurlarının karanlıktan kurtulabilmesi için karanlığa karşı mücadelenin üçüncü ve son safhası olan Üçüncü Yaratımı gerçekleştirir.<sup>67</sup>

Kozmosun yaratılmasıyla son bulan ikinci yaratımdan sonra başlayan üçüncü yaratımda, Işık Kralı, evrendeki ışık parçacıklarının gerçek kurtuluşu için üçüncü elçiyi yaratır. Üçüncü elçinin görevi kozmosu, tutsak olan ışık parçacıklarını kurtaracak olan mekanik sistemi çalıştırmaktır. Üçüncü elçi, güneşte ikamet etmekte ve on iki burç kuşağı da onun kızları olup dişi görünüşünü temsil ederler. Tutsaklıktan kurtulan ışık parçacıkları ayın ilk on beş gününde dolunay olan aya yükselir, ardından gelen ikinci on beş günde de güneşe ve oradan da ışık cennetine yükselirler. Ancak hala geride kötü arkonların yuttuğu ışık parçacıkları bulunmaktadır.<sup>68</sup> Bunları kurtarmak için Üçüncü elçi, arkonlar arasında dolaşmaya başlar, erkek arkonlara karşı çıplak bir bakire olarak görünürken dişi arkonlar da onu genç ve güzel, çıplak bir delikanlı olarak görürler. Bu görüntü karşısında kendinden geçen erkek arkonların menilerinden karalara dökülenlerden bitkiler, denizlere dökülenlerden de bir canavar oluşur. Dişi arkonların yaptıkları düşüklerden ifritler meydana gelir. Bu ifritler, bitkilerin meyvelerini iştahla yiyerek ışıkla karışmış olan karanlığın tohumlarını yutarlar. Böylece kendilerini dölleyerek hayvanlar âlemini meydana getirirler. Bu şekilde arkonlardan düşen ışık parçaları, yeryüzünde en fazla bitkilerde az da olsa hayvanlarda ve hatta ifritlerde bulunmaktadır.<sup>69</sup>

<sup>66</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 2/437; İbn Nedîm, *el-Fibrîst*, 401-402; Rudolph, "Maniheizm", 388; Le Coq, *Türkçe Mâni Elyazuları*, 12-13; Bîrûni, Manî'nin âlemin yaratılışı ve şekline dair verdiği bilgilerin, bilimsel veriler ve kanıtlarla çeliştiğine dikkat çeker. Geniş bilgi için bk. Bîrûni, *el-Âsârü'l-bâkiye ani'l-kurûni'l-hâliye*, 207.

<sup>67</sup> Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, 154.

<sup>68</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 2/437.

<sup>69</sup> Rudolph, "Maniheizm", 388-399; Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*,



Işık parçalarının kurtarıldığını gören Karanlık Kralı, geriye kalan ışık parçalarından toparlayabildiklerinden ışığa tuzak kurmak niyetiyle insanlığın ataları olan Adem ve Havva'yı yaratmak için harekete geçer.<sup>70</sup> Bunun için biri erkek "Ashaqlun" (Saklas-Ahmak) ve diğeri dişi "Namrael (Nebro-el) adında iki ifrit yaratır. Bunlar diğer varlıkları yutmak suretiyle bütün ışık parçalarını kendilerinde toplarlar ve daha sonra çiftleşirler. Bu çiftleşme neticesinde Adem ve Havva doğar.<sup>71</sup> Diğer gnostik inançlarda olduğu üzere Manihaizm'de de insanın yaratıcısı kötü güçlerdir. Dolayısıyla insanın tensel yapısı, cinlerin bedensel görünüşü olup ondaki şehvet de cinlerden kalan mirastan başka bir şey değildir.<sup>72</sup>

Üçüncü aşama, iyi ve kötü güçler arasındaki Büyük Savaş'tır. Bu dönem, bir taraftan Karanlık Prensinin, ürkütücü bir girişimle yani daha fazla bedensel hapishane yaratarak, ışık unsurlarını tuzağa düşürmek suretiyle; dünyaya ürpertici bir biçimde kötülüğü yayması, diğer taraftan da Işık Tanrısı'nın çabalarıyla iyiliğin yayılması şeklinde karakterize edilmiştir. Daha sonra Dünya, 1468 yıllık bir yangınla arınacak ve yok edilecektir. Işık parçacıklarının hepsi veya çoğu, kurtarılacak; Madde, tüm tezahürleriyle ve kurbanlarıyla (lanetlenmiş), bir taşla kaplı devasa bir çukurun içindeki bir dünyaya sonsuza kadar hapsedilecektir. İki ilke'nin ayrılığı, böylece sonsuza dek gerçekleştirilecektir.<sup>73</sup>

### 3.2. Maniheist Kozmolojide Cisimlerin Nitelikleri

Maniheist kozmolojide cisimlerden oluşan evren, Nur ve Zulmet'in karışımından meydana geldiğinden yapı itibariyle bu ikisinin özelliklerini de taşımaktadır. Daha önce geçtiği üzere onlara göre Nur ve Zulmet'in her birine ait beş cins bulunmaktadır ki bunlardan dördü beden, beşincisi ise bunlara canlılık veren ruhtur. Nur'un cinsleri ateş, ışık, rüzgâr ve su, beşincisi olan nesim (meltem), tüm bu bedenlerde hareket ederek onları canlı

154-155.

<sup>70</sup> Martin, *The Gnostics*, 66.

<sup>71</sup> Michel Tardieu, *Manichaeism* (USA: University of Illinois Press, 2008), 80; Gnoli, "Manichaeism", 8/5654.

<sup>72</sup> Sarıçioğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, 155.

<sup>73</sup> Gnoli, "Manichaeism", 8/5654.



tutar. Zulmet'in de ateş, karanlık, semum (sıcak rüzgâr) ve sisten oluşan dört bedeni ve bunlara canlılık katan beşincisi Hemâme dedikleri duman olmak üzere beş cinsi vardır.<sup>74</sup> Câhız, Maniheistler'in âlem ve içindekiler hakkında beşi hayır ve nur, beşi de şer ve zulmet olmak üzere on cinsten meydana geldiğini, hepsinin de duyularının ve mahallerinin bulunduğu inandıkları bilgisini aktarır.<sup>75</sup>

Maniheistler'den bazılarına göre Nur ve Zulmet'in cinsleri siyah, beyaz, sarı, yeşil ve kırmızı olmak üzere beş rengi ihtiva etmektedir.<sup>76</sup> Ancak Nur âlemindeki beyaz iyilik iken Zulmet âlemindeki beyaz kötülük olup diğer renkler için de aynı durum söz konusudur.<sup>77</sup> Onlara göre bir şeyin cisim olması için bu özelliklere sahip olması gerekmektedir.<sup>78</sup> Bu görüşleriyle onlar, bir bakıma, arazları geçersiz saymaktadırlar.

Şehristânî'nin verdiği bilgilerden, bir kısım Maniheistler'in cisimleri yukarıda verilen bilgilerden biraz farklı kategorize ettiklerini anlamaktayız. Bazılarına göre cisimden başka bir şey yoktur ve cisimler üç çeşittir: Birincisi Nur'un arzı olup o beş tanedir. Ondan daha latif ikinci bir cisim vardır ki o Nur'un nefsi olan havadır. Üçüncüsü bundan da latif Nur'un ruhu olan nesimdir. Zulmet'in de aynı şekilde arz, ondan daha karanlık olan hava, ondan da daha karanlık diğer bir cisim semum-sıcak rüzgâr olmak üzere üç cismi bulunmaktadır.<sup>79</sup>

#### **4. Maniheizm'in Kozmos Tasarımına Karşı Eş'arî Argümanları**

İmam Eş'arî, Maniheistler'in bir kısmının, âlemi oluşturan cisimlerin cevherlerinin Nur ve Zulmet'ten oluştuğunu ve her birinin siyah, beyaz, sarı, yeşil ve kırmızı olmak üzere beş cinsinin bulunduğunu iddia ettiklerini belirtir. Maniheistler'in arazları yok saydıkları bilgisini aktaran Eş'arî,

<sup>74</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugni*, 5/11; Şehristânî, *el-Milel*, 1/291.

<sup>75</sup> Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Kitâbu'l-bayevân* (Beyrut: Dâru Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 4/478.

<sup>76</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyin*, 349; Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 196; Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugni*, 5/11.

<sup>77</sup> Rüknüddîn Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî, *el-Mu'temed fi uşûli'd-dîn*, thk. Martin McDermott - Wilferd Madelung (London: el-Hudâ, 1991), 562.

<sup>78</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 1/291.

<sup>79</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 1/291.



onların âlem tasavvurlarına dair tenkit noktasında herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.<sup>80</sup>

#### 4.1. Kozmosu Oluşturan Cisimlerin Kaynak ve Yapı Sorunu

Maniheist âlem tasarımına karşı Eş'arî düşünce geleneğinde ilk ciddi değerlendirme Bâkılânî tarafından yapılmıştır. Bâkılânî, Maniheistler'in, Nur ve Zulmet'ten oluşan âlem tasavvurunu birkaç noktadan tenkit eder. Buna göre; varlık ve cisimlerin kendi başına kaim olması mümkün değildir. Nur ve Zulmet, ezeli olmayıp ister kendi tabiatları gereği isterse ihtiyari olsun herhangi bir eylemde bulunmaları söz konusu değildir. Dolayısıyla bu iki aslın varlıklara ve cisimlere kaynak oluşturması imkân dâhilinde değildir.<sup>81</sup> Bâkılânî'ye göre tüm cisimlerin yapı itibarıyla tek bir cins olup her birinin diğerinin yerine geçebilecek nitelikte olması onların Nur ve Zulmet'ten ibaret olmadıklarına delil teşkil etmektedir. Yine bir cisim için geçerli olan hareket-sükûn, birleşme-ayrılma, artma-eksilme ve bunların dışındaki tüm özellikler diğer cisimler için de geçerli olmaktadır ki benzeşme ve denk olmanın bundan öte bir anlamı yoktur. Şu hâlde cisimlerin Nur ve Zulmet'ten meydana geldiği yönündeki Maniheist iddia fiziksel açıdan tutarlı değildir.<sup>82</sup>

Bâkılânî'ye göre Maniheistler'in âlem hakkındaki düşünceleri, âlemdeki gözlemlerine dayanmaktadır. Âlemdeki cisimlerin gölgeli-gölgesiz, kesif/opak veya hafif-ağır özellikte olmaları onları bu sonuca götürmüştür. Zira onlara göre âlemdeki tüm cisimler gölgesi olan ve olmayan olmak üzere iki kısımdır. Gölgesi olanlar Zulmet'in cinsinden iken ateş, aydınlatan ışık

<sup>80</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyin*, 308,338.

<sup>81</sup> Bâkılânî, âlemi, "Allah dışındaki bütün mevcudattan ibaret" muhdes bir varlık olarak tanımlar. Ona göre ulvi (yukarı) ve süflî (aşağı) olmak üzere ikiye ayrılan âlem cevher ve arazlardan meydana gelen tamamıyla muhdes (yaratılmış) bir varlıktır. Bâkılânî, âlemin bir halden diğer bir hale geçerek değişiklik göstermesini, cisimlerin ve arazların hudusunu onun muhdes olduğunun delili olarak gösterir. Zira arazların hâdis olduğunun delili bir cisimde sükûnun meydana gelmesiyle hareketin yok olmasıdır. Şayet sükûnun oluşmasıyla hareket ortadan kalkmazsa her ikisinin birden aynı anda bir cisimde var olması söz konusu olurdu ki bunun fasit olduğu apaçık bir gerçektir. Şu halde âlemi meydana getiren arazlar ve cisimler muhdes olduğundan âlemin kendisi de muhdestir. Bk. Bâkılânî, *Tembid*, 78; Ebu Bekr Muhammed b. et-Tayyib Bâkılânî, *el-İnsâf* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li'l-Turâs, 2000), 29.

<sup>82</sup> Bâkılânî, *Tembid*, 41-42.



ve bunun gibi gölgesi olmayan diğer cisimler de Nur'un cinsindedirler.<sup>83</sup> Yine âlemde kesif (demir, taş, ses ve görüntüyü engelleyen kalın duvar gibi) cisimler bulunduğu gibi hava, su ve cam gibi arkasındaki görüntü ve sesi engellemeyen saydam cisimler de bulunmaktadır. Saydam olmayan nesnelere, Zulmet cinsinden saydam olanlar Nur cinsindedirler. Âlemdeki cisimlerin diğer bir özelliği hafif veya ağır özellikte olmalarıdır. Hafif olup yükselme özelliğine sahip olanlar Nur cinsinden iken, hamalın işi gibi taşıyan yoran, çökme, alçalma ve altındakine dayanma özelliklerini taşıyan, taş, demir ve diğer ağır cisimler de Zulmet gurubundandır. Onlara göre âlemdeki diğer tüm cisimler, Nur ve Zulmet'in bu özelliklerini taşımaktadırlar.<sup>84</sup> Maniheistler'in âlemdeki varlıklara ve nesnelere verdikleri anlamın, düalist Tanrı inançlarının izdüşümünden ibaret olduğu anlaşılmaktadır.

Maniheistler'in âlemin Nur ve Zulmet'ten oluştuğuna dair iddialarına yer veren Râzî, onların iddialarına akli delillerle karşı çıkar. Maniheistler'in âlemdeki cisimleri gölgesi olup kendisi dışında üzerine ışık düşenleri gizleyen ve gölgesi olmayıp ışık veren (aydınlatan) olmak üzere iki kısma ayırarak gölgesiz olanlar üzerinde Zulmet'in, gölgesi olanlara da Nur'un galip olduğunu ileri sürmeleri ona göre mantıklı değildir. Çünkü gölgesi olmayan tüm cisimler aydınlatici değildir. Örneğin havanın gölgesi yoktur ve o Maniheistler'in iddialarının aksine aydınlatici da değildir. Yine bütün cisimlerin gölgeli veya ışık veren şeklinde sadece bu iki kategoriden müteşekkil olduğu kabul edilecek olursa, teklik-çiftlik ve bu ikisinin dışında cisimlerde bulunması gereken niteliklerin varlığını da reddetmek gerekecektir. Bu sınıflandırmanın kabul edilmesi cisimlerin bir kısmının Nur bir kısmının da Zulmet'ten oluşmasını icap ettirir. Oysa bunu kabul etmekle Maniheistler, âlemin oluşumu hakkında ileri sürdükleri kendi iddialarıyla çelişmektedir. Bu çelişkiye dikkat çekmek isteyen Râzî, onlara iki soru yöneltir: Birincisi, âlemdeki cisimler niçin Nur ve Zulmet'in karışımından meydana gelmektedirler? İkincisi ise bazı cisimlerin sadece Nur'dan bazılarının da sadece Zulmet'ten oluşması niçin mümkün olmasın? Râzî'ye göre cisimlerin sadece Nur ve Zulmet'in karışımından oluşması öyle açık

<sup>83</sup> Bâkîllânî, *Tembid*, 79-80.

<sup>84</sup> Bâkîllânî, *Tembid*, 80.



bir durum ki onun yanlış olduğu zorunlu olarak bilinen bir husustur. Yani bunun için herhangi bir delil veya çıkarsamaya ihtiyaç bile yoktur.

#### **4.2. Kozmosun Kıdeminin İmkânsızlığı**

Eş'arî geleneğe bağlı kelamcıların, Maniheistler'in âlem tasavvurlarını, kıdem-hudus konusu bağlamında ele aldıkları görülmektedir. Onlar, cisimlerin kıdemine ilişkin Maniheist iddiayı, temel tartışma alanlarından biri olarak belirlemişlerdir. Râzî, Maniheistler'in Nur ve Zulmet'in karışımından oluştuğunu iddia ettikleri cisimleri kadim kabul etmelerini kendi görüşleriyle çelişkili bir durum olarak değerlendirir. Bu konuda Râzî, onları bu yargıya götüren iki nedene değinir: Birincisi onlara göre Nur sürekli olarak Zulmet'ten kurtulma isteğindedir. Çünkü ezelde onun için karışım söz konusu olsaydı, ezeli halinin yok olmasını isteyen olmazdı. Ancak Râzî'ye göre ezelde birbirinden ayrı (tebâyûn) olan bu iki varlıktan biri, diğerinden tebâyûnun terki olan imtizacı istemiştir. Eğer ezeli ayrılığı terk etme isteği mümkün ise bunun aksi olan ezeli birleşmeyi terk etme isteği de gayet mümkündür.

İkinci olarak düalistler, parlak cisimlerin hafif ve yükselen, karanlık cisimlerin ise ağır ve alçalan olduğu görüşündedirler. Bu nedenle âlemdeki her şey karışımdan-kirden arınmak için yükselmektedir. Her ne kadar Zulmet ile karışmış olsa da Nur daima ona galip gelecektir. Râzî'ye göre bu düşünce de kendi içinde tutarsızlık içermektedir. Zira Nur kendi tabiatı gereği yükselmekte, Zulmet de kendi yapısı gereği alçalmakta ise imtizaçtan söz edebilmek için, o zaman biri diğeriyle bazı zamanlarda birleşmeye engel olmamaktadır ki bu, tüm zamanlarda onu engelleyicinin olmamasını gerektirir. Çünkü bir şey hakkındaki hüküm zamanın geçmesiyle değişmez.<sup>85</sup> Dolayısıyla alçalma ve yükselme tabiatlarına haiz Nur ve Zulmet'in karışımını iddia etmek mantık kurallarına aykırılık teşkil etmektedir.

#### **Sonuç**

Maniheistler'in ezeli kabul ettikleri Nur ve Zulmet hakkında karışma ve ayrılmayı savunmaları mantık açısından açık bir çelişkidir. Çünkü karışma

<sup>85</sup> Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 1/536-537.



ve ayrılma bir hudûs alametidir. Nitekim ayrı halde iken karışmak, veya karışık haldeyken ayrışmak, bir değişim ve dönüşüm demektir. Değişim ve dönüşüm ise hudûs alametlerinden olup ancak hâdis varlıklar için söz konusu olduğundan kadim bir varlık için düşünülmesi imkânsızdır. Dolayısıyla Maniheistler'in kadim olduğunu iddia ettikleri Nur ve Zulmet hakkında karışma ve ayrılmayı ileri sürmeleri kendi içinde çelişen mantıksız bir iddiadan ibarettir.

Mekân ve eylem olarak da birbirinin karşıtı olan Nur ve Zulmet güçlerinin karışma eyleminde bulunması hem irade hem de tabiatları itibariyle de çelişki arz etmektedir. Eş'arî kelamcılar, karşıtın mahiyetinin hayır veya şer olması ihtimalinden hareketle bunu gerçekleştiren iradeyi sorgulamışlardır. Karşıtın mahiyetinin şer olması, eylemlerinin tümü hayır olan Nur'un tabiatıyla çatışırken, hayır olması hali de daima kötü eylemde bulunan Zulmet'in tabiatıyla örtüşmemektedir. Mekân olarak yukarıda olan Nur'un eylemi yükselmek, aşağıda olan Zulmet'in eylemi ise alçalmak olduğundan bunların karışması aklen mümkün değildir. Çünkü zıt tabiattaki Nur ve Zulmet arasında gerçekleşecek olan tek durum, aralarındaki ayrılığın artmasından başka bir şey değildir. Eş'arî kelamcılar ulûhiyetin basitliği prensibinden hareketle bölünme veya birleşmenin ilahlıkla bağdaşmadığını savunmuşlardır. Dolayısıyla varlıkları (eşyaları) yaratan, düzenleyen, onlar üzerinde egemen olan ve idare eden, istediğinde onları birleştiren ve ayıran kudretin tek olması gerekmektedir.

Maniheistler'in, kozmosun Nur ve Zulmet'in karışımından meydana geldiğine dair iddiaları, Eş'arî âlimler tarafından delil ve mesnetten yoksun görülmüştür. Çünkü Nur ve Zulmet merkezli düalist âlem tasavvuru, her iki ilahın da ontolojik yapılarından dolayı problem içermektedir. Dolayısıyla kozmosun oluşumunu yapı, mekân ve eylem itibariyle birbirine tamamen zıt olan iki tanrısal tözle açıklayan düalist anlayış saçmalaktan başka bir şey değildir. Diğer taraftan âlemin kendine özgü kuruluşuyla, yapısında görülen düzen ve ahengin devamlılığı, onun birden fazla ilahın emrine giremeyeceğinin açık bir kanıtıdır. Çünkü aksi durumda söz konusu ilahlar arasında anlaşmazlık çıkacak ve her ilâh, kozmosu kendi hükümranlığı altına almak için karşısına çıkacak rakiplerini yenmek isteyecektir. Eş'arîler,



Maniheistler'in Tanrı tasavvurları ve kozmos anlayışlarındaki tezatlıkları çoğunlukla temânu' delilini kullanarak tenkit etmişlerdir.

Maniheistler'in tümüyle mitolojik unsurlar içeren düalist âlem tasavvurunun en büyük açmazı, âlemin ontolojik varlığını mahiyet itibariyle kadim olduğuna inandıkları ilahi tözlerin karışımına dayandırmalarıdır. Bu iddia birkaç açıdan çürütülmüştür. Kozmosu oluşturan cisimlerin araz özellikler taşıması nedeniyle âlemin kendisinin hâdis olması, Maniheistler'in kadim âlem tasavvurunu geçersiz kılmaktadır. Eş'arî kelamcılar, kendi dönemlerindeki atom nazariyesinden de istifade ederek âlem ve içindeki cisimlerin hâdis varlıklar olduğunu vurgulamışlardır. Dolayısıyla asılları itibariyle cisim olan Nur ve Zulmet'in ezeli olduğunu ileri süren Maniheist anlayışın realiteyle örtüşür bir tarafı bulunmamaktadır. Ayrıca âlemdeki tüm varlık çeşitliliğini ve zenginliğini sadece bu iki töze indirgemenin mantık açısından izah edilir bir tarafı bulunmamaktadır.

### **Kaynakça**

- Afifi, Ebu'l-A'lâ Afifi. *Tasavvuf İslam'da Manevi Devrim*. çev. H. İbrahim Kaçar - Murat Sülün. İstanbul: Risale Basın-Yayın, 1996.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975.
- Akman, Mustafa. *Celâleddin Ed-Devvâni: Ahlaki, Siyasi, Felsefi, Tasavvufî ve Kelâmî Görüşleri*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2017.
- Akman, Mustafa. *Celâleddin ed-Devvâni'nin Kelâm Sistemi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 217M.S.
- Akman, Mustafa. *İbn-i Arabî, Kelâmî Tartışmalar Sorular Şüpheler*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2017.
- Alzog, John. *History of The Church*. New York: Benziger Brothers, 1912.
- Ay, Mahmut. "Nur Kavramından (24/35) Nur Metafizikine: Pragmatik Okumalar ve Eleştirisi". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 25/2 (2014), 97-107.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhîr b. Tâhîr. *el-Fark beyne'l-fırak*. Beyrut: Darü'l-Âfaki'l-Cedide, 1982.
- Bâkîllânî, Ebu Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *el-İnsâf*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li'l-Turâs, 3. Basım, 2000.





- Bâkılânî, Ebu Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *Kitâbu temhidi'l-evâil ve telhisi'd-delâil*. Beyrut: Müessesetü Kütübî's-Sekâfiyye, 1987.
- Bihlmeyer, Karl - Tuchle, Herman. *I-IV. Yüzyıllarda Hristiyanlık*. çev. Antun Göral. İstanbul: Güler Matbaası, 1971.
- Bîrûnî, Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed. *el-Âsârü'l-bâkiye ani'l-kurûni'l-hâliye*. thk. Carl Eduard Sachau. Leipzig, 1878.
- Burkitt, Francis Crawford. "The Religion of the Manichees". *The Journal of Religion* 2/ (1922).
- Bürgel, J. Christoph. "Müslümanların Diğer Dinlere Bakışı". çev. Fuat Aydın. ed. Jacques J. Waardenburg. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Cahall, Perry J. "History of Church I. Early". *New Catholic Encyclopedia Supplement*,. ed. Robert L. Fastiggi. USA: Gale, 2010.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-. *Kitâbu'l-hayevân*. Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*. Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1813.
- Can, Seyithan. "İlâhî Sıfatlar Probleminin Ortaya Çıkışında Çok Kültürlü Ortamın Etkisi". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 13/2 (30 Aralık 2020), 430-450. <https://doi.org/10.18403/emakalat.801502>
- Challaye, Felicien. *Dinler Tarihi*. çev. Semih Tiryakioğlu. İstanbul: Varlık Yayınları, 1960.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâli Abdülmelik b. Abdillah. *eş-Şâmil fi usûli'd-din*. thk. Ali Sami en-Neşşâr vd. İskenderiye: Münşeâtü'l-Maârif, 1969.
- De Boer, Tjitze J. *İslam'da Felsefe Tarihi*. çev. Yaşar Kutluay. İstanbul: Anka Yayınları, 2001.
- Demir, Hilmi. "Mâverâünnehirin Dini-Politiği ve Mâtürîdî'nin Yeri: Maniheizm ve Gnostikler". *Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî Uuslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*. ed. Ahmet Kartal. İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Târihu'l-cedel*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1980.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*. çev. Ali Berktaş. 3 Cilt. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003.



- Esmailpour, Abolqasen. "Manichaeism and Creation Myth". ed. Victor H. Mair. *Sino-Platonic Papers* 156 (2005).
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Kitabu'l-luma' fi'r-reddi ala ehli'z-zeygi ve'l-bida'*. thk. Hamude Gurabe,. Mısır: Matbatu Mısır Şirketü Musâheme Mısıriyye, 1955.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-islamiyyin ve ihtilafî'l-musallin*. Almanya, 3. Basım, 1980.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Risâletü ilâ ehli's-sağr bi bâbi'l-ebvâb*. Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 1413.
- Gnoli, Gherardo. "Manichaeism: An Overview". *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. C. 8. USA: Thomson Gale, 2005.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. Ankara: Vadi, 1998.
- Gündüz, Şinasi. "Maniheizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 27. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Güngör, Harun. "Maniheizm". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1988), 145-166.
- İbn Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebi Ya'küb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *Kitâbu'l-fihrist li'n-Nedîm*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1997.
- Îcî, Abdurrahman b. Ahmed el-. *el-Mevâkıfî İlmî'l-keâm*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, ts.
- Kâdi Abdülcebbar, Ebu'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Mugni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl (el-Fırak Gayr-ı İslamiyye)*. thk. Muhammed Mahmud Kasım. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 1958.
- Kazanç, Fethi Kerim. "Klasik Kelami Tartışmaların Doğuşu Ve Gelişimine Etki Eden Faktörler". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/24-25 (01 Temmuz 2007), 179-227. <https://doi.org/10.17120/omuifd.63274>
- Kazanç, Fethi Kerim. "Yeni Eflatuncu Felsefede Gnostik Unsurlar ve Tesirler". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (İÜİF) Kalam Anabilim Dalı XVII. Kalam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu Tebliğler Kitabı*. ed. Hulusi Arslan - Mustafa Bozkurt. Malatya: İnönü Üniversitesi Matbaası, 2012.
- Küçük vd., Abdurrahman. *Dinler Tarihi*. İstanbul: Berikan Yayınevi, 2015.



- Le Coq, A. von. *Türkçe Mânî Elyazuları*. çev. Fuat Köseraif. İstanbul: Devlet Basımevi, 1936.
- Mağribî, Ali Abdulfettah el-. "Kadim Doğu Düşüncesi İle İslam Düşüncesi Arasındaki İlişki Üzerine". çev. İbrahim Aslan. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2004), 125-154.
- Martin, Sean. *The Gnostics The First Christian Heretics*. Spain: Pocket Essentials, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-. *Kitabü't-Tevhîd Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2002.
- Melâhimî, Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-. *el-Mu'temed fi uşûlî'd-din*. thk. Martin McDermott - Wilferd Madelung. London: el-Hudâ, 1991.
- Mitchell vd., Charles Wand. *Ephraim's prose refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan*. London: Williams and Norgate, 1912.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Basım, 2002.
- Oort, Johannes van - Jones, Lindsay. "Manichaeism: Manichaeism And Christianity". *Encyclopedia of Religion*. C. 8. USA: Thomson Gale, 2005.
- Oymak, İskender. "İslam Kaynaklarına Göre Maniheizm". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2009), 67-97.
- Öz, Mustafa. "Deysâniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/270-272. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Râzî, Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebi Bekr Fahrüddin er-. *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyetî'l-usûl*. thk. Abdüllatif Saîd Fûde. Beyrut: Dârû'z-Zehâir, 2015.
- Rudolph, Kurt. "Maniheizm". çev. Mustafa Bıyık. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002), 378-393.
- Sarıkoçoğlu, Ekrem. *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*. Fakülte Kitapevi Yayınları, 2004.
- Schimmel, Annamarie. *Dinler Tarihine Giriş*. ed. Recep Kibar. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1997.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Emîr Ali Mehnâ - Ali Hasan Faûr. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, 2001.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b Abdilkerîm el-. *Nihâyetü'l-ikdam*



- fi İlmi'l-kelâm*. thk. Alfred Guillaume. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009.
- Şenay, Bülent. "Merkûniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/207-208. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Taraporewala, Irach J. I. *Zerdüşt Dini*. çev. Nice Damar. İstanbul: Avesta Basın Yayın, 3. Basım, 2011.
- Tardieu, Michel. *Manichaeism*. USA: University of Illinois Press, 2008.
- Wilken, Robert L. "Marcion". *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. C. 8. USA: Thomson Gale, 2005.
- Yıldırım, Nimet. *İran Mitolojisi*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012.
- Zerrinküb, Abdülhüseyn-i - Yıldırım, Nimet. "Antik İran'ın Mirâsı". *Doğu Esintileri* 5 (2016), 133-173.



İsmâil Rûsûhî-yi Ankaravî'nin Mesnevî Şerhi'nin  
Altıncı Cildinde Kullandığı Kaynaklar ve Folklorik-Kültürel Unsurlar

The Sources Used by Ismail Rusuhi Ankaravi in the Sixth Volume of Masnawi  
Commentary and Folcloric-Cultural Elements

Özlem GÜNGÖR

Öğr. Gör. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, Türkçe Öğretimi Uygulama ve Araştırma Merkezi,  
Bursa/Türkiye

Lecturer Phd., Bursa Uludag University, Turkish Teaching Application and Research Center,  
Bursa/Turkey

gungorozlem16@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-3939-150X

DOI: 10.47425/marifetname.890647

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü | Article Type:** Araştırma Makalesi | Research Article

**Geliş Tarihi | Received:** 3 Mart /March 2021

**Kabul Tarihi | Accepted:** 4 Haziran /June 2021

**Yayın Tarihi | Published:** 30 Haziran /June 2021

**Atıf | Cite as**

Güngör, Özlem. "İsmâil Rûsûhî-yi Ankaravî'nin Mesnevî Şerhi'nin Altıncı Cildinde Kullandığı Kaynaklar ve Folklorik-Kültürel Unsurlar [The Sources Used by Ismail Rusuhi Ankaravi in the Sixth Volume of Masnawi Commentary and Folcloric-Cultural Elements]". Marifetname. 8/1 (Haziran/2021), s. 277-311.

**İntihal | Plagiarism**

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

**Copyright ©**

Published by Siirt University Faculty of Divinity. Siirt/Turkey.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/marifetname>

mail: [sifdergisi@gmail.com](mailto:sifdergisi@gmail.com)



### İsmâil Rûsûhî-yi Ankaravî'nin Mesnevî Şerhî'nin

#### Altıncı Cildinde Kullandığı Kaynaklar ve Folklorik-Kültürel Unsurlar\*

**Öz:** XVII. asırda İsmâil Rûsûhî-yi Ankaravî tarafından kaleme alınan Mesnevî Şerhi, Türk edebiyatında ayrı bir öneme sahiptir. Ankaravî, Mesnevî'ye yazmış olduğu şerh ile eserin daha iyi anlaşılmasını ve geniş çevrelerde okunmasını sağlamış ve bununla birlikte "Hazret-i Şârih" unvanını almıştır. İsmâil Rûsûhî'nin *Mecmû'atu'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Ma'ârif* isimli eseri, altı ciltten oluşan (yedinci cildin varlığı tartışmalı) bir Mesnevî şerhidir. Ankaravî, seleflerinin eserlerini de inceleyerek geniş çapta bir şerh yazmış ve bu eserle tasavvufî düşünce dünyasını yansıtmaya çalışmıştır. Bunu yaparken de pek çok müelliften, eserden ve bazen adını da zikretmediği kaynaklardan faydalanmış ve şerhini bunlarla desteklemiştir. İzah ettiği düşünce ya da kavramlara da yapmış olduğu alıntı ve göndermelerle destek sağlamıştır. Bu çalışmada, Ankaravî tarafından Anadolu sahasında yazılan üçüncü tam şerh olan *Mecmû'atu'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Ma'ârif* isimli eserin altıncı cildinde kullanılan kaynaklar, folklorik ve kültürel unsurlar incelenmiştir. Aynı zamanda şârihin şerhinde hangi kaynaklardan alıntı yaptığı ve hangi kaynaklara göndermelerde bulunduğu araştırılmış; kullanmış olduğu kültürel ve folklorik unsurlar tespit edilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Mevlânâ, Mesnevî, Ankaravî, şerh.

### The Sources Used by Ismail Rusuhi Ankaravi in the Sixth Volume of Masnawi Commentary and Folcloric-Cultural Elements

**Abstract:** Masnawi Commentary which written by Ismail Rusuhi Ankaravi in the 17th century, has a special importance in Turkish literature. Ankaravi, with the commentary that he wrote to Masnawi, provided a better understanding of the work and reading by a large circles and at the same time he has taken the title of "Hazret-i Sharih". The work of Ismail Rusuhi named *Mecmuatu'l-Letayif and Matmuratu'l-Maarif* is a Masnawi commentary which consisting of six volumes (the existence of the seventh volume of the work is controversial). Ankaravi wrote an extensive commentary by examining the works of her predecessors and tried to reflect the world of Sufi thought with this work. In doing so, he made use of many authors, works and sometimes sources that he did not mention their names and he supported him commentary with them. He also provided support for

\* Bu çalışma, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde tarafımızca hazırlanan "İsmâil Rûsûhî-yi Ankaravî Şerh-i Mesnevî (*Mecmû'atu'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Ma'ârif*) (VI. Cilt) İnceleme-Metin-Sözlük" (2019) isimli doktora tezinden üretilmiştir.



the thoughts or concepts that he explained with the quotations and references. In this study, folkloric, cultural elements and the sources used in the sixth volume of the work named *Mecmuatü'l-Letâyif and Matmûratu'l-Maarif*, which is the third complete commentary written by Ankaravî in the Anatolian area, have been tried to be examined. Also it has been investigated which sources the commentator cites and which sources he refers to and tried to determined the cultural and folcloric elements that he used.

**Keywords:** Mysticism, Mawlana, Masnawî, Ankaravî, commentary.

### **Giriş**

Mevlânâ'nın XIII. asırda kaleme aldığı Mesnevî, tasavvuf edebiyatının en mühim eserleri arasında yer almaktadır. Bu yapıt, doğrudan gönle hitap etmesi hasebiyle yazıldığı günden itibaren hem tasavvuf dünyasını hem de Türk ve dünya edebiyatını derinden etkilemiştir. Bu sebeplerdir ki Mesnevî'yi anlama ve anlatma gayreti yolunda kaleme alındığı asırdan itibaren bu esere pek çok şârih tarafından tercüme ve şerh yazılmıştır. Bu şerhler bazen Mesnevî'nin ilk on sekiz beytine; bazen tek cildine; bazen de altı cildin tamamına birden yapılmıştır. Mesnevî'ye ilk tam şerh, Farsça olarak Sürûrî tarafından yazılırken ikincisi Türkçe olarak Şemî ve üçüncüsü de yine Türkçe olarak İsmâil Rûsûhî-yi Ankaravî tarafından yazılmıştır. Bunun yanı sıra Ankaravî'nin kaleme aldığı bu şerh, bir Mevlevî şeyhi tarafından yazılan ilk Türkçe tam şerh niteliği taşıması bakımından ayrı bir öneme sahiptir.

Ankaravî'nin Mesnevî'yi şerh etmek üzere yazılan ve altı ciltten oluşan (yedinci cildin varlığı tartışmalı) *Mecmû'atu'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Maarif* isimli eseri, onun kaleme aldığı diğer eserlerindeki düşüncelerinin genel toplamı mahiyetindedir. Mevlânâ'nın Mesnevî'sinin tamamına yaptığı şerhlerden oluşan bu eser, hem kendi döneminde hem de daha sonraki dönemlerde Mesnevî'nin daha iyi anlaşılabilmesi için başvuru temel kaynaklardan biri olmuştur. Çünkü Ankaravî'nin bu eseri, geleneksel Mesnevî şerhlerinin içinde en müteber olanıdır.

Çalışmamızda İsmâil Rûsûhî-yi Ankaravî'nin şerhini yazarken pek çok kaynaktan yararlanarak yapmış olduğu şerhi, konu olarak ne denli geniş tuttuğu ve kullanmış olduğu kaynaklarla eserine nasıl katkı yaptığı ortaya



konulmaya çalışılmıştır. Ayrıca Ankaravî'nin şerhinde kullanmış olduğu kaynaklar ile folklorik ve kültürel unsurların neler olduğu üzerinde durularak çalışmasının zenginliğinin ortaya çıkarılması amaçlanmıştır.

## **1. Ankaravî'nin Şerhinde Kullandığı Kaynaklar**

### **1. 1. Yazılı Kaynaklar**

#### **1. 1. 1. Tasavvufi Eserler**

**Fütubât-ı Mekkiyye:** Muhyiddîn-i İbn Arabî'nin (ö. 638/1240) tasavvufî görüşlerini ayrıntılı bir şekilde ele alan eseridir. *Fütubât-ı Mekkiyye*, müellifin sifr adını verdiği otuz yedi kitaptan oluşur ve bunlar cüzlere, fasıllara, bablara ve meselelere bölünmüştür. Eser marifetler, muameleler, haller, menziller, münâzeleler ve makamlar başlıklı altı fasıldan ve bu fasıllar da 560 bابتan meydana gelmiştir.<sup>1</sup>

İsmâil Rüsûhî, şerhinde İbn Arabî'nin eserlerine sıkça göndermelerde bulunmuş ve zaman zaman da alıntılar yapmıştır. Ankaravî, bu eserden üç yerde alıntı yaparken (P429b, P493b, P499a) dört yerde de esere göndermede bulunmuştur: (P585b, P597a, P620a, P629b)<sup>2</sup>.

Ankaravî, okuyucuya Allah'ın evvel ve son olduğunu, O'nun zahir ve batın olup her şeyi görüp duyduğunu hem bir ayetle (Hadîd 57/3) hem de Arabî'nin bu eserinden aldığı aşağıdaki kısım ile düşüncesine dayanak sağlamıştır:

“Şeyh-i Ekber Hazretlerininüñ radıyallâhu 'anh Fütühât-ı Mekkiyyede *subhâne men ezbara'l-eşya'e fehuve 'aynubâ*<sup>3</sup> didükleri kavil” (P429b)

**Fusûsü'l-Hikem:** Tasavvuf düşüncesinin temel eserlerinden biri olan bu kitap, Muhyiddîn-i İbn Arabî'nin (ö. 638/1240) tüm fikirlerinin özeti mahiyetindedir. Eser, müellifin en olgun çağında, Şam'da bulunduğu dönemlerde görmüş olduğu bir rüya neticesinde kaleme alınmıştır. Bu kitap, kısa bir başlangıcın ardından her nebiye bir hikmetin verilmiş olduğu ve

<sup>1</sup> İbn Arabî, *Fütubât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 1/37-72

<sup>2</sup> [P] “İsmâil Rüsûbî-yi Ankaravî Şerh-i Mesnevi (*Mecmû'atu'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Ma'ârif*) (VI. Cilt) *İnceleme-Metin-Sözlük*” isimli çalışmada esas alınan Pertev Paşa Nüshası'nın kısaltılmış şeklidir.

<sup>3</sup> “Her şeyin aynısı olduğu halde eşyayı izhar edeni tesbih ederim.”





yirmi yedi peygamberin ayrı bir hikmeti temsil ettiği beyanla yirmi yedi bölümden oluşmakta ve Hz. Adem ile başlayıp Hz. Muhammed ile son bulmaktadır. Eserde Kurân'da isimleri geçen Zülkiflî, Elyesa ve Zülkarneyn'den bahsedilmemekle birlikte Şit peygamberden ve Hz. İsa ile Hz. Muhammed arasında gelen Halid bin Sinan adında peygamberliğini izhar edememiş bir nebiden de bahsedilmektedir.<sup>4</sup>

*Füsûsül-Hikem*'e bir çok şârih tarafından şerh yazılmıştır. İsmâil Rûsûhî'nin de *Zübdetül-Fuhûs fî Nakşî'l-Fusûs* isimli eseri, *Füsûsül-Hikem*'in Türkçe tercüme ve şerhidir.<sup>5</sup>

Ankaravî, kadıların hükümet zamanında şahitlerinin kendi gözleri olduğu gibi Hz. Muhammed'in, evliya ve esfiyaların da Allah'ın gözü mahiyetinde olduğunu söylemiştir. Bu düşüncesini desteklemek için de şerhinde bu eserden alıntı yapmıştır:

“nitekim Şeyh-i Ekber Hâzretleri Fûşuşu'l-Hikemde *ve huve bimensizleti insâni'l-ayni lilhakkı*<sup>6</sup> diyü taḥkîk kılmışlardır” (P541a)

**Nefâhâtü'l-Üns:** Abdurrahman-ı Câmî'nin (ö. 898/1492) eseridir. Sûfî tabakat kitabıdır. Câmî, bu eserinde Hâce Abdullah-ı Herevî'nin (ö. 481/1089) aynı adı taşımakta olan eserini sadeleştirmiş ve kendi döneminde yaşayan sûfilere biyografilerini de ekleyerek eserini meydana getirmiştir. Müellif, Herevî'nin eserinden farklı olarak esere geniş bir giriş bölümü eklemiş; onun tevhid, tasavvuf, marifet gibi konularda yaptığı kendine özgü açıklamaları almamış; eserin sonuna zâhîde, sûfiye ve veliyeler bölümünü eklemiş; farklı kaynaklardan faydalanmış ve Herevî'nin yaptığı gibi sûfilere anlatırken kronolojik bir sıra takip etmemiştir. Bunun aksine sûfilere mensup oldukları tasavvufî hareketlere göre gruplandırmıştır. Kitapta 103 sûfînin biyografisi yer almaktadır.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Muhyiddin-i Arabî, *Füsûsül-Hikem*, çev. Nuri Gencosman (İstanbul: MEB Yayınları, 1992), 11-12.

<sup>5</sup> Erhan Yetik, *İsmail-i Ankaravî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1992), 80.

<sup>6</sup> “Bu câmi' kâinât, insan ve halife tesmiye olundu. Ve o, kendisiyle nazar vâkı olan gözden, Hak için gözbebeği menzilesindedir. Basar olarak tabir olunan dahi ancak odur.” A. Avni Konuk, *Füsûsül-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 1/128.

<sup>7</sup> Abdurrahman Câmî, *Nefâhâtü'l-Üns-Evliya Menkıbeleri*, trc. ve şrh. Lâmiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara (İstanbul: Marifet Yayınları, 2008), 39.



Ankaravî, şerhinde gerek eserin kime ait olduğunu söyleyerek gerek sadece eserin ismini zikrederek gerekse hem müellif hem eser adıyla birlikte göndermede bulunarak alıntılar yapmıştır: (P443b, P481b, P491a, P499b). Şarih, şerhinde “*Hikâyet-i mürid-i Şeyh Hasan-ı Harakâni*” başlığının ardından gelen beyitte, Harakâni’nin künyesinin yer aldığı aşağıdaki esere gönderme yapmıştır:

“Şeyh Ebu’l-Hasan Hazretlerinin Nefâhâtü’l-Ünsde mestûr olduğu üzere nâm-ı şerifleri 'Ali ve pederlerinin nâmı Ca'ferdür Ebu’l-Hasan ol Hazretün kendileridir Ebu’l-Hasan dağı künyet iderler.” (P499b)

**Nefehât-ı İlâhiyye:** Sadreddîn Konevî’nin (ö. 673/1274) eseridir. Vâridât türünün en önemli örnekleri arasında yer alan bu eserde müellif, belirli konulardaki tecrübelerini ve düşüncülerini aktarmıştır. Bu eser, Konevî’nin kendi hayatı hakkında en teferruatlı bilgiler içeren kitabıdır.<sup>8</sup>

Ankaravî, kamil olan velî ve Allah’ın mazharına ulaşan insanı anlatırken bu kavramları izah eden müellife ve eserine göndermede bulunarak düşüncesini temellendirmiştir:

“Şadr Konevî Hazretleri Nefehât-ı İlâhiyye nâm kitâbda bu mâzmunu mü’eyyid buyururlar ki” (P627b).

**İstılâhâtü’s-Sûfiyye:** Abdürrezzâk Kâşânî’nin (ö. 736/1335) eseridir. Kitapta, 500 kadar tasavvuf terimi ebced sırasına göre açıklanmıştır. Ayrıca eser, İbn Arabî’nin eserlerini anlamayı kolay kılmak için kaleme alınmıştır. Müellif, Muhyiddîn-i İbn Arabî’nin (ö. 638/1240) tanımlarından yararlanmış; bazen bu tanımları genişletirken bazen de tanımların aynısını aktarmıştır. Eser üzerine pek çok şerh kaleme alınmıştır.<sup>9</sup> Ankaravî, eserden iki defa (P388a, P388b) alıntı yapılmıştır.

İsmâil Rüsûhî-yi Ankaravî, öncelikle velî kavramını açıklamış ardından *Mesnevî* beyitinde geçen “abdü’l-’aliy” kelimesinin izahını daha detaylı vermek hasebiyle Kâşânî’nin *İstılâhâtü’s-Sûfiyye* isimli eserinden alıntı yapmıştır:

“kemâ kâle’l-Kâşâni fillstılâhât 'abdü’l-’aliy men 'alâ kadruhü 'an akrânihi

<sup>8</sup> İbn Arabî, *Fütübât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (Litera Yayıncılık, 2008), 2/424.

<sup>9</sup> Abdürrezzak Kâşânî, *İstılâhâtü’s-Sûfiyye*, trc. ve şrh. Abdürrezzak Tek (Bursa: Bursa Akademisi, 2014).



*ve irtefeât himmetuhu fî talebi'l ma'anî 'an himemi ihvânîhi ve hâze külle rütbetin 'aliyyetin ve beleğa külle fazîletin seniyyetin*"<sup>10</sup> (P388b)

**Heyâkili'n-Nûr:** Şihâbüddin Sühreverdî'nin (ö. 587/1191) eseridir. Devvânî tarafından şerh yazılmıştır.<sup>11</sup> Mesnevî şârihi İsmâil Rüsûhî-yi Ankaravî tarafından da hem Türkçe'ye tercüme edilmiş hem de esere şerh yazılmıştır. Ankaravî'nin bahsi geçen eserinin adı *İzâbü'l-Hikem*'dir.<sup>12</sup>

Şârih, şerhinde kıyamet gününün nasıl dehşet vericiği olacağını anlatırken beyitte geçen ayetle (Tekvîr 81/1) birlikte Sühreverdî'nin eserinde yer alan güneş ve ay ile ilgili kısmı alıntı yapmıştır. Bunu yaparak da kendi düşüncesine dayanak sağlamayı amaçlamıştır:

“Şeyh Sühreverdî Heyâkilinde şemsi bu güne medh eyler ki huve raşşu's-şedîdi kâhirü'l-vasakî reisü's-semâ'î fâ'ilü'n-nehâri kâmilü'l-ķaviyyi ve şâhibü'l 'acâyibi 'azîmü'l-heyetillezi yu'ti cemi'a'l-kâyinât şune'hâ velâ te'ħaz minhâ mişalallâhi'l-'azam-i ilâ keza ve kezâ"<sup>13</sup> (P393a)

**el-Hikemü'l-Atâiyye:** İbn 'Atâullah el-İskenderî'nin (ö. 709/1309) sözlerinden oluşan eserdir. Esere pek çok şerh yazılmıştır. Kastamonulu Balıklızâde Ahmet Mahir, *El-Muhkem Fi Şerhi'l-Hikem* isimli eserinde Arapça metni ve tercümesiyle metnin manzum çevirisini verdikten sonra izahını yapmıştır.<sup>14</sup>

Ankaravî, eserden üç yerde (P405b, P442a, P582b) alıntı yapmıştır. İsmâil Rüsûhî, şerhinde her şeyi gönderenin Allah olduğunu bir şey isterken O'ndan istenmesi gerektiğini anlatırken bu düşüncesini desteklemek için İbn 'Atâullah'un eserinden alıntı yapmıştır:

<sup>10</sup> Abdü'l-alîy; değeri akranından üstün, yücelikleri istemede ki himmeti arkadaşlarının himmetinden yüksek ve bütün yüce rütbelere sahip ve tüm üstün faziletlere ulaşan kişidir." Abdurezzâk Kâşânî, *Istlâhûs-Süfiyye*, 59.

<sup>11</sup> Yusuf Ziya Yörükân, *Şihâbeddin Sühreverdî ve Nur Heykelleri*, çev. A. Kamil Cihan (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 40.

<sup>12</sup> Yetik, *İsmail-i Ankaravî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 95.

<sup>13</sup> “O, şiddetli, karanlığı yok eden, göğüsün reisi, gündüzün faili, gücü tam, ilginçliler sahibi, tanrısal heyeti büyük, bütün kütlelere ışıklarını verip de onlardan ışık almayan Güneş'tir. O, Azim Allah'ın örneği ve büyük yüzüdür. Bundan sonra büyük olan beylikler sahibleri, yani sabit ve hareketli gezegenler, özellikle en mutlu bey, sabır ve bereket sahibi, yani Ay gelir. Onu vareden pek ulu, onu biçimlendiren her şeyden yücedir. Yardımcıların en güzeli olan Allah mübarek olsun.” Yörükân, *Şihâbeddin Sühreverdî ve Nur Heykelleri*, 115.

<sup>14</sup> İbn Atâullah el-İskenderî, *El-Muhkem Fi Şerhi'l-Hikem*, şrh. Kastamonulu Balıklızâde Ahmet Mahir, haz. Selahattin Hacıoğlu (İstanbul: Kurtuba Kitap, 2016)



“ve kâle İbnu'l-'Atâ fil-Hikem *lâ terfe'anne ilâ gayrillâhi hâceten fekey-  
fe yerfa'u hâceteke 'anke men lâ yestaî'u enyerfe'a hâcetebu 'an nefsihi*”<sup>15</sup>  
(P405b)

**Şerb-i Hikem:** İbn Abbâd en-Nefezî er-Rundi'nin İbn Atâullah el-İskenderî'nin *Hikemül-Atâiyye* isimli eserine *Şerhu'l-Hikemî'l-Atâiyye* adıyla yazdığı şerhtir.<sup>16</sup> Şârih, teslimiyet ve edeb-i bâtın konusu hakkında izahlar yaparken bu eserden bir defa alıntı yapmıştır:

“ve Şerh-i Hikemde şârih Nefezî dir ki kâle *ba'du's-sâdâti eznebtu zenben  
ve ene abki 'aleyhi münzu sittine seneten vectehettü fi'l-èibadeti liecli't-  
tevbeti min zalike'z-zenbi fakîle mâ hüve kâle kultu marreten lişey'in leyte-  
bu kâne*”<sup>17</sup> (P481b)

**Kitâbi't-Te'arrufi:** Ebû Bekir Muhammed b. İshak Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf* isimli kitap, tasavvuf konusunda erken dönemde kaleme alınmış bir eserdir.<sup>18</sup> Tasavvuf istilahlarını konu almaktadır. Şârih, Mevlânâ'nın Mesnevî metninde geçen “Hilal hikâyesi”ni şerh ederken konuyla ilgili bir kıssanın yer aldığı bu eserden bir kısım alıntı yapmıştır:

“kemâ kâle fiKitâbi't-Te'arrufi *el-Hilâl 'abdun kâne lilmuğiyreti ibni  
şu'be fihayati'n-Nebi şallallâhu 'aleyhi ve sellem kezâ fişerhi't-Te'arrufi  
ve 'an Ebî Hureyre rağıyallâhu 'anh innebu kâle kuntu 'inde Resulüllâhi  
'aleyhisselâm...*”<sup>19</sup> (P445b)

**Bostan:** Şeyh Sadî'nin (ö. 691/1292) kaleme aldığı bu eser, doğu edebiyatının en büyük yapıtları arasında yer almaktadır. Yıllardır okunulagelen

<sup>15</sup> “Ey âgâm mürit! Göndereni ancak Allah olan bir ihtiyacı Allah'ın gayrından umma! Kendi nefsinden bir ihtiyacı kaldırmaya güç yetiremeyen bir kimse nasıl başkasının ihtiyacını giderebilir?” İbn Atâullah el-İskenderî, *El-Muhkem Fi Şerhi'l-Hikem*, 103.

<sup>16</sup> İbn Abbâd en-Nefezî er-Rundi, *Şerhu'l-Hikemî'l-Atâiyye* (Kahire: Merkezu'l-Ehram li't-Tercemeti ve'n-Neşr, 1988), 5.

<sup>17</sup> “Sâdât-ı meşâyihden bazıları dediler ki: ‘Ben bir günah işledim ve altmış yıldan beri onun üzerine ağlarım. Ve ol günahın tevbesinin kabulü için ibadetde ictihad eyledim’. Dediler ki: ‘Ol günah nedir?’ Dedi ki: ‘Bir kere bir şey için dedim ki nolaydı şu şöyle olaydı.’” İsmail Rüşûhi Ankaravî, *Minhâcül-Fukarâ*, haz. Safi Arpaguş (İstanbul: Vefa Yayınları, 2008), 363.

<sup>18</sup> Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 12-13.

<sup>19</sup> “Hilal, Peygamber'in (s.a.v) hayatında Muğire bin Şüb'e'nin bir kölesi idi. Aynı şekilde Tearruf Kitabı'nın dipnotunda geçtiği üzere Ebu Hureyre (r.a)'dan şöyle rivâyet edilmiştir: ‘Peygamber aleyhisselam ile oturyordum...’”



bu eser, on bölüm halinde tertip edilmiş olup “adalet, ihsan, aşk, tevazu, rıza, kanaat, terbiye, şükür, tövbe, münacat ve hatm-i kitâb” başlıklarını taşıyan pek çok hikâyeden müteşekkildir.<sup>20</sup> Ankaravî, bu eserden hem hikâye olarak hem de manzum olarak alıntı yapmıştır: (P484a, P534b, P548b, P596a). Aşağıdaki anlattığı hikâye ile öldükten sonra toprağına yapılacak olan lütufların ölmeden önce dünyada yapılmasını istediğini yani dünyada iken Allah’ın mazharına nail olmak istediği düşüncesini, yaptığı alıntı ile desteklemiştir:

“Şeyh Sa’dî Hâzretleri rahmetullâhi 'aleyh Büstânun âhîrine qarîb bu maħalle münâsib bu hikâyeti nazma getirüp dirler iki kimse bir zamânda biri birlerine beğayet düşmen idiler niçe zamân miyânlarında ceng ü huşümet vâki' oldı 'adâvetleri bir mertebeye irdi ki biri birlerinün kanın dökmege teşne idiler âhîr birisine ecel irişüp öldi ol birisi anuñ öldüğinden beğayet şâd u mesrûr oldı bir niçe zamândan soñra anuñ kabri tarafına geldi...” (P534b).

**Menâzilü’s-Sâ’irîn:** Şeyhülislâm Ebû Ensâr Herevî’nin (ö. 481/1089) tasavvufî mertebeleri ilk defa yüzlü tasnifle ele aldığı eser, Allah’a giden yoldaki yüz makamı izah eder. Ayrıca eser, tasavvuf klasikleri arasında yer almaktadır.<sup>21</sup> Şârih, tevhid konusunu işlerken bu eserden alıntı yapmıştır:

“nitekim Şeyhülislâm Ebû Ensâr Herevî Hâzretlerinün bu beyt-i şerîfi bu ma'nâyâ delâlet kılar ki Menâzilü’s-Sâ’irînün âhîrinde buyurmuşlardır

*Beyt*

*Mâ vahħade'l-vâħide min vâħidîn*

*Ve kullu men vahħadu câħidun*”<sup>22</sup>(P423b)

**Reşabât:** Fahreddin Ali Safi’nin (ö. 939/1532) eseridir. Farsça kaleme alınmış olan bu eser, Nakşibendî şeyhlerinin biyografilerini içermektedir.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Şeyh Sâdi-i Şirazi, *Bostan ve Gülistan*, trc. Kilisli Rıfat Bilge (İstanbul: Zafer Matbaası, 1980), 9.

<sup>21</sup> Hacı Abdullah el-Ensari-el Herevi, *Menâzilü’s-Sâirin Tasavvufîta Yüz Basamak*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Emin Yayınları, 2017), 31.

<sup>22</sup> “Bir’i hiç kimse birleyememiştir. Çünkü O’nu birleyen herkes gerçekte O’nu inkâr etmektedir” Hacı Abdullah el-Ensari-el Herevi, *Menâzilü’s-Sâirin Tasavvufîta Yüz Basamak*, 87.

<sup>23</sup> Necdet Tosun, “Reşehât” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2008), 35/8.



Eserin “*Tabakât-ı Hâcegân*” bölümünde ilk sırada yer alan Hâce Ubeydullah Taşkendi’nin naklettiği bir olayı aktararak şârih, Hakk’a meyl eden insanların nasıl olduğu düşüncesine dayanak sağlamıştır:

“Reşahâtda Hâce Ubeydullâh Taşkendi Hazretleri buyurmuşlardır ki Şeyh Bahâeddin 'Ömer dâyimâ ak ata binerlerdi ba'zı mahremlerinden sebebi sorıldukda didiler” (P656b)

***Kasîde-i Tâ'iyye***: İbnü'l-Fârız'ın (ö. 632/1235) 761 beyitten oluşan kasidesi, bir nevi onun manevî yolculuğunun tasviridir. Bu esere, İsmâil Ankaravî tarafından *Makâsıd-ı Âliyye fi Şerhi't-Tâiyye* adıyla şerh yazılmıştır.<sup>24</sup> Ankaravî, Mesnevî Şerhi'nde bazen müellif ve eserin ismini zikrederek bazen de sadece müellif ismini vererek eserden alıntı yapmıştır.<sup>25</sup>

Aşağıdaki alıntılarının ilkinde ölmeden önce nefsin öldürülmesi gerekliliğini anlatırken; ikincisinde ise fenâfillâh ve bekâbillâhtan bahseden şârih, eserden bazı beyitleri şerhinde alarak düşüncelerine dayanak sağlamıştır.

“ve İbn Fârız dağı Tâ'iyyesinde

*Beyt*

*Ve lem tu'sifî bilkatli nefsi bel lehâ*

*Bih tu'sifî in enti etlefi muhçeti*<sup>26</sup>[P617b]

“İbn Fârız Hazretlerine didiler ve anlar kendü humüllerinden bu beytle haber virdiler

*Beyt*

*Velev kîle men tebvâ ve şarrahatu b'ismihâ*

*Le kîle kenâ ev messebu tayfu cinni*<sup>27</sup> [P474b]

***Fikasîde-yi Mimiyye el-Hamriyye***: İbnü'l- Fârız (ö. 632/1235) eserinde

<sup>24</sup> İsmail Rüsühî Ankaravî, *Makâsıd-ı Aliyye fi Şerhi't-Tâiyye*, haz. Mehmet Demirci (İstanbul: Vefa Yayınları, 2008), 18.

<sup>25</sup> Eserden 14 yerde alıntı yapılmıştır: (P390b, P468a, P421b, P423b, P437b, P474b, P481a, P512b, P529a, P544a, P556a, P576b, P597a, P597a).

<sup>26</sup> “Ey lütuflar ve ihsanlar menbaı, eğer sen beni öldürerek ruhumu ifnâ ve telef edersen, bana zulüm ve adaletsizlik etmiş olmazsın; aksine nefsimi öldürerek ihtiyacımı giderip arzusunun yerine getirerek onu diriltirsin.” İsmail Rüsühî Ankaravî, *Makâsıd-ı Aliyye fi Şerhi't-Tâiyye*, 130.

<sup>27</sup> “Ben bunların arasında zelil, hakîr, hor ve fakîr olunca, faraza eğer bana deselerdi ki: ‘Sen kimi seversin?’ Ben de o hazretin ismini açıklasaydım; şüphesiz alaycı bir şekilde, ‘bu kinaye yapıyor yahut onu cin taifesi çarpmış’ derlerdi.” İsmail Rüsühî Ankaravî, *Makâsıd-ı Aliyye fi Şerhi't-Tâiyye*, 139.



İlâhî aşkı bade olarak tasvir eder.<sup>28</sup> Bu kasideye, İsmâil Rûsûhî-yi Ankaravî, *Şerb -i Kasîde-i Mîmiyye el-Hamriyye* adıyla şerh yazmıştır.<sup>29</sup> Onun yanı sıra bu esere pek çok kişi tarafından şerh kaleme alınmıştır. Ankaravî, şerhinde “mey”den (ilahi aşktan) bahsederken bu eserden de alıntı yapmıştır:

“kemâ kâle İbnü'l-Fârîz Fî kaşîde-yi Mîmiyye el-Ĥamriyye

*Beyt*

*Velev qarrebû min hânihâ muk'aden meşâ*

*Ve yanıku min zıkrâ mezâkatihâ elbekmu*

*Velev tarahû fî feyyi hâ'îti kermihâ*

*'Alîlen ve kad eşfâ lefâraķabu essaķamu*

*Velev nağahû minhâ şerâ ķabri meyyitin*

*La 'âdet ileybe'r-rûhu vente'aşe elcismu*

*Ve in ĥaĥaret yevmen 'alâ ĥâtı imr'in*

*Eķâmet bihi el-efrâhu vertahale'l-hemmu*<sup>30</sup> (P532a)

**Kasidetü'l-Bürde:** Busîrî'nin (ö. 695/1296?) Hz. Muhammed (s.a.v) için yazmış olduğu meşhur kasidesidir. İslam dünyasında çok meşhur olan bu esere pek çok şerh, nazire ve taştir yazılmıştır.<sup>31</sup> Ankaravî, şerhinde aşk konusunu işlerken bu kasideden bir yerde alıntı yapmıştır:

“kemâ kâle'l-İmâmü'l-Buşîrî fil Kaşîdeti'l-Bürde

*Beyt*

*Yâ lâ'imî fi'l-bevâ'l-'uzriyyi ma'zireten*

*Minnî ileyke ve lev enşafte lem te'lumi*<sup>32</sup> (P597b)

<sup>28</sup> Belal Abdel-maksoud, *İbnu'l-Fârîz ve İsmâil Ankaravî'nin Kasîde-i Hamriyye Şerhi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2000), 22.

<sup>29</sup> Yetik, *İsmail-i Ankaravî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 99.

<sup>30</sup> “O meyhaneye (ilâhî aşkın sunulduğu yere) bir oturan hasta (felçli) kişiyi yaklaştırsalar hemen yürür. Onun tadı anıldığı zaman dilsizler hemen konuşurlar. Şifasız kalmış ve ölmek üzere olan bir hastayı bile o şarabın özümü bulunan bağıın gölgesine atsalar hastalık hemen gider. O şaraptan (marifetullah ve ilahi aşktan) bir ölünün kabir toprağına serpilse, o ölüye ruhu geri döner ve cesedi dirilir, canlanır. O ilahi aşk şarabı bir kişinin hatırına geldiğı gün içine sevinç dolar ve yerleşir; üzüntü ve gam da çekip gider.” Abdel-maksoud, *İbnu'l-Fârîz ve İsmâil Ankaravî'nin Kasîde-i Hamriyye Şerhi*, 60-72.

<sup>31</sup> Mahmut Kaya, *Kasîde-i Bürde'yi Türkçe Söyleyiş* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2014), 13.

<sup>32</sup> “Ey Uzrî (Yemende aşk ve mahabbetleri ile tanınmış bu konudaki hikâyeleri her taraf yayılmış kabile) aşkımdan dolayı beni hor gören! Bu bir sitemdir benden sana, vicdanın olsa horlamazdın beni.” Musa Yıldız, *Niyâzî Mısrî Kasîde-i Bürde Tesbi'i* (İstanbul: H Yayınları, 2010), 27. Ayrıca bkz. Haşim Keskinsoy, *Mekki ve Nahîfi'nin Kasîde-i Bürde Tabmisleri (Ten-*



**Riyâzü'l-İnşâ:** Hindistan'da meşhur Mahmûd b. Şeyh Muhammed Keylânî tarafından 1948 yılında Haydarâbâd'da bir nüshası matbu olarak basılmıştır.<sup>33</sup> Ankaravî, Farsça olan bu eserden bir yerde şefaath ve afv konularını izah ederken söylediklerini desteklemek için alıntı yapmıştır:

“ehl-i 'irfân Mahmûd bin Şeyh Muhammed Keylânî mertebeyi vezâretten müctenib ve makâm-ı me'lûfından muğterib olduğunu Riyâzü'l-İnşâ nâm kitabının evvelinde hikâyeye idüp böyle dir ki” (P566a)

**Silsiletü'z-Zehab:** Abdurrahman Câmî'nin (ö. 898/1492) *Heft-Evrenç* isimli eserinde yer alan yedi mesnevisinden biri olan bu eser, üç defterden meydana gelmiş olup 7200 beyit içermektedir. İlk defterde Câmî'nin sünnî akideleri, ikincisinde mecazi ve hakiki aşk, sonuncu defterde ise hükümdar ve tabiplere dair fıkralar yer almaktadır.<sup>34</sup> İsmâil Rüsûhî, hakikat-ı İlahiyye” konusunda beyte verdiği manayı desteklemek için bu eserden bir defa alıntı yapmıştır:

“nitekim Mevlânâ Câmî 'aleyhe rahmetu'l-bârî Silsiletü'z-Zehabde bu yurur

*Beyt*

*Halk-ı 'âlem heme der'in kârend*

*Rû bevhem ü hayâl-i hod dârend*

*Heme ender Hudâperestî fâş*

*Lâkin Âzerşîfât Hudâ-yı turâş...*<sup>35</sup> (P475a)

**Şerhu'l-Füsûs:** Dâvûd-i Kayserî'nin (ö. 751/1350) *Matla'u busûsi'l-kilem fi me'âni Fusûsi'l-hikem* isimli en meşhur eseridir.<sup>36</sup> Tasavvufu felsefî yönden ele alan bu eserden Hz. Peygamber'in mirâç hadisesini anlatırken bir yerde alıntı yapılmıştır:

“ve fî Şerhu'l-Füsûş li Dâvud el-Kayserî inneş-şemse tusâvî mi'eten ve

*kitli Metin- İnceleme*) (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011), 42.

<sup>33</sup> <https://fa.wikipedia.org/wiki/انشاء%20%80%8Cراض> (Erişim Tarihi: 15 Ocak 2021).

<sup>34</sup> Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-Üns - Evliyâ Menkıbeleri*, 32.

<sup>35</sup> “İnsanların hepsi dünyada bir iş tutarlar. Kendi hayal ve kuruntularıyla yüzlerini tutarlar. Hepsinin arasında Allâh'a ibadet edeni ortaya çıkarırlar ama ateş sıfatlı senin Tanrı'nıdır...”

<sup>36</sup> Dâvûd el-Kayserî, *Mukaddemat Fusûsü'l-Hikemê Giriş*, çev. Turan Koç - Mehmet Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 19.





*sittine merreten ve ruba'ül-ardı ve muşnihâ sûmme nuşâbidu fil âfâki  
tulû'a'l-ğarşi min cânibihâ ilâ âhiribi fî esra'i zemânin fe izâ kânet hazîs-  
sür'atu mümküneten ilcemâdi fekeyfe lâ yumkine liefđalı'l-'ibâdi izâ erâde  
Rabbu'l-'ibâd*"<sup>37</sup> (P569a)

**Mantıku't-Tayr:** Ferîdüddin Attâr'ın (ö. 618/1221) otuz bir bölümden oluşan meşhur eseridir.<sup>38</sup> Vahdet-i vücûd anlayışının anlatıldığı tasavvufî bir mesnevidir. Ankaravî, şerhinde verdiği ehl-i cennet ve ehl-i cehennem kavramlarının kullanım bağlamını güçlendirmek için Attâr'ın bu meşhur eserine gönderme yapmıştır:

"tağdır-i kelâm çün ehl-i cehennem ol Hudânuñ yâdına girye getüre pes cehennem anlara cinândan hoşter gele dimek olur ve bu ma'nâyı Şeyh-i 'Attâr Hazretleri Mantıku't-Tayrda nazma getürmişlerdür ve ta'ric bu yurmuşlardur ki" (P470b)

**Musibetnâme:** Ferîdüddin Attâr'ın (ö. 618/1221) 5740 beyitten oluşan mesnevisi, Attâr'ın fikrî ve tasavvufî dünyasını aksettirir. Sâlikin Allâh'ı arayışlar neticesinde kendi içinde buluşunu anlatır.<sup>39</sup> Mesnevî şerhinde Ankaravî, "Sultan Mahmûd" hikâyesinden bahsederken bu esere göndermede bulunmuştur:

"Şeyh-i 'Attâr Hazretleri rahmetullâhi 'aleyhi'l-ğaffâr kitâblarından Muşibetnâme nâm kitâbında demişdür Ğazî olan Şâh-ı Maḥmûd dürr-i zikrini delmişdür ya'nî anuñ hikâyesini kendü kitâblarından ol kitâbında otuzuncu maḳâlenüñ âhîrinde böyle zikr kılmışdur" (P458b)

### 1.1.2. Fıkıh

**Nikâye:** Celâleddin Abdurrahmân es-Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *İtmâmü'd-Dirâye li Kirai'n-Nikâye* isimli fıkıh, tefsir, hadis, dil bilgisi, hat vb. türlerden seçme bir eserdir. Müellif, eserinde 14 âlimden ve konudan

<sup>37</sup> "Güneş arzın yüz altmış katına denk gelir. Arzın dörtte biri veya sekizde birinin ufkunun bir tarafından güneşin cirminin doğuşunu ve öbür tarafından batışını görürüz. Cansız varlıklar da bile bu sürat mümkün iken kulların Rabbi dileyince, onun en efdal kullarına nasıl mümkün olmasın?"

<sup>38</sup> Ferîdüddin Attar, *Mantıku't-Tayr-Kuşların Diliyle*, çev. Mustafa Çiçekler (İstanbul: Kâknüs Yayınları, 2020), 13.

<sup>39</sup> Ferîdüddin Attar, *Mantıku't-Tayr-Kuşların Diliyle*, 12.



seçtiği özet bilgileri sunar.<sup>40</sup> Şârih, bir babanın oğlunu döverken öldürmesi sonucunda ona bedel ödemesi gerekip gerekmediği konusunu izah ederken Hanefî fihhına göre nasıl olması gerektiğini bu eserden bir yerde alıntı yaparak anlatmıştır:

“kâle şâhibu'n-Nikâye *reculun darabe imra'atehu fiedebin femâtet fe'aleybi'd-diyetu velkefâretu ve kezâ liebin velvaşiyi filveledi*”ş-şagîr 'inde *Ebî Hanîfe rahmetullâhu 'aleyh*”<sup>41</sup> (P466a)

### 1.1.3. Edebî Eserler

**Dîvân-ı Ali Şerhi:** Nesep âlimi Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin'in (ö. 1202/1788) Hz. Ali'nin divanının nazmen tercümesi ve nesren şerhinden oluşmaktadır.<sup>42</sup> *Şerh-i Dîvân-ı Ali el-Murtazâ* olarak bilinen eserde, Müstakimzâde Şerif Murtaza'nın düzenlemiş olduğu Arapça metni esas alırken Abdullah Selâhaddîn-i Uşşâkî'nin tercümesinden de yararlanmıştı. Bunun yanı sıra Kadı Mir Hüseyin Meybedî'nin Farsça eserine de çokça atıfta bulunmuştur.<sup>43</sup> Bu sebeple ki Ankaravî de şerhinde Hz. Adem'e meleklerin secde etmesinin onun meleklerden ileri olduğunu izah ederken uygun görmesi hasebiyle bu eserde yer alan Hüseyin Meybedî'nin nakline yer vermiştir:

“Hüseyin Meybedî Dîvân-ı 'Alî Şerhinde Hâzret-i Şeyh Ebû'l-Hasan Hârakânîden böyle nakl iderler ki *kâle Ebû'l-Hasanu'l-Hârakânî şa'adtu ila'l-'arş liaṭwufe bih fatıftu 'aleyh elfe ṭavâfîn ve ra'eytu ḥavâliyeḥu ḫavmen yetüfüne ḫavle'l-'arş fa'acibü...*”<sup>44</sup> (P501b)

<sup>40</sup> Celâleddin Abdurrahmân es-Süyûti, *İtmâmü'd-Dirâye li Kirai'n-Nikâye*, haz. Şeyh İbrahim el-Acuz (Beyrut: Daru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 1985), 3.

<sup>41</sup> “Eğer bir adam tedîp için karısına vurup da onu öldürse bunun için diyet ödemesi ve kefaret vermesi gerekir. Ebû Hanife'ye göre babanın veya vasiy olanın küçük çocuğa böyle davranması durumunda da geçerlidir.”

<sup>42</sup> *Hâzret-i Ali Dîvanı*, trc ve şrh. Müstakimzade Süleyman Saadetin Efendi (İstanbul: Derin Yayınları, 2013), 47.

<sup>43</sup> Mohammed Ali Shareef - Serdar Dayan, “Müstakimzâde Süleyman Saadeddin Efendi'nin Şerh Yöntemi”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 103 (2020), 301.

<sup>44</sup> “Ebu'l-Hasan Hârakânî buyurdu ki: ‘Ben arşa sâud ettim. Bin kerre tavâf ettim; ve onun etrafında tavâf eden bir cemaat gördüm...’ A. Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, haz. Dilaver Gürer, Mustafa Tahralı (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008), 13/55.



#### 1.1.4. Dil Bilgisi

**Miftâhu'l-Kunûz:** Hayreddin Bey'in *Miftâhu'l-Kunûz ve Misbâhu'r-Rumûz* isimli eseridir.<sup>45</sup> Ankaravî'nin şerhinde verdiği bilgiden yola çıkılarak Farsça bir risale olduğunu söylemek mümkündür. Şârih, beyitte geçen hatateyn hesabını (sâlikin ilm-i hesabı) şerhinde izah ederken bu konuyu ele alan *Miftâhu'l-Kunûz* isimli esere göndermede bulunmuştur:

“Hayreddin Beg İbn İbrâhîm eskenallâhu fidâri'n-na'im kendü mü'ellefâtından Miftâhu'l-Kunûz nâm Fârisî risâlesinde bu kâ'ideyi tahrîr ve hâteyn mes'elesini lisân-ı Fârisî üze ta'bîr eylemişdür” (P602a)

#### 1.1.5. Hadis Şerhi

**Mişkâtü'l-Mesâbih:** Hatîb et-Tebrîzî'nin (ö. 741/1340) Ferrâ el-Begavî'nin *Mesâbihu's-Sünne* isimli -güvenilir hadis kaynaklarından derlenmiş hadisleri ihtiva eden- eserini tamamlamak için kaleme aldığı kitaptır. Tebrîzî, müellifin kapalı bıraktığı yerleri izah etmiş ve esere üçüncü bir bölüm eklemiş ve Begavî'nin eserine 1511 hadis de ilave etmiştir. Ayrıca bu eser, farklı dillere çevrilmiştir.<sup>46</sup> Ankaravî, hadis rivâyetlerinde zikrettiği bu eserden hadis şerhlerinde de alıntı yapmıştır. Bütün peygamberlerin çobanlık yaptığını söylerken *Mesâbih*'den aldığı hadis şerhiyle düşüncesine dayanak sağlamıştır:

“kâle şârihu'l-Mesâbih fişerh-i hezâ elhadîs 'illetu ra'ihim'ul-ğaneme innahum izâ hâletül-ğaneme zâde lehumul-hikem veşşefaķatu feizâ şabarû a'lâmeşakķati ra'yi'l-ğanime ve 'alimü ihtilâfe tabâyi'i kulli ferdiin mine'l-ğanemi ve şabarû ve a'lâcem'ihâ ma'atefarrukihâ”<sup>47</sup> (P562a)

#### 1.1.6. Zooloji

**Hayâtu'l-Hayevân:** Kemaleddin Demirî'nin (ö. 808/1405) hayvanlar

<sup>45</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011), 4/1413.

<sup>46</sup> el-Hatîbu't-Tebrîzî, *Mişkâtü'l-Masâbih*, çev. Hüseyin Yıldız vd. (İstanbul: Ocak Yayınları, 2014), 1/16.

<sup>47</sup> “Koyun gütmeleri meselesi; eğer koyunları birbirine katarlarsa hikmet ve şefkatleri artar. Eğer koyun gütmeleri konusunda sabrederlerse ve o koyunlardan her birinin tabiatını (karakterini) öğrenirlerse...”



hakkındaki eseridir. Bu eser, müellifi hem doğuda hem de batıda meşhur yapmıştır. Kitapta yer alan 1069 madde hayvan adlarına göre alfabetik olarak sıralanmıştır. Eser, hayvan bilgilerinin yanı sıra folklor ve tarih açısından da önem taşımaktadır.<sup>48</sup> Ankaravî, bu eserden iki yerde (P545a, P565a) alıntı yapmıştır. Şârih, bir hikâye anlatımında atın öneminden bahsederken bu eserden alıntı yapmıştır:

“kemâ kâle şâhibu Hayâtü'l-Ḥayevân *elfarasu eşbehu'l-ḥayvâni bil insâni limâ yucedu fihi mine'l-keremi ve şerefi'n-neferi ve 'uluṣvî'l-himmeti*<sup>49</sup> (P565a)

### 1.1.7. Cebir

**Ali Kuşçu:** Şârih, beytin şerhinde cebirsel hesap yönteminden bahsederken Ali Kuşçu'nun bir makalesini olduğu gibi alıntı yapmıştır. Kuşçu'nun alıntı yapılan makalesinin ismi “Üçüncü Makale”dir.

“Alî Kuşçu hem bu mes'eleyi ḥesâba müte'allik olan risâlesinde lisân-ı 'Arabî üze muhtaşır u müfid bu güne ta'bir idüb buyurur *elmaḳâletü'r-râbi'atu fi istiḥrâcu'l-mechûlât beṭarîki'l-ḥaṭâyeyn ve ḥuvâ ennemâ yekûnu izâ se'belun 'an mechûlin 'umila 'aleyhi mine'l-'amâl kettansîf vettaż'if ev ziyâdetun 'aleyhi ev nuḳşâni 'adedin minbu ev ḍarbuhu fi'adedin ma'lumin ev ḡayri zâlike mine'l-'amâli...*<sup>50</sup> (P603b)

### 1.1.8. Havass

**Kitâbü'l-Mercân fi Beyân-ı Ahvâli'l-Cân:** Kadı Bedreddin'in cinlerle ilgili olan bu eserine şârih göndermelerde (P480b, P547a) bulunmuştur. Eser, Ankaravî'nin şerhinin başka bir yerinde *Kitâbu Mercân fi Ḥaḳîḳati Ḳavm-i Cân* ismiyle de geçmektedir. Ankaravî, Abdülgavs'ın cinlerle olan

<sup>48</sup> Kemaleddin Demiri, *Hayâtül Hayevân Havas ve Esrarı* (İstanbul: Pamuk Yayıncılık, 2018), 6.

<sup>49</sup> “Hayvanlar içinde insana en fazla benzeyeni attır. Çünkü onda şan, şeref ve yüksek himmet vardır.”

<sup>50</sup> “Bilinmeyenlerin ortaya çıkarılmasında kullanılan “Çifte Hata” hakkındaki dördüncü makaledir. Bir bilinmeyen hakkında sorulduğu zaman; bilinen bir sonuç elde edilene kadar onun üzerinde ikiye çarpma, yarıya bölme, sayı arttırma veya sayı eksiltme, belirli bir katsayı ile çarpma vb. gibi işlemler yapılır...”



hikâyesinin şerhinde, cinlerle olan evliliklerden ve doğan çocuklardan bahsederken bu esere göndermede bulunmuştur:

“**Ķadı Bedreddin Kitābü'l-Mercān fī Beyān-ı AĶvālī'l-Cān** diyü tesmiyye eylediği kitābda cinlerüñ bir er Şeklinde temŐil idüp” (P547a)

### 1.1.9. *Astronomi*

**Takvīm Risālesi:** İrānlı ālim Nasīrüddin Tūsī'nin (ö. 672/1274) *Risāle-i Sī Fasl (Otuz Bölümlük Risale)* isimli eseri,<sup>51</sup> astronomi ve astroloji hakkında bilgiler verir. Őārih de ehl-i nücüm hakkında bilgi verirken bu eserin on ikinci faslına gönderme yapmıŐtır:

“nitekim Ebū NaŐr Tūsī Takvīm Risālesinüñ on ikinci faslında böyle dimiŐdür” (P479a)

### 1.1.10. *Lügatler*

Ankaravî, Mesnevî beyitlerinde geöen kelimeleri açıklarken “*lügatde, lügatlerde*” gibi ifadeler kullanılmıŐtır. Őārih kelime açıklamalarında **Mugrib** isimli lügatden bahseder. Bu lügat, Mutarrizī'nin (ö. 610-1213) *el-Mugrib fī tertibi'l-Murib* isimli önemli eseridir.<sup>52</sup> Bunun yanı sıra Őārih, Őerhinde olan *Muhtarūs-Sıhāb* isimli Arapöa lügattan da alıntı yapmıŐtır. Bu eser, Muhammed b. Ebū Bekir Rāzī'nin (ö. 666/1268'den sonra) en meŐhur eseri olup o burada, ālimlerin bilmesi gereken kelimelere yer vermiŐtir.<sup>53</sup> Bunu yaparken “*lügatde*” ifadesini kullanmadan direk kelime anlamını verme yoluna gitmiŐtir:

“Muğrib nām lügatde dir *elğamāmu kad yuŐlaku 'alelğayŐi*” (P392a)

“*üŐtülüm* lügatde birkaç ma'nāya gelür bunda 'arbede ve taĥakküm ve ğalebe ma'nāları murād olur” (P429a)

“kemā kāle fiŐŐihāh *iĥtesebtu 'aleybi kezā izā enkartubu 'aleybi* bunda

<sup>51</sup> Agil Őirinov, “Tūsī, Nasīrüddin” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi, 2012), 41/441.

<sup>52</sup> M. Sadi Çögenli, “Mutarrizī” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi, 2006), 31/376

<sup>53</sup> Hüseyin Elmalı, “Rāzī, Muhammed b. Ebū Bekir” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi, 2007), 487.



dağı *muhtesib*den murād ma'rūf ve nehy-i münker eyleyen kimse olmak ensebdür” (P549a)

## 1.2. Sözlü Kaynaklar

### 1.2.1. Hazret-i Ali'nin Sözleri

Ashâb-ı kirâm'ın önemli isimlerinden biri olan Hz. Ali, Kur'ân, fıkıh ve hadis alanında bilgilerini kabul ettirmiş bir âlimdir. Fesahatı ve güçlü hitabeti ile döneminde ve sonrasında nam salmış olan Hz. Ali'nin güzel ve hikmetli sözleri yüzyıllardır kaynaklarda nakledilegelmiştir.<sup>54</sup> XVII. asırda Mevlânâ'nın *Mesnevi'sine* şerh yazan İsmâil Rüsûhî de, Hz. Ali'nin sözlerini şerhinde gerekli gördüğü yerlerde kullanmış ve onun hikmetli sözlerinden alıntılar yaparak düşüncelerini desteklemiştir. Metinde Hz. Ali'nin beş sözüne yer verilmiştir: (P386b, P430a, P444a, P471a, P474a)

“Hazret-i 'Alinün kerremallâhu vechehu *lev kuşife'l-ğıta'u mâ ezdedtu yakîna*<sup>55</sup> buyurmaları hem bu ma'nâyı mü'eyyid oldu” (P430a)

### 1.2.2. Tasavvuf Büyükleri'nin Sözleri

Tasavvufun en temel eserlerinden olan *Mesnevi'*ye şerh yazan İsmâil Rüsûhî, eserinde düşüncelerine kaynaklık etmesi için pek çok tasavvuf büyüğünün sözlerine yer vermiştir. Bunu yaparken de bazen eser ismi zikretmeden sadece mutasavvıf ya da müellif ismi vererek alıntılar yapmıştır. Bu isimlerin sözlerini şerhte uygun olan yerlerde alıntılanmış ya da göndermeler yapmıştır. Bu isimler şunlardır: 'Abdullah Enşâri Hazretleri (P466b), Büstî (P429a), Cevherî (P545a), Ebû Medyen (P481a), Ferîdüddîn-i 'Attâr (P530b, P619a), Gülşen-i Râz şâhibi (P386a, P464a, P474b), Hafız (P405b, P453b, P568b), Hâkimü't-Tirmizî (P561b) Hazret-i Cüneyd (P498b, P462a, P437b, P556b), Hüseyin bin 'Alî (P588a), Hüseyin Mansûr (P468a) (P577b), Ka'b bin ez-Züheyr (P413a), Mevlânâ Câmî (P464a, P498b, P547b), Râbi'â-yı 'Adeviyye (P495a), Sa'dî (P468b, P510b, P544b,

<sup>54</sup> Yaşar Kandemir, “Ali -İlmî Şahsiyeti-” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1989), 2/375.

<sup>55</sup> “Eğer örtü keşf olursa benim yakınum ziyade olmazdı.” A. Avni Konuk, *Mesnevi-i Şerif Şerhi*, haz. Safi Arpaguş, Mustafa Tahrallı (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2007), 8/194.



P548b, P596a), Şeyh Ebu'l-Hasan-ı Haraḳānī (P577b), Şeyh Zeynüddin-i Ḥāfī (P492b), Taṅtarānī (P597b).

“kāle elḤakimū't-Tırmizī *eccūdu't-tammu bezelu'l-'ilmi feinne metā'a'd-dünyā 'arazun zāyilun yunḳaşuhu'l-infāku vel'ilmu 'aksubu feinnehu dāyimun ve bākin*” (P561b)

“Mevlānā Cāmī raḥmetullāhu 'aleyh

*Beyt*

*Cihān mir'āt-i ḥüsn-i şāhid-i māst*

*Feşāhid vecchebu fıkullı zerrāt*” (P464a)

Şârih, bunlara ek olarak müellif ve eser ismi vermeden de göndermelerde bulunmuştur. İsimsiz yaptığı Arapça alıntılarının sayısı 32<sup>56</sup>, Farsçaların sayısı 51<sup>57</sup>, Türkçelerin sayısı ise 9<sup>58</sup>'dur.

Ankaravî, şerhinde yaptığı alıntılarını çoğu zaman eser ya da müellif ismi vererek kime ait olduğunu belirtmiştir. Ancak bazı durumlarda -yukarıda olduğu gibi- eser ve müellif ismi vermeden isimsiz alıntılar yapmıştır. Biz de çalışmamızda Ankaravî'nin isim zikretmeden yaptığı alıntılarda, kime ait olduğunu tespit edebildiklerimizi dipnotta belirtme yoluna gittik. Tarifimizden tespit edilen alıntılar şunlardır:

1. “*Ârif olmak ister iseñ gel nedānem dersin al*

*Bildigüñden geçmeyen 'irfāna olmaz āşinā*” (P424b)

Ankaravî'nin isim vermeden yaptığı alıntının, Şemseddin Sivâsî'ye (ö. 1006/1597) ait olduğu tespit edilmiştir.<sup>59</sup>

2. “*Müzeyyen olsa bir maḥbûb-ı zibā*

*Giyüp envā'-ı elvānile dībā*

*Virür her reng aña bir dürlü zīnet*

<sup>56</sup> (P391a, P402a, P414b, P426a, P426a, P428b, P431b, P434a, P439b, P447a, P454a, P661b, P661b, P463a, P463b, P467b, P468b, P474a, P497a, P521b, P538a, P544b, P549b, P551b, P556a, P558b, P566b, P580b, P609a, P616b, P617a, P617b).

<sup>57</sup> (P387b, P393b, P398a, P398a, P398b, P398b, P400b, P402a, P404a, P404b, P404b, P418a, P420b, P429b, P434a, P448a, P451b, P454b, P461b, P462a, P475a, P482b, P486b, P487a, P490a, P493a, P497b, P511b, P516a, P521b, P524a, P533a, P538a, P541a, P5430, P546b, P554a, P554b, P558a, P566b, P569a, P570b, P580b, P584a, P586b, P587a, P604b, P617b, P628b, P629b, P629b).

<sup>58</sup> (P398b, P407a, P424b, P445b, P468b, P433a, P617a, P618a, P623a).

<sup>59</sup> Şemseddin Sivâsî, *Şemseddin Sivâsî Divanı*, haz. Recep Toparlı (Sivas: Sivas Belediyesi Yayınları, 2015), 53.



*Gelür 'uşşâka dürlü dürlü hâlet*" (P398b)

Yukarıda verilen beyitler, Muğlalı İbrahim Şâhidî Dede'nin (ö. 1550) en mühim eseri olan *Tuhfe-i Şâhidî* isimli Türkçe-Farsça manzum sözlüğünün 29. ve 30. numaralı beyitlerinden alınmıştır.<sup>60</sup>

3. "*Halk içinde mu'teber bir nesne yok devlet gibi*

*Olmaya devlet cihânda bir nefes sıhhat gibi*" (P553b)

Şârihin kime ait olduğunu belirtmeden verdiği beyit, 16. asrın önemli divan şairlerinden olan Kanûnî Sultan Süleyman'a (Muhibbi) aittir.<sup>61</sup>

4. "*Bu bâğun ger hakikatde şuyı bir bâğbânı bir*

*Velî olmuş bu şüretde niçe dürlü şecer peydâ*" (P581b)

Yukarıdaki beyit, Usûlî Dîvânı'nda yer alır. Ancak Dîvân'daki beyit, Ankaravî'nin verdiği beyitle farklılıklar gösterir. Dîvân'daki beyit şöyledir: "*Bu bâğun ger hakikatde şuyı bir bâğbânı bir / Velî olmuş hakâyıktan niçe yüz-bin şecer peydâ*"<sup>62</sup>

5. "*Añ ol demi ki âhir ola nevbahâr-ı 'ömr*

*Berg-i hazâna dönse gerek rüy-ı lâle reng*

*Âhir mekânun olsa gerek cür'a gibi hâk*

*Devrân elinden irse gerek câm-ı 'ayşa seng*

*Âdem odur ki âyineveş kalbi şâf ola*

*Sîneñde ne'yer adem iseñ kine-yi peleng*" (P427b)

Şârihin isim vermeden alıntı yapmış olduğu yukarıdaki beyitler, 16. asra damgasını vurmuş divan şairlerinden olan Bâkî'ye aittir. Ancak, *Bâkî Dîvânı*'nda yer alan beyitlerde "demi yerine günü", "ola yerine olup", "âdem yerine insan" ifadeleri geçmektedir.<sup>63</sup>

6. "*Nikâb-ı çebre-yi cân müşevved ğubâr-ı tenem*

*Hoş ki ez'in çebre-yi perde berfikenem*"<sup>64</sup> (P598a)

<sup>60</sup> Atabey Kılıç, "Türkçe Manzum Sözlüklerden Tuhfe-i Şâhidî", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 2/4 (2007), 519.

<sup>61</sup> Coşkun Ak, *Muhibbi Dîvânı* (Ankara: KTB Yayınları, 1987), 63.

<sup>62</sup> Mustafa İsen, *Usûlî Dîvânı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1990), 97.

<sup>63</sup> Osman Nuri Küçük, *Ne Varsa Sen'de Var (Hz. Mevlânâ'nın Sohbetleri)* (İstanbul: Sufi Kitap, 2015), 75.

<sup>64</sup> "Beden tozum can yüzüme çekiyor perde, ne hoş olur o an ki yüzümden kaldırırsam perde." Hafız-ı Şirazi, *Hafız Divanı*, haz. Mehmet Kanar (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 2/795.





Ankaravî, Hâfız'dan aldığı beyitleri şerhinde belirtse de yukarıdaki beyti Hâfız'ın ismini zikretmeden vermiştir.

7. “*Ve innî ilettehdîd bilmevti râkinun*

*Ve min hevlihi erkânu gayri huddeti*”<sup>65</sup> (P601b)

Yukarıda verilen beyit, İbnü'l-Fârız'a aittir. Ankaravî, İbnü'l-Fârız'dan yaptığı alıntılarını şerhinde sürekli onun ismini vererek belirtmiş olmasına rağmen bu beyitte isim zikretmemiştir.

8. “*Zihî taşavvur-ı [bâtil] zihî hayâl-i muhâl*” (P502a)

Şârihin isim vermeden alıntı yaptığı bu mısra hem Muhibbî hem de Kadı Burhaneddin'in eserinde geçmektedir. Kadı Burhaneddin, Muhibbî'den önce yaşamış olduğu için onun eserindeki beyit tercih edilmiştir.<sup>66</sup>

9. “*Da'î'l-fuâde 'anî'd-dunyâ ve ziynetehâ*

*Fe şafvuhâ kederun velvaşlu hicrân*

*Ve kullu hazzin lâ şebâta lebu*

*Feinne ma'nâbu fittahkîki fukdân*”<sup>67</sup> (P402a)

Şârihin isim vermeden zikrettiği beyitler, Ebû'l-Feth el-Bustî'nin (ö. 401/1010) *Kaside-i Nûniyye* isimli kasidesinin 4 ve 2 numaralı beyitlerinden oluşmaktadır.<sup>68</sup>

10. “*Hiye'd-dunya tekûlu bimul-i fibâ*

*Hezâri hezâri min batşî ve fetekî*

*Felâ yeğurrukum tûlu ibtisâmî*

*Feķavli muğhîkun velfi'lu mubki*”<sup>69</sup> (P402a)

Yukarıda verdiğimiz beyitler, Ebu'l-Ferec es-Savî'nin *Mersiyetu Fabru'd-*

<sup>65</sup> “Hakikaten ben ölümlle tehdit edilmeye istekli ve meyilliyim. Hâlbuki o ölümün korkusundan, benden başkasının uzuvları yıkılıp kırılmıştır.” İsmail Rüşhî Ankaravî, *Makâsîd-ı Aliyye fi Şerhi't-Tâiyye*, 129.

<sup>66</sup> Muharrem Ergin, *Kadı Burhanettin Divanı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1980), 104.

<sup>67</sup> “Gönlü dünyadan ve dünya ziynetlerinden temizle. Onun safası bir keder ve her visali bir hicrandır. Âdeme her hazzın kalıcılığı yoktur. Onun manası tahkikte kayıptır.”

<sup>68</sup> Mehmet Atalay, “Ebu'l-Feth el-Bustî'nin Kaside-i Nûniyyesi'sinin, Diyarbakırlı Saîd Paşa Tarafından Yapılan Türkçe Manzum Tercümesi”, *A.Ü Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, (Prof. Dr. Şinasi Tekin Özel Sayısı) 27 (2005), 151.

<sup>69</sup> “O dünya ki, içindeki herşeyiyle söyler. Dikkat dikkat, yakalayışından ve kahrından gülüşümün güzelliği sizi aldatmasın. Sözlerim güldürse de işlerim ağlatır.”



*Devle* isimli eserinden alınmıştır. Ancak eserde, üçüncü mısradaki yer alan “tülu” ifadesi yerine eserde “husnu” ifadesi geçmektedir.<sup>70</sup>

11. “*Fe fi kulli şey’in lehu âyetün*

*Tedüllü ‘alâ ennehu ‘vâhidün*”<sup>71</sup> (P429b)

Ankaravî’nin Şeyh-i Ekber Hazretlerinin *Fütubât-ı Mekkiyye* isimli eserinde geçen yukarıdaki beyit, Ebu’l-Atâhiyye’ye aittir.<sup>72</sup>

12. “*yuḡâlu fülân mine’l-ḡuşâreti izâ kâne dünên velḡuşâretu mine’ş-ş’a’ir mâlâ lubbe lehu*”<sup>73</sup> (P477b)

Şârihin haşare kelimesini açıklarken isim vermeden alıntı yaptığı yukarıdaki ifade, Ebu’l-Huseyn Ahmed b. Fârîs’in (ö. 395/1004) *Mu’cemü’l-Mekâyisi’l-Luga (Elcüz’-i sânî)* isimli eserinde “*haşare*” maddesinde geçmektedir.<sup>74</sup>

Ankaravî, gerek Mevlânâ’dan önce gerekse ondan sonra tercüme edilmiş pek çok esere göndermede bulunup bu eserlerden alıntılar yapmıştır. Tefsirden hadise; tasavvuftan edebiyata geniş bir yelpaze ekseninde eser ve yazar ismi zikretmiştir.

Manzum alıntılarda Türkçe verdiği örnekler, yaşadığı dönemin ünlü divan şairlerine aittir. Bâkî ve Kanûnî, dönemine damga vurmuş ve sonraki şairler tarafından da örnek alınmış şairlerdir. Şârih de şerhinde beytin bütünlüğüne uygun alıntılar yaparken bu önemli isimlerin eserlerinden alıntılar yapmıştır.

## 2. Folklorik Unsurlar

### 2.1. Atasözleri ve Deyimler

Atasözleri ve deyimler kültür mirasımızın en önemli varlıklarını oluşturmaktadır. Öyle ki onlar, halkın yüzyıllar boyunca geçirdiği deneyimlerinden sonra oluşmaktadırlar. Sosyal hayattan bağımsız olmayan Ankaravî’nin

<sup>70</sup> Seâlibî, *Yetimetü’d-Dehr*, haz. Müfid Muammed Kumeÿha (Beyrut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1983), 3/458-459.

<sup>71</sup> “Her şeyde, O’na (Allah) ait ve O’nun bir olduğunu gösteren ayet vardır.” İbn Arabî, *Fütubât-ı Mekkiyye*, 2/328.

<sup>72</sup> İbn Arabî, *Fütubât-ı Mekkiyye*, 2/79.

<sup>73</sup> “Şayet, âdi kimselerden biri ise filan haşaretendir (ayak takımı) derler. Haşaret ise arpanın tanecik kalmamış kırıntılarıdır.”

<sup>74</sup> Ebul Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekerîya, *Mu’cemü Mekâyisi’l-Luga* (Beyrut: Arapça Basım, 2001), 299.



de atasözleri ve deyimleri kullanması pek tabii bir durumdur. Bunları şerhinde çoğu zaman “darb-ı mesel”, “meşhûr mesel” gibi ifadeler kullanarak veren şârih, bazı durumlarda hiçbir ifade kullanmadan konuyla ilgili olarak doğrudan atasözü ve deyimleri kullanır. Ankaravî'nin şerhinde kullandığı darb-ı meseller şunlardır:

1. darb-ı meşel olur belâ gelmezden evvel anuñ def'ine sa'y eylemege ve anuñçün ağlayup feryād eylemege (P415a)
2. darb-ı meşel olmışdur ve beynennās ni'met niqmetsiz olmaz ve yüsür 'usretsiz bulunmaz demek mahallerinde bu meşel dinile gelmişdür (P475a)
3. meşhûr meşeldür ki kelb kendü yâresini kendü yalar ve bu meşel bir fakîr ü zelilün kendü derdine kendü dermân eylesesinden kinâyet olur (P495a)
4. meşhûr meşel olmışdur ki kıba şakal ahmağ kendü evinde olanı bilmedüğünü küse anuñ evinde olanı bilür dirler ve ahmağ kendü hâne-yi derünında olan hâlini bilmeyüp 'âkıl anuñ ahvâlinde haberdâr olduğundan bunu darb-ı meşel iderler (P498a)
5. meşhûr meşel oldı kaçan bir kimse bir nesnenün zamânı geçdükden şoıra aña kaşd u 'azîmet kılsa *ba'de harâbü'l-Başra* dirler ve anuñ kaşd u 'azîmetinün 'abeş ü beyhüde olduğına bu meşel ile kinâyet iderler (P415a)
6. maħbübuñ güşına maħabbet kılan meşhûr meşeldür güşvârına daħı maħabbet kıılır<sup>75</sup> (P428a)
7. meşhûr meşeldür ki gürbe kendü rü'yâsında dünbe görür<sup>76</sup> (P522a)
8. meşhûr meşeldür ki ebleh kehl olmaz belki 'ârif ü 'âkıl olan kehl olur (P628a)
9. meşhûr meşeldür yalnız taş dîvâr olmaz ve yalnız dîvâr üzre hem sağf-ı hâne tırmaz (P413a)
10. anuñçün darb olunır ki tâ mücemmed olan 'aklı haqîkat-i ma'nâyı

<sup>75</sup> “Kulak aşkının değeri küpe aşkıyla belli olur.”

<sup>76</sup> “Kedi rüyasında kuyruk yağı görmüş.”



bilmek cānibine seyl gibi revān eyleye ve aşl ma'nāyī fehm eylemege delīl ola (P394b)

11. kaçan pīl nāyim olsa ve rü'yāsında Hindüstānıgörse kayd u bendi *kaṭ'* eyleyüp kendü dostlarından ürker pes bunı şol kimseler hakkında *darb-ı meşel* eylerler ki nāyim olduğda 'ālem-i ervāhı göre ve ol 'āleme kemāl-i meyl ve ta'alluķından *kuyyūd-ı beşeriyeyi* ve ta'alluķāt-ı dūnyāviyyeyi *kaṭ'* eyleye (P576b)
12. ne şiş yanar ve ne et göynüp hām u nāpuhte *qalur* (P403a)
13. Ferec-i 'Araba mākiyān gösterdi aña *horūs virdi*<sup>77</sup> (P404a)
14. nitekim ekşer *hātūn* bir kimseye *nefrīn* ü la'net itmek istese elini aña karşı idüp yüzünü cān alıcı görsin dir eger iki eliyle bile işāret eylerse kemāl-i *nefrīn* murād olur ve meded seni baña gerekmez ben senden *bizārum* demek ma'nāsını *ihām* kıılır (P404a)
15. ekārib 'akārib gibidür<sup>78</sup> dimişler *hışmlaruñ* ma'nāda *haşmlaruñ* eledd ü eşeddidür (P510a)
16. ve sözi çok söyleyen kimse eger şıdk söylese de içinde birkaç dūrüg türe söz söylemekden *hālī* olmaz (P472a)
17. Türk anuñ *ķabūli* benüm başım gözüm üstüne olsun dimegi *ihām* kııldı (P477b)
18. bir kimseyi çok güler görürseler *bişmiş* baş gibi ne şırıdursın dirler (P470b)

Ankaravī, Türkçe deyim ve atasözlerinin yanı sıra konunun bütünlüğüne uygun Arapça ve Farsça *darb-ı meseller* de kullanmıştır:

1. *men yesma' yaħal*<sup>79</sup> (P565a), (P570a)
2. *şebbiti'l-'arşe şumme unķuş*<sup>80</sup> (P467a)
3. *elħadişu zūşucūn*<sup>81</sup> (P471b)
4. *cān-ı cābil besaħti erzānist*<sup>82</sup> (P518b)

<sup>77</sup> “Kadın gösterip erkek vermek.”

<sup>78</sup> “Akrabalar akrep gibidir.”

<sup>79</sup> “Kim duysa bozulur”. Atilla İlhan'ın *An Gelir* isimli şiirindeki “kim duysa / korkudan ölür” mısraı ile benzerdir.

<sup>80</sup> “Binayı tespit et, sonra nakış et.” (Konuk, 2008a, s. 502).

<sup>81</sup> “Laf, lafı açar.”

<sup>82</sup> “Cāhillerin cānı zahmete layıktır.” (Konuk, 2008b, s. 152).



Şârihin şerhin yorumuna uygun olarak verdiği aşağıdaki beyt, Arapça atasözüdür ve bizdeki benzer bir atasözüne de paraleldir:

*Ve men yekunu'l-ğurābu lehu delilān*

*Yemurru bihi 'alī ceyfi'l-kilāb*<sup>83</sup> (P545b)

## 2.2. Kıyafetnâmeler

İslamiyetten çok önceleri ortaya çıkayan kıyafet ilmi; insanların fizikî özelliklerinden yola çıkarak onların kişilikleri hakkında bilgi veren bir ilimdir. Şerhinde Ankaravî de kıyafet ilmine dair bilgi vermiş olup kaba sakal olan kimselerin ahmak olduklarını köse yani sakalı olmayan kişilerin ise akıllı olduklarını söylemiştir:

“Ol nesneyi ki kaba şakallu kendü hânesinde görmedi küse üzre ol yekâyek pedîd oldı *lihyānī* kaba şakallu dimekdür bunda ebleh ü ahmağ dimeden kinâyet olur ki kıyâfetnâmelerde kaba şakal olan kimseler ekşer ahmağ olur dimişlerdür ve *kūsec* hafîfü'l-lihye olan kimseye dirler ekşer kūsec olanlar zîrek ü 'âqıl olur dimişlerdür” (P498a)

## 2.3. Halk İnanışları

Halk inanışları, kendi öz kültürlerinden beslenerek günümüze dek gelmişlerdir. Onlar bir nevi günlük hayatın yaşama yasalarını oluştururlar. Zaman zaman farklı din ve kültürle etkileşime girilmesi de bu inanışların çerçevesinin gelişmesinde etkili olmuştur. Ankaravî şerhinde aşağıdaki örnekte olduğu gibi halk inanışlarından faydalanmıştır:

“nitekim evvel zamānda olan Tātār tayifesi kaçan kendülere mü'teallik bir kimse haste olsa anuñ akrabāsı bir yire gelüp āsmān tarafına oğ atarlardı anlar böyle i'tikād iderlerdi ki ... ey muhyī ve mūmīt olan Hūdādan gāfil olan nādān sen hem isterseñ cāhil olan Tātār tayifesi gibi cān nez'ini def eylemeden ötüri āsmān cānibine oğ at ve kendüñden veyā bir dostuñdan nez'-i cānı def it” (P407b)

Tütsüleme, halk arasında nazar değen kişileri iyileştirmek için kullanı-

<sup>83</sup> “Kimin rehberi karga ise, onu köpek leşine götürür.” Arapça bu beyit, bizdeki “klavuzu karga olanın burnu b\*ktan kalkmaz” atasözü ile paraleldir.



lan bir yöntemdir. Tütsü için de genel olarak üzerlik otu kullanılır.<sup>84</sup> Halk kültürü unsurlarını da şerhinde kullanan Ankaravî, kötü göz degmesin diye üzerlik otu yakıldığına aşağıdaki beytin şerhinde ifade eder:

“(2828) *Meşnevî*

*Men sipend ezçeşm-i bed kerdem pedid*

*Dersipendem nîz çeşm-i bed resid*

Ben çeşm-i bedden ötüri sipend zâhir eyledüm ya'nî çeşm-i bedün definden ötüri üzerlik yakdum ve anı zâhir itdüm benüm sipendümi dağı çeşm-i bed irişdi meşhürdür ki yaramaz gözi def'den ötüri üzerlik yakarlar ol dağı kendü yâr-ı 'azîzün bu kadar ikrâmını ve iltifatını görüp çeşm-i bed degmesün diyü üzerklik yakmış egerçi üzerklik yakmak çeşm-i bedi def kılmakdan ötüri halka bir 'âdet olmışdur ammâ kazâ-yı Hakkı ol def kılmağa sebep olmaz” (P538a)

#### 2.4. *Muammâ*

Muammâ, hallinden isim çıkan manzum bazen de mensur olan bilmecedir.<sup>85</sup> Edebiyatımızda bir sözü üzeri kapalı söyleyerek işaret yolu ile bir söz ya da kavrama işaret eden anlaşılması zor ifadelerdir. Ankaravî de şerhinde muammâ ile ilgili bilgiler verir:

“mışra'-ı şânide olan *zenden* murâd 'avretdür ve zen ki kalbi nezdür ve bunda mu'ammâ *tarîki* üzre nez taşhîf olunup ner olur pes *kalbzenden* murâd *tarîk-i* mu'ammâda *kâ'ide-yi* taşhîf üzre nerdür bunu muhakkağ bil mu'ammâ 'ilmine 'âlim olanlar bilür ki kalb-i kelime ve taşhîf anlaruñ *kâ'idesindendür* ve bu mahalle münâsib olan *ma'nâ-yı* taḥkîk budur ve bu ki sibâğ ve siyâğ-ı kelâm hem delâlet ü şehâdet eyler (P479b)

#### 2.5. *Meddahlık ve Kıssahanlık*

Topluluk önünde çeşitli hikâye ve kıssalar anlatarak halkı eğlendiren kişiye meddah denilmektedir. Osmanlılarda bu terim, “kıssahan” yerine de

<sup>84</sup> Nilgün Çıblak, “Halk Kültüründe Nazar, Nazarlık İnancı ve Bunlara Bağlı Uygulamalar”, *Türklük Bilimi Araştırmaları (TÜBAR)* 15 (2004), 15.

<sup>85</sup> Tâhirü'l-Mevlevî, *Edebiyat Lügati*, haz. Kemal Edib Kürkçüoğlu (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1973), 100.



kullanılmıştır.<sup>86</sup> Ankaravî, Mesnevî beyitlerinden hareketle altıncı cildin şerhinde kıssahanların özelliklerini sıralamıştır:

“Ey şüfî sen iştmedüñ mi ki ol pürkand leb ya'nî şîrîn zebân olan kışşah'ân giceyle hayyâtlaruñ ğadr u hıyânetini meclisinde hâzır olanlara ve anuñ kelâmını aşğâ kılanlara söylerdi *pürkand leb* kışşah'âna dirler şîrîn zebân ve ahlâ dehan olup müstem'in anuñ kelâmında lezzet ü halâvet buldukları i'tibârla

(1672) *Meşnevî*

*Dâstân-ı derdüzdi-yi ân tayîfe*

*Minümüd esfânehâ-yı sâlîfe*

Ol hayyâtlar tayîfesinüñ dâstânını sâlîfe olan efsâneleri ve sâbıka olan hikâyetleri gösterürdi bu dañı vechdür ol tayîfenüñ düzdliginüñ dâstânını hikâyât-ı sâlîfde gösterdi ve sâbıka olan efsâneler zammında müstem'ine 'ayân u beyân eyledi

(1673) *Meşnevî*

*Kışşa-yı pärerübâyî derbürin*

*Mihikâyet kerd u bâân u in*

Ol kand leb olan kışşah'ân bürin vaktinde derzilerün pärerübâlık kışşası ya'nî bir kimsenüñ câmesini kesmeklük zamânında derzilerün pâre kapmaları hikâyesini buña ve aña ol şîrîn zebân hikâyet eyledi

(1674) *Meşnevî*

*Dersemer miñ'ând düzdinâmeyî*

*Gird-i ü cem' âmede hengâmeyî*

Semerde bir düzdnâme okudu ya'nî hikâyet eylemede sâriker kışşası mestür olmuş bir kitâb okudu ol kışşah'ânüñ eñrafına bir hengâme cem' gelmiş ve bir kavm anuñ sözünü dinlemeden ötüri meclisine hâzır olmuş idi

(1675) *Meşnevî*

*Müstemi' çün yâft cāzib z'an vüfūd*

*Cümle eczâeş hikâyet geşte būd*

Çünkü ol şîrîn leb ol vüfuddan cāzib müstemi' oldı *vüfūd* vefdüñ cem'idür bunda *vüfūd* cemâ'at ma'nâsına olur ya'nî çünkü ol kışşah'ân

<sup>86</sup> Özdemir Nutku, “Meddah” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2003), 28/293.



kendü meclisinde hâzır olan cemâ'atden kelâm cezb idici müstemi' buldı anuñ cümle eczâsı hikâyet olmuş idi ve anlaruñ hasen istimâ'ını görüp hikâyet söylemede tamâm şevke ve zevke gelmiş idi” (P476a)

## 2.6. Ağıt Yakıcılar

Şârih, ücret karşılığında mersiye düzen (ağıt yakan) ve bu yolla geçimini sağlayan mersiyeçi/sinezen kimselere de göndermede bulunmuştur:

“(805) *Meşnevî*

*Merşîye sâzem ki merd-i şâ'irem*

*Tâ ezîncâ berg ü lâlengî berem*

Anuñ evşâfını rişte-yi takrîre dizem de bir merşîyye düzem ki ben merd-i şâ'irem tâ kim bu yerden azık ve bişi eyledüm ya'nî merşîyyeyi söylemekle ve ol re'isüñ evşâfını ta'bir eyledüğim sebebiyle bu mecma'dan bir miqdâr ta'am u ğidâ alam ve ol re'isüñ cânı için hayr du'alar kılam didi” (P428a)

## 2.7. Argo

Bazen Mesnevî beyitlerinde ve buna bağlı olarak şerhte de argo ve kaba sövgü ifadelerine rastlanmaktadır:

"Ey kıtabân bilmez iseñ herze yime ya'nî ey deyyûş çünkim bir nesneyi bilmezsen anı dime ve eger bilür iseñ maqşûd üzre çal *bezen* bunda çal ma'nâsınadur *maqşûd-ber* ber-maqşûd taqdîrinde olur ya'nî eger söyledüğün sözden maqşûd ne idüğünü bilür iseñ sâzı maqşûd üzre çal didi

(731) *Meşnevî*

*Ân begü ey ğic ki mîdâniyeş*

*Mînedânem mînedânem dermekeş*

Ey ebleh söyle ki anı bilürsin bilmezem bilmezem dimeği çekme ve bu güne edâları tekrâr tekrâr itme didi” (P424b)

## 3. Kültürel Unsurlar

### 3.1. Belâgat

Belâgat sözlükte “sözün fasih ve açık seçik olması” anlamındadır. Bunun yanı sıra sözün, fasih olmakla beraber yer ve zamana da uygun olması gerekir. Diğer bir deyişle bir fikrin sözlü veya yazılı olarak yerinde, yeterince





ve zamanında ve açık seçik ifade edilmesidir.<sup>87</sup> Şârih, bazı yerlerde belâgat ilmine vurgu yapmıştır:

“pes ol gűsâlenűn ol qavme kıble olması Hâzret-i Cibrilűn nűrı ve anuñ eűeri vâsıtasıyladır ki ol nűr cesed-i 'icli űavt eylemege gűtűrdi ve ol eűer Resűldan hayâat bulan 'icli cesedinűn kıble-yi kerem olması kıble-yi űahib-i kerem veyâhűd kıble-yi tâlib-i kerem taqdîrinde ola ki muzâf-ı muqadder olmak kâ'ide-yi belâgatdur űahib-i kerem taqdîr olursa *űahib-i keremden* murâd Sâmirî olur ki Sâmirî sűhâ vű kerem űahibi bir kimse idi” (P501a)

### 3.2. Tezhip

Sűzlűkte “altınlamak” manasına gelen tezhip, el yazması kitapların kenarlarında kullanılan sűsleme sanatıdır.<sup>88</sup> Şârih, aűağıdaki űrnekte olduđu gibi mushafın kenarlarının altın yaldızla sűslendiđinden bahseder:

“Ol 'acűze muűhafuñ 'aűrlarını yerinden kesdi ve qopardı ol pelid yűzi űzre ol altunlu olan noqtaları yapıűdirdi 'aűrdan murâd muűhafda olan űol noqtalardur ki faűılada kâtibler anı yâ sűrhdan veyâ lâciverdden veyâ altundan vaz' eylemler ekűer ol âyetde bir noqtâ vaz' idűp ol noqtayı 'aűrda 'alâmet iderler bunda 'aűrdan murâd ol 'aűr iűűn 'alâmet olan noqtalar olduđa kâbildűr veyâhűd kenâr-ı muűhafda altundan 'aűrlar yazarlar ol 'aűr olmak da kâbildűr pes ol pelid muűhaf-ı űerifűn 'aűrlarını yerinden qoparup hâller gibi yűzine yapıűdirdi” (P452b)

### 3.3. İlm-i Nűcűm

İlm-i ahkâm-ı nűcűm olarak da anılan ilm-i nűcűm, yıldızların ahvâline anlam çıkararak rűyaları tabir etme, uđursuz olduđuna inanılan bazı olayları yorumlayarak geleceđe dair anlamlar qıkartma ve bu olacak olaylara karűı da insanları uyarma sanatıdır.<sup>89</sup> Şârih de űerhinde nűcűm ilmine baűvurmuű ve beyitlerdeki gűk cisimleri hakkında bilgi vermiűtir:

“(1085) *Meűnevî*

<sup>87</sup> Tâhirű'l-Mevlevî, *Edebiyat Lűgati*, 25.

<sup>88</sup> İnci Ayan Birol, “Tezhip” (İstanbul: Tűrkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2012), 41/61.

<sup>89</sup> Tefvik Fehd, “İlm-i Ahkâm-ı Nűcűm” (İstanbul: Tűrkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2000), 22/124.



*Hod tu dānī k'āftābi derHamel*

*Tā çī güyed bānebāt u bādaçal*

Hod sen bilürsin ki bir āftāb burc-ı Hamelde tā kim nebāra ve daçala ne söyler *daçal* hürmā ağacınıñ üzerinde olan hām u nāpuhte hürmālara dirler ya'nī ey 'ākıl olan kimse āftāb Hamel burcunda nebātla ve hām olan hürmālara ne eylediğini hod sen bilürsin bunu dağı bil ki Hāzret-i Muştāfā 'aleyhişşalatı vesselām āftāb-ı rūhı Bilāl Hāzretlerinüñ vücūdına anı eyledi ve anı bahār zamānında olan nebātāt u reyāhīn gibi ter ü tāze kıldı” (P441a-b)

*“(3236) Meşnevī*

*Çün zirüy-ı in zemīn tābed şurūķ*

*Men çirā balā kunem z'ü der' Ayūķ*

Çünkim şurūķ bu zemīnün yüzinden dıraşşān olur ben yüzümü niçün 'ayūķa eylerüm 'Ayūķ bir nūrlu yıldızdur ki kehkeşāna qarīb olur ve o anuñ ardınca toğar dimişler bunda muṭlaķ āsmān murād olur ve tavzīh-i ma'nā böyle demek olur ki çünkim şurūķ-ı İlahī ve envār-ı Rabbānī rüy-ı zemīnde bir insān-ı kāmīlūñ maşrıķ-ı vücūdından ṭulū' eyler ve zuhūra gelür ben bu 'ālem-i 'alā ve şuretā mekān-ı balā olan eflāk cānibine niçün yüz getirürüm ve envārı andan taleb eylerüm” (P558a)

### 3.4. Yer Adları

Ankaravī, şerhinde beyitlerde geçen yer adlarına dair bazen kısa bazen de ayrıntılı bilgiler vermiştir:

“Bābil 'Irākda şol mevzi'in ismidür ki Hārūt u Mārūt anda olan kıyuda hābs olunmuşlardur” (P409b)

“Hıttā hā-yı mu'cemenün fetħasıyla bir diyāruñ ismidür” (P476b)

“Belḥ bir şehrūñ ismidür ki evvel dārū's-salṭanat idi” (P480a)

“Merv dağı bir şehrūñ ismidür ki ol dağı bir zamān dārū's-salṭanat oldı” (P480a)

“Hāraķān Semerķand қaryelerinden bir қaryenün ismidür” (P499b)

“Ṭālaķān iki şehrdür biri Belḥle Merv ortasında ve biri dağı Ġazvīnle Ebher ortasındadır” (P499b)

“Şüşter 'Acem diyārında bir şehrūñ nāmıdır anuñ kıumaşı kıatı hūb



olur gâhî anuñ kumaşına dañı maħallüñ ismi ħalâ ıtlâk idüp Şüşter dirler” (P618a)

### **Sonuç**

İsmâil Rûsûhî-yi Ankaravî'nin içinde bulunduğu XVII. asır her ne kadar siyâsî olarak devletin duraklama dönemine rastlamış olsa da edebiyat ve kültür alanlarında bu duraklama hissedilmemiştir. Aksine bu dönem, Osmanlı klâsik kültürünün en olgun çağı olarak dikkat çekmektedir. 4944 beyitten oluşan altıncı cilt şerhi, Ankaravî'nin bilgi birikiminin genişliğini ve mana âleminin enginliğini bizlere göstermektedir. Onun Mesnevî Şerhi çalışmasının son kısmını oluşturan bu eser (yedinci cildin varlığı tartışmalı) üslûbunun ne denli iddialı olduğunun da bir göstergesidir. XVII. asırda İsmâil Rûsûhî-yi Ankaravî tarafından yazılan ve yazıldığı asırdan itibaren pek çok esere kaynaklık eden bu eser, şerh halkasının bir kolunu tamamlamaktadır.

Ankaravî'nin Mesnevî'yi şerh ettiği bu eseri, onun tasavvuf düşüncesinin tespiti bakımından oldukça önemlidir. O, şerhinde Mevlânâ'nın düşüncelerini remiz ve istiâreler yolu ile tahkik etmiş ve bunu yaparken İbn Arabî başta olmak üzere onun müşidi Ebû Medyen, Hâfız, Kâşânî, Hâce Abdullah el-Herevî ve İbn Atâullah el-İskenderî gibi pek çok mutasavvifin eserlerinden faydalanmış ve zaman zaman konu ile ilgili tefsir, fıkah, hadis, astronomi, cebir, havas, zooloji ve lügat kitaplarından alıntılar yapmış ve bunu yaparken alıntıların pek çoğunda müellif veyahut eser ismi zikretmiştir.

İsmâil Rûsûhî-yi Ankaravî, eser ya da müellif ismi zikrederek yaptığı alıntıların yanı sıra bazı durumlarda ne müellif ne de eser ismi söylemiş doğrudan alıntıya geçmiştir. Onun şerhinde isimsiz yaptığı Arapça alıntılarının sayısı 32, Farsçaların sayısı 51, Türkçelerin sayısı ise 9'dur. Tarafımızdan bu alıntılarının bazılarının kime ait olduğu ya da hangi kaynaktan geçtiği tespit edilmiştir. Ankaravî, isim vermeden yaptığı Türkçe alıntılarda kendi döneminde yetişmiş şairlerin eserlerinden faydalanmış ama nedense okuru esere ya da müellife göndermeden şerhte izah ettiği konularda gerekli gördüğü yerlerde doğrudan alıntıyı vermekle yetinmiştir. Bunların yanı sıra şârih, bazı durumlarda ise muhatabı konu ile ilgili daha geniş bilgi veren



kaynaklara yönlendirmiştir. Onun bu tavrı, şerhini oluştururken ne denli geniş bir çerçevesinin olduğunun göstergesidir.

Ankaravî'nin şerhini yaparken gerekli gördüğü yerlerde pek çok esere göndermelerde bulunup bunlardan alıntılar yapmış olması, onun ilim dünyasının ne denli zengin ve renkli olduğunu gözler önüne sermektedir. Ayrıca yararlandığı eserlerin hem Farsça hem Arapça hem de Türkçe kaynaklar olması onun kaynaklara hakimiyetini ve şerhinde verdiği manaları anlamak için çok yönlü çalışmanın gerekliliğini gözler önüne sermiştir.

İsmâil Rüsühî, Mesnevî'nin altıncı cildinin şerhini yaparken eserinde folklorik unsurlara da değinmiştir. Onun şerhinde kullanmış olduğu atasözleri bunun en güzel örneğidir. Ankaravî, eserinde 22 darb-ı mesele yer vermiş olup bunlardan 18'i Türkçe, 4 tanesi de Arapça ve Farsça'dır. Ayrıca o, şerhinde nazar için tütsüleme gibi halk kültürümüzde yer alan unsurlara da yer vermiştir. Bunların yanında astroloji ile de gerekli gördüğü yerlerde uzun izahlarda bulunmuştur.

Arapça ve Farsça'yı çok iyi bilen Ankaravî, Mesnevî'yi seleflerinin gramatik izahlarla şerh etmelerinden olsa gerek ki beyitlerin şerhinde daha çok mana yönüne eğilmiş ve bu konuda noksan olan yorumları giderme yoluna gitmiştir. Bu yüzdendir ki şârihin bu eseri tasavvufi ıstılahlarla doludur. Onun gayesi beyitlerin bâtinî manalarından yola çıkarak düşüncelerini ayet, hadis, menkıbe ve diğer kaynaklarla destekleyip sadra şifâ olmaktadır.

### **Kaynakça**

Abdel-maksoud, Belal. *İbnu'l-Fârız ve İsmâil Ankaravî'nin Kaside-i Hamriyye Şerhi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.

Abdurrezâk Kâşânî. *İstîlâhû's-Sûfiyye*. çev. Abdurrezzak Tek, Bursa: Bursa Akademisi, 2014.

Abdurrahman Câmî. *Nefahâtü'l-Üns-Evliya Menkıbeleri*. trc. ve şrh. Lâmiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara. İstanbul: Marifet Yayınları, 2008.

Ak, Coşkun. *Muhibbi Divânı*. Ankara: KTB Yayınları, 1987.

Atalay, Mehmet. "Ebu'l-Feth el-Bustî'nin Kaside-i Nûniyyesi'sinin, Diyarbakırlı Saîd Paşa Tarafından Yapılan Türkçe Manzum Tercümesi". *A.Ü Türki-*



- yat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, (Prof. Dr. Şinasi Tekin Özel Sayısı), 27, (2005): 145-154.*
- Birol, İnci Ayan. "Tezhip". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/61-62. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Celâleddin Abdurrahmân es-Süyûti. *İtmâmü'd-Dirâye li Kirai'n-Nikâye*. haz. Şeyh İbrahim el-Acuş, Beyrut: Daru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 1985.
- Çıblak, Nilgün. "Halk Kültüründe Nazar, Nazarlık İnancı ve Bunlara Bağlı Uygulamalar". *Türklük Bilimi Araştırmaları (TÜBAR)*, 15, (2004): 103-125.
- Çöğenli, M. Sadi. "Mutarrızı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/375-377. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Dâvud el-Kayserî. *Mukaddemât Fusûsu'l-Hikem'e Giriş*. çev. Turan Koç - Mehmet Çetinkaya. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Demirî, Kemaleddin. *Hayâtül Hayevân Havas ve Esrarı*. İstanbul: Pamuk Yayıncılık, 2018.
- Demirli, Ekrem. "Sadreddin Konevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/420-425. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Ebul Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekeriya. *Mücemü Mekâyisi'l-Luga*. Beyrut: Arapça Basım, 2001.
- el-Hatibu't-Tebrîzî. *Mişkâtü'l-Masâbih*. çev. Hüseyin Yıldız vd. 5 Cilt. İstanbul: Ocak Yayınları, 2014.
- Elmalı, Hüseyin. "Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/487-488. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Ergin, Muharrem. *Kadı Burhanettin Divanı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1980.
- Feridüddin Attar. *Mantıku't-Tayr-Kuşların Diliyle*. çev. Mustafa Çiçekler. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2020.
- Güngör, Özlem. *İsmâil Rûsûhî-yi Ankaravî Şerb-i Mesnevî (Mecmû'atu'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Ma'ârif) (VI. Cilt) İnceleme-Metin-Sözlük*. Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Hace Abdullah el-Ensari-el Herevî. *Menâzilü's-Sâirin Tasavvufu'ta Yüz Basamak*. Çev. Abdurrezzak Tek, Bursa: Emin Yayınları, 2017.
- Hafız-ı Şirazi. *Haftız Divanı*. haz. Mehmet Kanar, 2. Cilt. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.



- Hazret-i Ali Divanı*. trc ve şrh. Müstakimzade Süleyman Saadettin Efendi. İstanbul: Derin Yayınları, 2013.
- İbn Abbâd en-Nefezî er-Rundî. *Şerbu'l-Hikem'il-Atâiyye*. Merkezu'l-Ehram li't-Tercemeti ve'n-Neşr, 1. Baskı, 1988.
- İbn Arabî. *Fütühât-ı Mekkiyye*. Çev. Ekrem Demirli, 2. Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- İbn Atâullah el-İskenderî. *El-Mubkem Fi Şerhi'l-Hikem*. İstanbul: Kurtuba Kitap, 2016.
- İsen, Mustafa. *Usûli Divânı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1990.
- İsmail Rüsûhî Ankaravî. *Makâsıd-ı Aliyye fi Şerhi't-Tâiyye*. İstanbul: Vefa Yayınları, 2008a.
- İsmail Rüsûhî Ankaravî. *Minbâcü'l-Fukarâ*. İstanbul: Vefa Yayınları, 2008b.
- İsmail Rüsûhî-yi Ankaravî. *Mecmû'atu'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Ma'ârif*. C. VI. Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa 307.
- Kandemir, Yaşar. "Ali -İlmî Şahsiyeti-". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/375-378. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Kâşânî, Abdürrezzak. *Istilâhâtu's-Sûfiyye*. trc ve şrh. Abdurrezzak Tek. Bursa: Bursa Akademi, 2014.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-Zunûn*. 4. Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları. 2011.
- Kaya, Mahmut. *Kaside-i Bürde'yi Türkçe Söylemiş*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2014.
- Kelâbâzî. *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.
- Keskinsoy, Haşim. *Mekki ve Nahîfi'nin Kaside-i Bürde Tahmisleri (Tenkitli Metin-İnceleme)*. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2011.
- Kılıç, Atabey. "Türkçe Manzum Sözlüklerden Tuhfe-i Şâhidi". *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 2(4), (2007): 516-548.
- Konuk, Ahmet Avni. *Mesnevi-i Şerif Şerhi*. 8. Cilt. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2007.
- Konuk, Ahmet Avni. *Mesnevi-i Şerif Şerhi*. 11. Cilt. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008a.
- Konuk, Ahmet Avni. *Mesnevi-i Şerif Şerhi*. 12. Cilt. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008b.



- Konuk, Ahmet Avni. *Mesnevi-i Şerif Şerhi*. 13. Cilt. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008c.
- Konuk, Ahmet Avni. *Füsûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. 1. Cilt. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 5. Baskı, 2011.
- Küçük, Osman Nuri. *Ne Varsa Sen'de Var (Hz. Mevlânâ'nın Sohbetleri)*. İstanbul: Sufi Kitap, 2015.
- Muhyiddin-i Arabî. *Füsûsül-Hikem*. çev. Nuri Genosman. İstanbul: MEB Yayınları, 1992.
- Nutku, Özdemir. "Meddah". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/293-294. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Seâlibî. *Yetimetü'd-Debr*. haz. Müfid Muammer Kumeiha, 3. Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye. 1983.
- Shareef, Mohammed. Ali, & Dayan, Serdar. "Müstakimzâde Süleyman Saadeddin Efendi'nin Şerh Yöntemi". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 103, (2020): 298-308.
- Şemseddin Sivâsî. *Şemseddin Sivâsî Divanı*. Sivas: Sivas Belediyesi Yayınları, 2015.
- Şirinov, Agi. "Tüsü, Nasîrüddin". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/437-442. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Tâhirü'l-Mevlevî. *Edebiyat Lügatı*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1973.
- Tosun, Necdet. "Reşehât". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/8-9. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Yetik, Erhan. *İsmail-i Ankaravî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.
- Yıldız, Musa. *Niyâzî Mısrî Kasîde-i Bürde Tesbî'i*. İstanbul: H Yayınları, 2010.
- Yörükân, Yusuf Ziya. *Şihabeddin Sübrevî ve Nur Heykelleri*. Çev. A. Kamil Cihan. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- <https://fa.wikipedia.org/wiki/الانشاء%8Cرياض> (Erişim Tarihi: 15 Ocak 2021).







Zahid El-Kevserî'nin "Kadının Örtünmesi" İsimli Makalesinin Hanefî Fıkındaki Yeri

The Place of Zahid Al-Kawthari's Article Entitled "The Hijab Of Woman" in Hanafi Fiqh

Hatice AKYÜZOĞLU

Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı,  
Sakarya/Türkiye

Phd Student, Sakarya University Institute of Social Sciences, Department of Islamic Law of Science,  
Sakarya/Turkey

haticeakyuzoglu@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-4007-3226

DOI: 10.47425/marifetname.844954

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü | Article Type:** Araştırma Makalesi | Research Article

**Geliş Tarihi | Received:** 22 Aralık /December 2021

**Kabul Tarihi | Accepted:** 06 Haziran /June 2021

**Yayın Tarihi | Published:** 30 Haziran /June 2021

**Atf | Cite as**

Akyüzöğlü, Hatice. "Zahid el-Kevserî'nin "Kadının Örtünmesi" İsimli Makalesinin Hanefî Fıkındaki Yeri [The Place of Zahid Al-Kawthari's Article Entitled "The Hijab of Woman" in Hanafi Fiqh]".

Marifetname. 8/1 (Haziran/2021), s. 313-338.

**İntihal | Plagiarism**

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

**Copyright ©**

Published by Siirt University Faculty of Divinity. Siirt/Turkey.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/marifetname>

mail: [sifdergisi@gmail.com](mailto:sifdergisi@gmail.com)



## Zahid el-Kevseri'nin “Kadının Örtünmesi” İsimli Makalesinin Hanefî Fıkıhdaki Yeri

**Öz:** Kur'an-ı Kerim'de Nûr 24/31 ve Ahzâb 33/59 ile kadınların dışarı çıkma ya da yabancı bir erkekle karşılaşma durumunda örtünmeleri emredilmiştir. Bu örtünün nasıl olması gerektiği ve yabancı erkeklerin kimler olduğu ahkâm tefsirlerinde ve fıkıh kitaplarında detaylıca ele alınmıştır. Konu, Hanefî mezhebinin fıkıh eserlerinde iki başlık altında incelenmiştir. Başlıklardan ilki namazın şartları bahsidir. İkinci başlık ise genel olarak “*Kitâbü'l-İstihsan*”, bazı eserlerde ise “*Kitâbü'l-Kerâhiyye*” ve “*Kitâbü'l-Hazr ve'l-İbâba*” olarak adlandırılan bölümdür. Namazın şartları bahsinde setrül'avret kısmında kadının namazda avret mahallinin neresi olduğu izah edilmiştir. İkinci başlık altında ise hür bir kadının namahremi yanında örtmesinin şart olmadığı uzuvlardan bahsedilmiştir. Fıkıh kitaplarında uzunca bir süre bu konu oldukça sade bir üslupla ele alınmışken, mezhebin son dönem âlimleri meseleyi detaylandırmış ve tesettür hususunda daha daraltıcı bir yorumu tercih etmişlerdir. Osmanlı Devleti'nin son şeyhülislam vekillerinden olan ve Hanefî mezhebine bağlılığıyla bilinen Zâhid el-Kevserî de, tercüme ettiğimiz makalesinde meseleyi ele alırken son dönem âlimlerinin savunduğu görüşleri takip etmiş ve meseleyi oldukça daraltıcı bir yorumla ele almıştır. Kevserî'nin klasik dönem fakihlerinin görüşlerinden istifade ederken de kendi iddiasını destekleyen rivayetleri kullandığı görülür. Kevserî'nin tesettür konusundaki düşüncesini anlamak adına bu makalede tesettür anlayışının Hanefî mezhebi içerisindeki değişimini dönemler üzerinden inceleyeceğiz. Ardından Zahid el-Kevserî'nin bu konuda yazmış olduğu “*Kadının Örtünmesi*” isimli makalesinin çevirisini sunup, son olarak bu makale üzerinden mezhebin ve Kevserî'nin tesettür anlayışına yönelik bir değerlendirmede bulunacağız.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Hanefî Fıkıhı, Kevserî, Hicab, Tesettür, Kadın

## The Place of Zahid Al-Kawthari's Article Entitled “The Hijab of Woman” in Hanafi Fiqh

**Abstract:** In an-Nur 24/31, women are ordered to pull their veil over their bosoms and to not display their ornaments except what appear thereof in the presence of strange men. And in al-Ahzab 33/59, women ordered to wear “jilbab” when going out. These orders raise the questions “How should a woman's hijab be?” and “Who are the strange men?”. These questions are answered in details in the tafasir al-ahkam (exegeses of verses of ahkam (judgement) in Quran) and fiqh books. The subject “women's hijab” has been



studied under two section in the books of Hanafi fiqh. First of them is the conditions of salat (Shurut as-Salat). The second section is which is generally named "Kitabu'l-Istihsan (approbation)" and in some books "Kitabu'l-Kiraheat" and "Kitabu'l-Hazr we'l-Ibaha". In the section of conditions of salat, it is explained where the awrah (the limbs should be covered) is in the salat on the subject of satru'l-awrah. In the second section, which limbs can be uncovered for non slave women in case of going out or meeting a strange men are explained. In these section question where are the limbs could be display is answered but "jilbab" is not mentioned. We learn what is "jilbab" from the tafasir al-ahkam. While this issue has been handled in a very simple wording in Hanafi fiqh books for a long time, recent scholars of the Hanafi School have elaborated the issue and preferred a more constrictive interpretation regarding the hijab. For example, the face and hands din not accepted ad awrah in the early Hanafi books and there was no problem in displaying the hands and face in prayer or in the presence of a strange man. Although there is a polemic about the condition of the feet being awrah or not, the general acceptance is in the direction of the feet are not awrah. For this reason, there is no problem in displaying them in prayer and other times. But when we look at the recent Hanafi fiqh books, a distinction is made between the inside and outside of the hands and it is said that the inside of the hands is not awrah but the outside is awrah. It is seen that such a distinction was made in the feet; it is said that the top of the feet is awrah but under is not awrah. Muhammad Zahid al-Kawthari who is one of the deputy of the last Shaykh al-Islam of the Ottoman and also known with his loyalty to the Hanafi School, while dealing with the issue in the article we translated, he followed the views defended by recent scholars and dealt with the issue with a rather narrowing interpretation. It could be seen that Kawthari used some narrations that support his claims while benefiting from the books of the classical period fuqaha (scholars of fiqh) but he did not share their judgment. Kevseri dealt with the issue mostly through the jilbab, defended women to dress completely covered and restriction of women's life out of the home. In this article, we will examine the change in the understanding of hijab over the periods of the Hanafi School in order to understand the thought of Kawthari on hijab of women. Then we will give the translation of Kawthari's article on this subject, entitled "Women's Hijab". Finally, through this article (Women's Hijab), we will make an assessment of the Hanafi School and Kawthari's understanding on hijab.

**Key Words:** Islamic law, Hanafi Fiqh, Kawthari, Woman, Hijab, Jilbab



## Giriş

Tesettür ستر fiil kökünden gelen ve “bir şeyi saklamak, gizlemek, bürünmek” anlamlarında kullanılan bir kelimedir.<sup>1</sup> Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin (v. 1952), incelememizde yer vereceğimiz makalesinin başlığında kullandığı “hicab” kelimesi ise حجب kökünden gelmektedir ve örtü, perde, peçe gibi anlamları vardır.<sup>2</sup> Kavram kargaşası yaşanmaması için bu makalede “tesettür” kelimesi hem örtünmeyi hem de hicabı ifade edecek şekilde kullanılacaktır. Bununla birlikte Zâhid el-Kevserî'nin makalesinin başlığını “Kadının Örtünmesi”<sup>3</sup> şeklinde tercüme etmeyi daha doğru bulduk.

Tesettür konusunun Hanefî fıkıh kitaplarında iki farklı konu başlığı altında ele alındığını görürüz. İlk olarak “*namazın şartları*” bahsinde “*setr-i avret*” konusunda kadının ve erkeğin avret mahallerinin neresi olduğu izah edilirken, kadının namazda nasıl örtünmesi gerektiği, hangi uzuvlarının açık olabileceği belirlenir. İkinci olarak da “*Kitâbü'l-İstihân/Kerâhiyye/Hazr ve'l-İbâha*” başlıkları altında ele alınır. Bu kitap başlığı altında “bir kişide bakılmasına müsaade edilen uzuvlar nerelerdir” sorusuna cevap verilir. Bu cevaplar arasında bizi ilgilendiren husus, bir erkek ile o erkeğin nikâhı altında olmayan, ona mahrem olmayan ve hür bir kadının durumudur.

Bu konuyu ele alırken her iki başlık altında bir kadının tesettürüne nasıl yaklaşmış, onu incelemeye çalışacağız. Tesettür konusu ele alınırken “mezhebin kurulmasından 19. yüzyıla kadar nasıl bir değişim olmuş” ya da “bir değişim olmuş mu, olmamış mı” sorusu da bizi ilgilendirmektedir. Kitaplara bakıldığında kadınların, erkeğe nispetle kategorilere ayrıldığı görülür; eşler ve cariyeler, mahrem olan kadınlar, mahrem olmayan hür kadınlar ve

1 Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Zebidi, *Tâcül-Arûs min Cevâbiri'l-Kâmûs* (Dâru'l-Hidâye, ts.), XI/501.

2 Zebidi, *Tâcül-Arûs min Cevâbiri'l-Kâmûs*, II/239.

3 Kevserî'nin makalesinin başlığı “حجاب المرأة”dır. Bunu “Kadının Örtüsü” olarak tercüme ettik.



namahrem köleler şeklinde.<sup>4</sup> Bu kategorize içerisinden her bir unsura değinmemiz makalenin hacmini zorlayacağından "mahrem olmayan hür bir kadının erkeğin yanında tesettürü" üzerinde duracağız. Konuyu kronolojik olarak üç başlık altında inceleyeceğiz; mütekaddimûn fukaha dönemi, müteahhirûn fukaha dönemi ve müteahhirûn sonrası dönem.<sup>5</sup> Konu ele alınırken günümüz tesettür anlayışına değinmek makalenin hacmini artıracığından tercih edilmemiştir. Bu sebeple Hanefîlerin görüşlerini naklettikten sonra Zâhid el-Kevserî'nin yazmış olduğu makaleyi burada paylaşıp değerlendirme kısmına geçeceğiz.

### 1. Mütekaddimûn Fukaha Dönemi

İbn Âbidîne (v. 1252/1836) göre mütekaddimûn dönemi hicri dördüncü yüzyılın sonuna kadar olan süreyi kapsar; ilk üçyüz yılı mütekaddimûn dönemi olarak adlandırır.<sup>6</sup> Ancak bu süreyi Abdulazîz b. Ahmed el-Halvânî'nin (v. 452/1060) vefatına kadar uzatanlar da vardır.<sup>7</sup> Bu durumda mütekaddimûn devrinin bitişi hicri beşinci yüzyılın ortasını bulmaktadır. Bu dönemin en önemli müelliflerinden ve Hanefî mezhebinin kurucu imamlarından olan İmam Muhammed (v.189/805), "*Kitâbu'l-İstihân*" başlığı altında, bakmanın caiz olduğu yerleri ele alır. Erkeğin, eşi dışında mahremi olan kadınların saçlarına, göğsüne, kollarına, bacaklarına ve ayaklarına bakmasının caiz olduğunu, karnına, sırtına ve diz kapağı ile göbeğinin arasına bakmasının ise uygun olmadığını söyler. Bakması caiz görülen yerlere dokunulmasında da bir beis yoktur.<sup>8</sup> Ancak, namahrem ve hür bir

<sup>4</sup> Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebi Ahmed Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), III/331; Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî el-Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'* (Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), V/119; Burhanüddin (Burhanü's-şeria) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz el-Buhari, *el-Mubitü'l-Burbânî fi'l-Fıkhi'n-Nu'mânî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), V/331.

<sup>5</sup> Bu dönemsel ayrımlar için bkz. Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1997), XVI./9.

<sup>6</sup> Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dımaşk İbn Abidin, *Mecmûatür-Resâil* (Dersaadet: Muhammed Hâşim el-Kütübî, 1325), I/161.

<sup>7</sup> Eyüp Said Kaya, "Mütekaddimîn ve Müteahhirûn", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul, 2006), XXXII./188.

<sup>8</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl* (Karaçi: İdâretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmî'l-İslâmiyye, ts.), III./48-49.



kadının sadece yüzüne ve ellerine bakması helaldir çünkü Nûr Suresi 31. ayette<sup>9</sup> yer alan “görünen kısımlar müstesna” ifadesinde kastedilen uzuvlar buralardır. İmam Muhammed’e göre Ebû Hanife’nin (v.150/767) görüşü de budur. Ancak burada şehvet kaydı vardır, şehvet varsa yabancı erkeğin kadına bakması helal değildir. Bunun da istisnası zarurettir; eğer bir hâkimin ya da bir doktorun meslekleri gereği kadına bakması gerekiyorsa, ya da bir erkek için evlilik amacıyla bir kadınla görüşüyorsa şehvet duysa bile bakmasında mahzur yoktur.<sup>10</sup> Bakmaktaki bu şehvet kaydı ve bunun zaruret halinde göz ardı edilmesi mezhebin değişmeyen kuralıdır. Namazda bir kadının örtmesi gereken yerler ise eller, yüz ve ayaklar dışında bütün bedendir. Kudûri (v. 428/1037), ayakları da örtülmesi gereken yerler arasına dâhil eder.<sup>11</sup>

Dönemin genel kabulü ellerin ve yüzün namazda da sair zamanda da açılmasında ve bakılmasında mahzuru olmayan uzuvlar olduğu şeklindedir, ayakların mahremiyeti ise tartışmalıdır. Dönemin son fakihlerinden Cessâs’a (v. 370/981) baktığımızda Tahavî’nin (v. 321/933) “*Muhtasar*”ına yaptığı şerhte kendisinden önceki fukaha ile aynı görüşte olduğunu ve “görünen yerler müstesna” ifadesi ile ellerin ve yüzün kastedildiğini belirttiği görülür.<sup>12</sup> Cessâs meseleye “*Abkâmu’l-Kur’an*” adlı eserinde Nûr 24/31’in tefsirini yaparken de değinir. Burada söz konusu ayette geçen “görünen yerler müstesna” ifadesindeki görünen yerlerin ne olduğu konusunda gelen

<sup>9</sup> “Mümin kadınlara da söyle: Gözlerini (harama bakmaktan) korusunlar; namus ve iffetlerini esirgesinler. Görünen kısımları müstesna olmak üzere, ziynetlerini teşbir etmesinler. Başörtülerini, yakalarının üzerine (kadar) örtünler. Kocaları, babaları, kocalarının babaları, kendi oğulları, kocalarının oğulları, erkek kardeşleri, erkek kardeşlerinin oğulları, kız kardeşlerinin oğulları, kendi kadınları (mümin kadınlar), ellerinin altında bulunanlar (köleleri), erkeklerden, ailenin kadınına şebvet duymayan hizmetçi vb. tâbi kimseler, yabut henüz kadınların gizli kadınlık bususiyetlerinin farkında olmayan çocuklardan başkasına ziynetlerini göstermesinler. Gizlemekte oldukları ziynetleri anlaşılın diye ayaklarını yere vurmasınlar (Dikkatleri üzerine çekecek tarzda yürümesinler). Ey müminler! Hep birden Allah’a tevbe ediniz ki kurtuluşa eresiniz.” Nûr 24/31.

<sup>10</sup> eş-Şeybânî, *el-Asl*, III./56-58.

<sup>11</sup> Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme Ezdî Hacrî Mısrî et-Tahavî, *Muhtasarü’t-Tabâvî* (Haydarabad: Lecnetü İhyâi’l-Maârifî’n-Nu’mâniyye, ts.), 28; Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed Kudûri, *Muhtasarü’l-Kudûri fi’l-Fıkhî’l-Hanefî* (Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1997), 26.

<sup>12</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ali Râzî Cessâs, *Şerhu Muhtasarî’t-Tabâvî fi’l-Fıkhî’l-Hanefî* (Beyrut: Dârü’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 2010), VIII./536-537.



farklı rivayetleri nakleder. Buna göre; Ebu'l-Ahves'den ve İbrahim'den gelen rivayete göre burada kastedilen anlam elbisedir, çünkü bilezik, taç, yüzük gibi ziynetler eşin görebileceği ziynetler olmasına rağmen elbise başkaları tarafından da görülebilecek bir ziynettir.<sup>13</sup> Bir diğer rivayette ise burada kastedilen ziynetlerin sürme, kına ve yüzük gibi yüzde ve elde olan ziynetler olduğu bilgisi vardır. Hz. Aişe'den nakledilen bir rivayete göre burada kastedilen ziynet bilezik ve taşsız yüzüktür. Ebû Ubeyde'den gelen bir rivayete göre de bu taşsız yüzüktür. Bunların dışında nakledilen başka rivayetlere göre buradaki ziynet yüz ve elbisenin görünen kısmıdır.<sup>14</sup>

Cessâs bu nakilleri yaptıktan sonra kendi görüşünü de izah eder: “Görünen kısımları müstesna olmak üzere, ziynetlerini teşhir etmesinler” kısmında “görünen yerler”den kastedilen, sürme, kına ve yüzük gibi ziynetlerdir. Çünkü ayetin devamında kadının kimlerin karşısına tesettürsüz çıkabileceği bilgisi verilmiştir. Hanefîlere göre kadının yabancı olarak kabul edilen erkeklerin yanında açmasında mahzur olmayan yerler, elleri ve yüzüdür. Bu bölgeler kadında avret mahallinden değildir.”<sup>15</sup>

Cessâs, kadının tesettürü hususunda delil niteliğinde olan Ahzâb Suresi 33.<sup>16</sup> ve 59.<sup>17</sup> ayeti ele alırken, ayetlerde tesettür açısından önemli iki kavram olan “teberrüc” ve “cilibâb”ı da izah eder. Teberrüc “evden dışarı çıkmak” demektir ancak ayette bahsedilen teberrüc cahiliye âdetinde yer alan şekliyle; dışarı çıkarken süslenmek ve süsünü de erkeklere göstermek ve hatta bunun için bir gayret sarfetmek, hal ve hareketlerinde de cilveli olmak durumudur. Bu hal mü'min hanımlara yasaklanmıştır. Cessâs'ın bu ifadelerinden anlaşılabilir; bu şekilde dışarı çıkmak uygun değilken, burada yerilen hususlara dikkat edilerek dışarı çıkmada bir mahzurun olmamasıdır. Zira ayette mutlak bir şekilde dışarı çıkılmaması istenmemiştir. Bu ayet ve

<sup>13</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ali Râzî Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabi, 1405), V/172.

<sup>14</sup> Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, V/172.

<sup>15</sup> Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, V/172.

<sup>16</sup> “Evelerinizde oturun, eski cahiliye âdetinde olduğu gibi açılıp saçılmayın. Namazı kılın, zekâtı verin, Allah'a ve Resûlüne itaat edin. Ey Ehl-i Beyt! Allah sizden, sadece günahı gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor.” Ahzâb 33/33.

<sup>17</sup> “Ey Peygamber! Hanımlarına, kızlarına ve müminlerin kadınlarına (bir ihtiyaç için dışarı çıktıkları zaman) dış örtülerini (cilibâblarını) üstlerine almalarını söyle. Onların tanınması ve incitilmemesi için en elverişli olan budur. Allah bağışlayandır, esirgeyendir.” Ahzâb 33/ 59.



sonraki ayet dışarı çıkarken tesettüre riayet edilmesi gerektiğini oldukça açık ifade etmektedir. Ancak nasıl bir tesettürün olması gerektiği hususu “cilibâb” kavramı dolayısıyla tartışılmıştır. Cessâs’da, bu kelimenin “rida” anlamına geldiği bilgisi vardır. Mahiyetine yönelik Mücahidden gelen bir rivayete göre cilibâb hür ile köleyi ayırt eden bir kıyafettir. Cilibâbı sadece hür olan kimseler giyebilir.<sup>18</sup> Bir diğer rivayet Ubeyde’den gelen rivayettir. Bu rivayete göre Ubeyde cilibâbın nasıl giyildiğini göstermiş, yüzünü kapatmış ve sadece gözlerinden birini açıkta bırakmıştır. Bu rivayetlerden dolayı Cessâs bu ayeti, genç kadınların yabancı erkeklerin karşısına çıkarken yüzlerini örtmesine gereklilik olarak sunar.<sup>19</sup> Cessâs’ın bu ifadeleri Hanefîler’in genel kabulü olan ve kendisinin de görüşü olan ellerin ve yüzün görülmesinde mahzur olmayan uzuvlar olduğu bilgisiyle çelişki arzeder. Daha önce bahsi geçmediği halde, buradaki bilgiye göre yüzün açıkta kalabilmesi yaşlı olmak şartına bağlanır. Hâlbuki Hanefî mezhebinin genel olarak kabul ettiği, ellerin, yüzün ve ayakların açık olmasının mübah kabul edildiği görüşte belli bir yaş kaydı yoktur.

## 2. Müteahhirûn Fukaha Dönemi

Müteahhirûn fukaha dönemi hicri beşinci yüzyılın ortalarından itibaren başlar. Leknevî (v. 1886) bu dönemin Şemsüleimme el-Halvânî (v.452/1060) ile başlayıp Hâfizuddîn el-Buhârî (v. 693/1294) ile biten bir dönem olduğunu söyler.<sup>20</sup> Bu durumda dönem, “*el-Mutûnu’l-Erbe’a*” olarak adlandırılan ve Hanefî mezhebinin temel metinleri kabul edilen eserlerin müelliflerinden sadece birini kapsar; el-Mevsîlî/ *el-İhtiyâr*. Biz incelemimizde “*el-Mutûnu’l-Erbe’a*” müelliflerinden sonuncusu olan Tacüşşeria’yı (VII/XIV. yy başları) da müteahhirûn dönemi içerisinde değerlendirdik, Tacüşşeria’dan sonrasını “müteahhirûn sonrası dönem” olarak ele aldık,

<sup>18</sup> Cessâs, *Abkâmül-Kur’an*, V/244.

<sup>19</sup> Cessâs, *Abkâmül-Kur’an*, V/245.

<sup>20</sup> Ebü Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâbirü’l-Mudiyye fi Tabakati’l-Hanefiyye* (Cize: Hicr li’t-Tıbaa ve’n-Neşr, ts.), IV./376; Ebü’l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-Leknevi, *el-Fevâidül-Behiyye fi Terâcimi’l-Hanefiyye* (Kahire: Matbaatü’s-Saâde, 1324h.), 241.





çünkü "*el-Mutûnu'l-Erbe'a*"dan sonraki dönem daha ziyade şerhlerin ve haşiyelerin yer aldığı bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>21</sup>

Bu dönemde Hanefî mezhebinin klasik metinleri diyebileceğimiz *el-Mebsût*, *Tuhfetü'l-Fukaha*, *Bedâiu's-Sanâi*, *el-Hidâye*, *el-İhtiyâr*, *Mecmau'l-Bahreyn*, *Kenzü'd-Dekâik* ve *el-Vikâye* gibi eserler telif edilmiştir. Tesettür meselesinin bu dönemde nasıl ele alındığına bakacak olursak; dönemin başındaki fakihlerden Sugdî'ye (v. 461/1068) göre kadının namazda avret mahalli yüzü ve elleri dışındaki her yeridir. Ayakları ise fukahanın çoğunluğuna göre avrettendir.<sup>22</sup> Hanefî mezhebinin önemli âlimlerinden Şemsüleimme es-Serahsî'ye (v. 483/1090) göre namazda kadının tesettürü, sair zamanda dışarı çıkarken olması gereken tesettürdür.<sup>23</sup> Buna göre ellerinin, yüzünün ve ayaklarının açık olmasında mahzur yoktur.<sup>24</sup> Alâeddin es-Semerkandî (v. 539/1144) ise *Tuhfetü'l-Fukahâ*'da ayaklar hususunda, "sadece namazda açık olabilir ancak namaz dışında kapalı olmalıdır ve bakılması mubah değildir" bilgisini nakleder. İmam Muhammed'in eseri olan *ez-Ziyâdât*'ta da bu bilgiye işaret olduğunu söyler. Bunun yanı sıra Ebû Hanîfe'den İmam Muhammed'in naklettiği bir rivayete göre ayaklar, eller ve yüz gibi avret olmayan uzuvlardan sayılır.<sup>25</sup> Kâsânî (v. 587/1191) bülüğa ermiş bir kadının namazının başörtüsü olmaksızın kabul olmayacağı hadisini nakletmiş, ancak tesettürün tam olarak nasıl olması gerektiğini, avret mahallinin nereler olduğunu ayrıntılı anlatmamıştır. Bu hususun istihsan başlığı altında ele alınacağını söyleyerek, Serahsî gibi, kadın için namazdaki tesettürün sair zamanda dışarı çıkarken uyması gereken tesettürle aynı olduğuna işaret etmiştir.<sup>26</sup> *el-Hidâye*'de de namazda ayaklar hakkında "sahih olan görüşe göre" avretten sayılmadığı bilgisi vardır.<sup>27</sup> Abdülazîz el-Buharî (v. 616/1219) de Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin ayakları avret sayıp saymamakta

<sup>21</sup> Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", XVI./10.

<sup>22</sup> Ebü'l-Hasan Ali b Hüseyin b Muhammed el-Hanefî Sugdî, *en-Nutef fi'l-Fetâvâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), I/60.

<sup>23</sup> Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), I/198.

<sup>24</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, X/153.

<sup>25</sup> Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, III/334.

<sup>26</sup> el-Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi*, I/117.

<sup>27</sup> Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr Merginânî, *el-Hidâye fi Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedi* (Beyrut: Darü'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), I/45.



mütereddit davrandığını nakleder, namazda ayaklar hususundaki ihtilaflara değinir ve ortaya atılan görüşleri değerlendirir. Nihayetinde kendisinin kabul ettiği görüş ise namaz esnasında ayakların avretten sayılmamasıdır.<sup>28</sup> “*el-Mutûnu'l-Erbe'a*”da da eller, ayak ve yüz namazda avret mahallinden sayılmamaktadır.<sup>29</sup> *el-Vikâye*'de her ne kadar ayakların namazda avretten sayılmadığı bilgisi varsa da, Ebû Hanîfe'nin, ayakları da avretten saydığı, İmam Şâfi'nin de bu görüşte olduğu nakledilir. Ayrıca Hz. Peygamber'den, namaz kılan bir kadının elbisesinin ayakların üzerini örtecek kadar uzun olması gerektiğini ifade eden bir hadis de nakledilir.<sup>30</sup>

Namaz dışında tesettürün nasıl olması gerektiği hususunda Serahsi oldukça geniş açıklamalarda bulunur. Kâsânî'nin de aynı şekilde izahatta bulunduğu görülür. Namaz dışında kadının tesettürü hususunda iki nokta vardır; kadının açması mübah olan ve erkeğin de şehvet olmaksızın bakmasında sakınca bulunmayan uzuvları nelerdir ve “cibbâb”<sup>31</sup> emri ile ilgili ayet nasıl anlaşılmalıdır. Serhasî, “görünen yerler müstesna” ifadesi ile hangi uzuvların açılmasının/görülmesinin mübah olduğu sorusunu ele alırken Hz. Âişe'den gelen ve kadının sadece bir gözünün açık kalmasının mümkün olduğunu söyleyen rivayetle birlikte İbn Mes'ud'dan gelen ve bakılması mübah olan yerlerin örtüsü ve ayakkabısı olduğunu söyleyen rivayeti nakletmiştir. Ancak Serahsî son tahlilde mezhebin görüşünün bu rivayetler dikkate alınmadan ortaya konulduğunu söyler. Bunun için Hanefî mezhebinin başka delilleri vardır; Hz. Ali'den ve İbn Abbas'tan gelen rivayetler. Bu rivayetlerde de yüze ve ellere bakmak mübah kabul edilmiştir. Bu rivayetlerden birinde, bir kadın Hz. Peygamber ile evlenmek istemiştir, Hz. Peygamber de kadının yüzüne bakmıştır ve beğenmemiştir. Bir diğer rivayet ise Hz. Ömer'in mehirlere kısıtlama getirmek istediğinde itiraz eden kadının

<sup>28</sup> el-Buhari, *el-Mubtû'l-Burhâni fi'l-Fıkbi'n-Nu'mâni*, I/279.

<sup>29</sup> Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd Mevsilî, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr* (Kahire: Matbaatü'l-Halebi, 1937), I/46; Muzafferüddin Ahmed b. Ali Bağdadi İbnü's-Sâati, *Mecmaü'l-Babreyn ve Mülteka'n-Neyyireyn fi'l-Fıkbi'l-Hanefî*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 114; Ebü'l-Berekât Hafizüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî, *Kenzü'd-Dekâik* (Beyrut/Medine: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye-Dâru's-Sirac, 2011), 158; Ubeydullah b. Mes'ud b. Mahmûd el-Buhari el-Mahbubi Sadrüşşeria, *Mubtasaru'l-Vikâye me'a Şerhibi İhtisârü'r-Rivâye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), I./113.

<sup>30</sup> Sadrüşşeria, *Mubtasaru'l-Vikâye me'a Şerhibi İhtisârü'r-Rivâye*, I./113.

<sup>31</sup> Ahzâb 33/59.



al yanaklı olarak tasvir edilmesidir. Serahsi kadının yüzünün kapalı olması durumunda yanaklarının nasıl olduğunun kimse tarafından bilinemeyeceğini, dolayısıyla yüzünün açık olduğunu söyler. Ayrıca başka bir rivayette Hz. Peygamber bir kadının elini görmüş ve kına ile süslenmediği için onu bir erkek eline benzetererek bu durumu beğenmediğini izhar etmiştir.<sup>32</sup>

Buraya kadar ellerin ve yüzün neden açılması ve bakılması mübah olan uzuvlardan sayıldığını rivayetlerle izah eden Serahsî, izahatına akli gerekçeler de ekler ve eller ve yüz ile birlikte ayakların da neden açılması mübah sayılan uzuvlar arasında sayıldığını anlatır. Kadın için zarurî olan günlük meşgaleler vardır, kadının alışveriş yapması gereklidir, bu esnada yüzünün ve elinin gözükmemesi de kaçınılmazdır. Ayrıca kadının hamur yoğurma, ekme yapma, çamaşır yıkama gibi işleri vardır ve bu işler esnasında kolunu sıvaması gerekir. Fakirlik ihtimaliyle her kadının ayakkabı bulması da mümkün değildir, terlikle veya yalın ayak yürürken de ayağı görünür. Neticede bu gibi zaruri hallerde kadının elini, yüzünü ve ayaklarını avret olarak görmek işleri daha zor hale getirir. Burada Serahsî sorumluluğu erkeğe yükler, eğer şehvet duyuyorsa bu durumdaki bir kadından bakışını çevirmek zorundadır.<sup>33</sup>

Daha sonra gelen fakihlerden Kâsânî'nin ve Abdulazîz el-Buhârî'nin de Serhasî ile aynı izahatları yaptıkları ve ellerin, yüzün ve ayakların açılmasında şahsi hallerdeki ve muamelattaki zaruriyyâta odaklandıkları görülür.<sup>34</sup> "Kenzü'd-Dekâik" şârihlerinden Zeylai'ye (v. 743/1342) göre böyle bir zaruretin söz konusu olmadığı durumlarda da bu uzuvlar avret mahallinden sayılmaz.<sup>35</sup> Kâsânî her ne kadar zahiru'r-rivâyede ayakların da avretten sayıldığı bilgisini nakletse de, ayakları avretten saymaz ve eller, ayaklar ve yüzün avret olmadığı hususunda hemen hemen Serahsî ile

<sup>32</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, X/152-153.

<sup>33</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, X/153.

<sup>34</sup> el-Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, V/122; el-Buhârî, *el-Mubîtü'l-Burbânî fi'l-Fıkhi'n-Numâni*, V/334; Ebu Muhammed Siraceddin Ali b. Osman b. Muhammed b. Süleyman Dönemin fakihlerinden el-Üşî ayakların avret olmama durumunu namazla sınırlandırmıştır. Namaz dışında ayakları avretten sayar. (bknz. el-Üşî, *el-Fetâvâ's-Sirâciyye* (Lenasia: Dârü'l-Ulûmü'z-Zekeriyya, 2011), 58.)

<sup>35</sup> Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen *ez-Zeylai, Tebyinü'l-Hakâik Şerhu Kenzü'd-Dekâik ve Hâşiyetü's-Şelebiyyi* (Kahire: Matbaatü'l-Kübrâ el-Emiriyye, 1313), VI./17.



benzer aklı gerekçelendirmelerde bulunur.<sup>36</sup> “*el-Hidaye*” yazarı Mergînânî (v. 593/1197) ise ellere, ayaklara ve yüze kolları da eklemiştir.<sup>37</sup> Ebû Yusuf’a ait olan ve kadının iş yapacağı esnada kollarını açmasını mübah gören görüşü *el-Hidâye* şârihlerinden Aynî (v. 855/1451), zaruret ve örfle temellendirmiştir. Çünkü kadınların örfen yükümlü olduğu hamur yoğurmak, çamaşır yıkamak gibi işleri vardır ve bu esnada kollarını sıvaması zaruri bir haldir.<sup>38</sup> “*el-Mutûnu’l-Erbe’a*”da “*el-Vikâye*” hariç, namaz dışında avret mahallinden sayılmayan uzuvlar eller ve yüzdür; ayaklar avret mahallinden sayılır. Ancak *el-Vikâye* müellifi, Serahsî ve Kâsânî ile aynı gerekçeleri öne sürerek, zaruret sebebiyle ayakların avretten sayılmayacağına söyler.<sup>39</sup>

“Cilbâb” bahsinin geçtiği ayetin nasıl anlaşılması gerektiği hususunda Zemahşerî’nin (v. 538/1144) *el-Keşşâf*’ına baktığımızda Cessâs ile aynı görüşü paylaştığı görülür. Cilbâb dışarı çıkarken giyilen bir kıyafettir, başörtüsü haricinde büyük bir örtüdür ve tek gözü açıkta kalacak şekilde kadının yüzünü örter. Ya da kadının yüzünü de örtecek şekilde örtünmesidir.<sup>40</sup> Cilbâb kelimesi bu şekilde izah edilmişken, mezhebin dikkate aldığı görüş, ellerin, yüzün ve ayakların açılmasında bir beis olmamasıdır. Cilbâb ayetini bu şekilde yorumlayan Hanefilerin, dışarı çıkan kadının ellerinin, yüzünün ve hatta birçoğuna göre ayaklarının açıkta kalmasında bir mahzur görmemesi dikkat çekicidir. Kaldı ki Zemahşerî de Nûr Suresi 31. ayeti açıklarken kadının ellerinin, yüzünün ve ayaklarının avretten olmadığını söyler. Bunun dışında yüzü açmanın sokakta yürüyebilmek, şahitlik ve nikâh gibi sebeplerle zaruret olduğunu da belirtir.<sup>41</sup>

<sup>36</sup> el-Kâsânî, *Bedâi’ü’s-Sanâi’ fi Tertîbi’s-Şerâi’*, V/122.

<sup>37</sup> Mergînânî, *el-Hidâye fi Şerhi Bidâyeti’l-Mübtedi*, IV/368.

<sup>38</sup> Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa Hanefî Aynî, *el-Binâye fi Şerhi’l-Hidâye* (Beirut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2000), XII/130.

<sup>39</sup> Mevsîlî, *el-İhtiyâr li Ta’lîli’l-Muhtâr*, I/46; İbnü’s-Sâati, *Mecmaü’l-Bahreyn ve Mülteka’n-Neyyireyn fi’l-Fıkbi’l-Hanefî*, 821; en-Nesefî, *Kenzü’d-Dekâik*, 609; Sadrüşşeria, *Muhtasarü’l-Vikâye me’a Şerhibi İbtisârü’r-Rivâye*, II/216.

<sup>40</sup> Ebü’l-Kasım Carullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidî’t-Tenzîl* (Beirut: Dârü’l-Kütübî’l-Arabî, 1407), III/559-560.

<sup>41</sup> ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidî’t-Tenzîl*, III/231.



### 3. Müteahhirûn Fukaha Sonrası Dönem

Bu dönem için şerhler ve hâşiyeler dönemidir demek mümkündür. Dönemin eserlerine baktığımızda, muhtasar eserlerde yer alan ifadelerin üzerinde durulduğu ve meselenin ayrıntılarının ele alındığı görülür. Bu sebeple bu dönemde yazılan eserlerde tesettür konusunda daha detaylı anlatımlara rastlamak mümkündür.

Söz gelimi, *Kenzü'd-Dekâik*'in şârihlerinden Zeylaî'nin şerhinde yer vermediği bir bilgi, bu dönemin sonlarına doğru, onyedinci yüzyılın *Kenzü'd-Dekâik* şârihlerinden Şelebî'nin (v. 1021/1612) eserinde karşımıza çıkar. Nesefî'nin eserinde ya da Zeylaî'nin eserinde elin avretten sayılmaması hususunda el, mutlak olarak zikredilirken, Şelebî, elin dış kısmının avret olduğunu savunur. Şelebî, her ne kadar elin bir bütün olarak -avuç içi ve dışı- avret sayılmadığını iddia eden görüşler olduğunu nakletse de, zâhiru'r-rivâyede elin içinin avret olmadığı, dışının ise avret sayıldığı bilgisinin yer aldığını iddia ederek konuyu noktalar. Ebû Yusuf'a atfedilen ve kolun da avretten sayılmadığı bilgisini de nakleden Şelebî, doğru olan görüşün kolun avretten sayılması olduğunu söyler.<sup>42</sup>

Ellerin dış kısmının avret olduğu ve iç kısmının avretten sayılmadığı görüşü Şelebî'den önce de dillendirilmiştir. *el-Hidâye* şârihlerinden Bâbertî (v. 786/1384) ve Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ının şârihlerinden Ebû Bekr el-Haddâd (v. 800/1398) da ellerin dış kısmının avretten sayıldığını iddia eder.<sup>43</sup> *el-Hidâye* şerhlerinden *Fethül-Kadir*'de de, Kâdihan'ın (v. 592/1196) elin bir bütün olarak bilekten parmaklara kadar avretten sayılmadığı görüşü nakledilir ancak buna rağmen zahiru'r-rivâyede de yer alan görüşe göre ellerin dışının avretten sayılması gerektiği iddia edilir. İbnü'l-Hümâm (v. 861/1457) *Fethül-Kadir*'de, Ebû Yusuf'un ön kolu (zira') avretten saymadığı bilgisini verir ve ayrıca bu görüş üzerindeki tartışmaları da nakleder. Tercihi ise şerh ettiği eserin iddiasının aksine, kolun avretten sayılmadığı

<sup>42</sup> Ebû'l-Abbas Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed eş-Şelebî, *Tebyinül-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik ve Hâşiyetü's-Şelebiyyi* (Kahire: Matbaatü'l-Kübrâ el-Emiriyye, 1313), I/96.

<sup>43</sup> Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *el-İnâye Şerhül-Hidâye* (Dârü'l-Fikr, ts.), I/258; Radiyyüddîn Ebû Bekr b. Ali b. Muhammed el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-Neyyire alâ Muhtasari'l-Kudûri* (Matbaatü'l-Hayriyye, 1322), I/47.



bilgisinin sahih olmadığı yönündedir.<sup>44</sup> Bir şerh değil de fetâvâ kitabı olan *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*'de ise kadının elleri, ayakları ve hatta kollarının bile avretten sayılmadığı bilgisi vardır.<sup>45</sup>

Ayaklar'ın avret olup olmadığı hususunda; *el-Hidaye*'de sahih olan görüşe göre ayakların da avret mahallinden olmadığı nakledilse de, *Fethül-Kadir*'de, Nûr/31'de yer alan “gizli olan ziynetleri bilinsin diye ayaklarını yere vurmasınlar” ifadesi sebebiyle ayakların avretten sayılması gerektiği söylenir.<sup>46</sup> Kudûri şârihlerinden İbn Kutluboğa (v. 879/1474) da İbnü'l-Hümâm ile aynı delili kullanarak, ayakların avret mahallinden olduğunu iddia eder. Ancak onun bir ayrıma gittiği görülür ki bu ayrım Kudûri'nin eserinde yapılmamıştır; ayakların üzerini avretten sayar, altını ise avret mahalli olarak görmez. Çünkü ayette kastedilen ziynetler ayakların üzeri ile ilgilidir. Bu konuda bir de *el-Vikâye*'de delil olarak kullanılan hadisi öne sürer; “Ümmü Seleme (r.a) Hz. Peygamber'e sorar: Kadın elbise ve başörtüsü ile namaz kılabilir mi? Şayet uzun ve ayakların üzerini örtüyorsa; evet.”<sup>47</sup> Molla Hüsrev'in (v. 885/1480) *ed-Dürerü'l-Hükkâm*'ına baktığımızda da farklı bir iddia ile karşılaşırız; buna göre ayaklar mahremden değildir ancak yabancı bir adamın bir kadının bakabileceği uzuvları, elleri ve yüzüdür; ayakları bakılması yasak olan uzuvlardandır.<sup>48</sup> Molla Hüsrev'in bu eserine hâşiye yazan Şürünlâlî (v. 1069/1659) de namazda ayakların avret olup olmadığı hususundaki görüşleri naklederek tercihinin ayakların avretten sayılmaması olduğunu söyler. Namaz dışında bir erkeğin namahrem ve hür bir kadının ancak ellerine ve yüzüne bakabileceği bilgisini naklederken de bu konuda Ebû Hanîfe'ye göre ayaklara bakmanın mübah olduğu görüşünü ve Ebû Yusuf'tan da kollara bakmanın mübah olduğu görüşünü

<sup>44</sup> Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü'l-Hümâm, *Fethül-Kadir* (Darü'l-Fikr, ts.), I/259.

<sup>45</sup> Muhammed b. Muhammed b. Şihab el-Kerderi el-Harizmi el-Bezzazi, *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye* (Bulak: Matbaatü'l-Kübrâ el-Emiriyye, 1310), VI./373.

<sup>46</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethül-Kadir*, I/259.

<sup>47</sup> Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi Ebû Davud es-Sicistani, *Sünenü Ebü Dâvûd* (Dârür-Risâleti'l-İlmiyye, 2009), I/477, hadis no: 640; Ebü'l-Adl Zeynüddin Kasım b. Kutluboğa b. Abdullah İbn Kutluboğa, *et-Tashîh ve't-Tercîh alâ Muhtasari'l-Kudûri* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 159.

<sup>48</sup> Hüsrev Mehmed Efendi Molla Hüsrev, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Gururî'l-Abkâm* (Darü'l-İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, ts.), I/59-314.



nakleler. Her iki görüşün de gerekçelerini belirtir; burada bir zaruret hali söz konusudur, şayet bakışta şehvet varsa caiz olmaz. Buraya kadar klasik dönemin görüşlerini savunan Şürünlâlî, ellerin avret olup olmama durumunda ise içinde bulunduğu dönemin görüşünü yansıtarak ellerin dışını avretten sayıp içini avret olarak görmez. Kâdihan'ın elleri tamamen avretten saymayan görüşünü o da kabul etmez.<sup>49</sup> Ellerin dışının avretten sayılıp içinin sayılmaması iddiasını *el-Mültekâ* şârihlerinden Şeyhîzâde Dâmâd (v. 1078/1667), Haskefi (v. 1088/1677) ve İbn Âbidîn de devam ettirir. Bu görüş "keff" kelimesinin elin iç kısmına hamledilmesi ile gerekçelendirilir. Önceki eserlerde elin içi ve dışı arasında bir fark olmasa da, yani her iki yönü de avret olarak sayılmasa da, "keff" kelimesinin elin dışına hamledilmesi gerekliliği sebebiyle elin dışı avretten sayılmıştır.<sup>50</sup> Ellerin dışını avret mahalli gören bu âlimler, hamur yoğurma, çamaşır yıkama gibi zorunlu hallerde ise ellerin, kolların ve ayakların avret olmaktan çıkacağını söyler. Zaruret hallerinde ellere, kollara ve yüze bakmakta da bir beis yoktur.<sup>51</sup>

Ayaklar ve eller hakkında bu detaylı izahatlar olurken yüzün durumu nasıl ele alınmıştır? İbnü'l-Hümâm'a kadar dönem içerisinde kabul edilen görüş yüzün avretten sayılmadığı ve şehvet olmaksızın bakılmasının mübah olduğu şeklindedir. İbnü'l-Hümâm yüzdeki ziynetin sürme olduğunu ve onun bütün yüzü değil sadece gözleri kapsadığını, eldeki ziynetin de yüzük olduğunu ve onun da bütün elleri değil sadece parmakları kapsadığını söyler. Ancak bu yorumlardan sonra farklı bir iddiada bulunmaz ve mezhebin görüşünü kabul eder.<sup>52</sup> Şeyhîzâde Dâmâd da, Mâliki eseri *el-Müntekâ*'da genç kadınların yüzlerinin yaşanılan dönemde fitneye sebebiyet vermemek adına avretten sayılması gerektiği bilgisinin yer aldığını söyleyerek, kendi yaşadığı devirde fesadın artması sebebiyle bunun farzîyet oluşturduğu-

<sup>49</sup> Molla Hüsrev, *Dürrü'l-Hükkâm Şerhu Guveri'l-Abkâm*, I/59-314.

<sup>50</sup> Damad Abdurrahman Gelibolulu Şeyhîzade, *Mecmaü'l-Enbur fi Şerhi Mülteka'l-Ebbur* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), I/122; Alaeddin Muhammed b. Ali b. Muhammed Dımaşki el-Haskefi, *ed-Dürrü'l-Muhtar Şerhu Tenviri'l-Ebsar ve Câmiu'l-Bihâr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 58; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dımaşk İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürrü'l-Muhtâr* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1992), I/405.

<sup>51</sup> Şeyhîzade, *Mecmaü'l-Enbur fi Şerhi Mülteka'l-Ebbur*, I/122; el-Haskefi, *ed-Dürrü'l-Muhtar Şerhu Tenviri'l-Ebsar ve Câmiu'l-Bihâr*, 656; İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürrü'l-Muhtâr*, VI/370.

<sup>52</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadir*, X/25.



nu söyler. Akabinde de Hz. Aişe'den nakledilen “hür kadının tek bir gözü hariç –o da zaruret sebebiyle- bütün bedeni avrettir” rivayetini nakleder.<sup>53</sup> Timurtâşi de (v. 1006/1598) eserinde namaz esnasında kadınlar için avret mahalli olmayan uzuvları sayarken ellerin, yüzün ve ayakların avret mahalinden olmadığını söyler ancak erkekler arasında kadının yüzünü açmasının engellenmesi kaydını koyar. Erkeklerin şehvetle bu uzuvlara bakması zaten yasaklanmıştır, burada yeni olan kadının açmasının engellenmesidir.<sup>54</sup> Bununla birlikte namahrem ve hür bir kadında bakılması mübah olan uzuvlar sayılırken sadece eller ve yüz zikredilir ancak burada kadının yüzünü örtmesi gibi bir kayıt bulunmaz.<sup>55</sup> Haskefi'ye göre genç kadınların erkeklerin arasında yüzünü açmalarının engellenmesinin sebebi yüzün avret olması değil, fitne endişesidir.<sup>56</sup> Haskefi bu fitne sebebiyle erkeğin de kadına bakmaktan menedilmesi gerektiğini savunur. İbn Âbidin de eserini şerh ettiği Haskefi ile aynı görüştedir. Ancak o, “ilk bakışla iktifa ediliyorsa bir kadına ikinci defa ya da üçüncü defa bakmak caiz değildir” kaydını getirmiştir. Bu durumda kadının yüzünün açık olması gibi bir ihtimal söz konusudur.<sup>57</sup>

Buraya kadar makalemizde Hanefî mezhebinin hür bir kadının yabancı bir erkek yanındaki tesettürünün nasıl olması gerektiğini ve hangi uzuvlarının avretten sayılmadığını ele aldık. Makalemizin bu kısmında Zâhid el-Kevserî'nin “*Kadının Örtünmesi*” başlıklı makalesinin tercümesini vereceğiz;

#### 4. Kadının Örtünmesi<sup>58</sup>

Allah'ın kitabında Hz. Peygamber (s.a.v.)'in eşlerine şu şekilde hitap edilmiştir: “*Evlerinizde oturun, eski cahiliye âdetinde olduğu gibi açılıp saçılmayın.*”<sup>59</sup> Onlar Kur'an nassı ile mü'minlerin annesi olarak kabul edil-

<sup>53</sup> Şeyhizade, *Mecmaül-Enbur fi Şerhi Mülteka'l-Ebbur*, I/122.

<sup>54</sup> Şemseddin Muhammed b. Abdullah b. Ahmed el-Gazzi el-Hanefî Timurtâşi, *Tenvîrül-Ebsâr ve Câmiül-Bihâr* (Mısır: Matbaatü't-Terakkî, 1914), 13.

<sup>55</sup> Timurtâşi, *Tenvîrül-Ebsâr ve Câmiül-Bihâr*, 213.

<sup>56</sup> el-Haskefi, *ed-Dürri'l-Muhtar Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr ve Câmiül-Bihâr*, 58.

<sup>57</sup> İbn Âbidin, *Reddül-Mubtâr ale'd-Dürri'l-Mubtâr*, VI/370.

<sup>58</sup> Muhammed Zâhid el-Kevserî, “حجاب المرأة”, *Makâlâtül-Kevseri* (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.), 228-232.

<sup>59</sup> Ahzâb 33/33.





mesine rağmen, erkeklerin yanında örtünmekle emrolundular. Mahremlerinden başka erkeklerin bakışları hasebiyle mü'minlerin annesi için böyle bir emir varken, onların dışındaki kadınlar için erkeklerin yanında örtünmesi emrinin olmaması mümkün değildir. Allah Subhânehu Kur'an'da şöyle demiştir: "*Ey Peygamber! Hanımlarına, kızlarına ve mü'minlerin kadınlarına, dışarı çıkarken üstlerine örtü almalarını söyle.*"<sup>60</sup> Böylelikle Peygamber (s.a.v)'in eşleri, kızları ve mü'minlerin kadınları, buluşa ermiş kimselerin örtünmesi emrinde eşitlenmiş oldu.

Abdullah İbn Mes'ûd ve Ali b. Ebî Talib'in ilimlerinde varisi olan ve Hz. Ömer döneminde altmış sene Kûfe kadılığını yapmış olan Kâdı Şureyh gibi ilmüne ve anlayışına tabi olunan Ubeyde es-Selmâni bu ayeti tefsir etmiştir. İbn Cerîr'in tefsirinde yer verdiği bu izahata göre denmiştir ki: Bana Ya'kub nakletti, dedi ki: Bize İbn Aliyye'den, ona İbn Avn'den, ona Muhammed'den ve ona da Ubeyde'den nakledildiğine göre; Allah'ın "*üstlerine örtü almaları*" emrinin mahiyetini izah etmek için Ubeyde ridasını üzerine örttü, burnunu ve sol gözünü kapattı ve sadece sağ gözünü açık bıraktı, ridasını kaşlarına çok yaklaştırdı ya da kaşının üzerine kadar örttü. Hadisi rivayet eden kişiler Ubeyde'den gördükleri bu şekli fiili olarak göstererek rivayeti yapmışlardır. Bu senetteki kişiler güvenilir ve ezberlerini koruyan kişilerdir. İbn Cerîr'in nasıl meşhur bir müfessir olduğunu ise uçan kuşlar bile bilir. Onun hocası Ya'kub b. İbrahim el-Abdî, onun hocası İbn Aliyye İsmâil b. İbrâhim b. Muksim, onun hocası İbn Avn Abdullah el-Basrî ve onun da hocası Muhammed b. Sîrî'di. Bütün bu âlimler güvenilir hadis hafızlarıdır ve kütübü sitte imamı onlardan gelen hadisleri nakletmekte müttefiktirler. Halini izah ettiğimiz Ubeyde de kendisinden cemaatin hadis naklettiği bir kimsedir.

İbn Mes'ûd ayette geçen "*görünen yerler hariç*"<sup>61</sup> ifadesini elbise olarak tefsir eder. O derin ilim sahibi bir kimsedir ve sürmeyi ve yüzüğü de –ki bunlar yüzde ve eldedir- örtüye dâhil eder. İbn Mes'ûd'un bu ayet hakkındaki yaptığı tefsir ile elbise ile süslenme hususundaki şu ayet hakkında yaptığı tefsir birbirine muvafıktır. Allahu Teala Kitab'ında şöyle buyurur:

<sup>60</sup> Ahzâb 33/59.

<sup>61</sup> Nûr 24/31.



“Her mescidde ziynetinizi takının”<sup>62</sup> Burada da ziynetten kastedilen elbise-  
dir. İbn Ebi Talha İbn Abbas (r.a)’tan şu şekilde bir bilgi rivayet eder; “*Aynı  
şekilde önceki ayette yer alan “el-idnâ” (salmak) kelimesinin tefsiri, Ubeyde’nin  
izah ettiği gibi, sadece tek gözün gösterilmesidir.*”

Hz. Aişe’nin uygulaması da bu tefsiri doğrular niteliktedir.

Yüze, yürürken yolu gösterecek incelikte bir örtü (peçe, nikab) örtmek  
de tesettürün bir parçasıdır. Çünkü tesettürde asıl maksad kadının güzel-  
liğinin erkeklerin nazarından gizlenmesidir. Bu şekilde bir hicab, erkekler  
emroldukları üzere bakışlarını indirdikleri müddetçe, güzelliğin gizlen-  
mesini sağlar.

Ubeydenin bu görüşünü selefın ileri gelenleri almışlardır, Hanefî fakih-  
leri arasında büyük bir yeri olan Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs da bu görüşü  
kabul etmiştir.

Namazda ve hacda kadının yüzünün ve ellerinin açık olmasının mübah  
olması, ihtiyaç halinde evinden çıkması durumunda da mübah olacağına  
delil teşkil etmez. Çünkü ihram kıyafeti Allah’a ibadet amacıyla giyilmiş  
bir kıyafettir, diğer hüccacın giydiği kıyafet gibi ve ihram halinde bakışların  
indirilmesi ve korunması vardır. Kadının namazı ise evinde ya da odasın-  
dadır, kadının namaz kılması esnasında erkeklerin onun güzelliğine muttali  
olacaklarını düşünmek yersizdir. Bu iki durum -ihtiyaç halinde- kadının  
evinden bozulmuş sosyal hayata çıkmasına kıyas edilemez. Bu ayetin hük-  
münde namaz ve ihram halinin istisna olmasının amacı da budur.

Seleften imamların birbirlerinden naklettiği üzere, bu ayet ile sarih bir  
şekilde emrolunduğu üzere, dış örtünün sınırı gözün altı ve üstü ile belir-  
lenmiştir.

Hz. Aişe’den Sünen-i Ebî Davud’ta nakledilen ve yüz ile ellerin örtül-  
mesi gereken yerlerden istisna tutulduğu rivayete gelecek olursak; velev ki  
bu rivayet sahih olsa bile, Hz. Aişenin bu hadisle amel etmemiş olması  
selefın ileri gelenlerince bu rivayetin delil olarak alınmasının önünde en-  
geldir. Ayrıca nasıl delil olarak alınabilir ki, senedde Hâlid b. Derik’in Hz.  
Âişe’den rivayet ettiği bilgisi var ancak onun Hz. Aişe’ye yetişemediği hu-

<sup>62</sup> Araf 7/31.



susunda ittifak vardır. Hadisin senedindeki Saîd b. Bişr zayıftır ve ayrıca senedde bazı müdellisler de vardır.

Mısır'ın imamlarından rivayet edilen, fitnenin olmadığı zamanlarda kadının yüzünün ve ellerinin açık olmasının caiz olduğu görüşüne gelince, kadın yolculuğa çıkınca fitneden emin olacağı saygılı, edepli ve fitneden korunmuş toplum nerededir?

Şemsüleimme es-Serahsî el-Mebûs'ta şöyle demiştir: "*Bakışın haram olması fitne korkusundandır ve fitne korkusu kadının yüzüne bakılmasındadır. Çünkü kadının güzelliğinin geneli diğer azalarından ziyade yüzündedir.*" Sonra Serhasî Ebû Hanîfe ve ashabından nakledilen ve yüze ve ellere bakmanın mübah olduğunu ifade eden görüşü aktardıktan sonra der ki: "*Bu mübahlık bakışta şehvetin olmaması durumundadır. Eğer kişi bakışında şehvet olduğunu hissederse bakması helal değildir, çünkü şehvetle bakmak gözün zinasıdır.*"

Özel bir kimsenin (tek bir kimsenin) bakışında fitne korkusundan emin olmak mümkündür, ancak sokağa çıkmış bir kadının önünden geçtiği topluluktaki erkeklerin hepsinden fitne yönünden emin olması mümkün değildir. Bu durum da peçenin açılmasının engellenmesini gerektirir. (Bu durum da yüzün açılmasının neden yasaklandığını izah eder.)

Böylece Ebû Hanîfe'nin ve ashabının bu meseledeki görüşleri de anlaşılmıştır.

Kurtubî tefsirinde dedi ki: "*Mâlîki imamlarının büyüklerinden İbn Huvayzi Mendâd dedi ki: "Eğer bir kadın güzelse ve yüzü ve ellerinin açık olması fitneye sebep olacaksa onları örtmesi gerekir. Eğer yaşlı ya da çirkinse yüzünü ve ellerini açmasından mahzur yoktur."* Bu, onun Mâlîki mezhebinin bu meseledeki görüşünü izahıdır.

Şâfiî mezhebinde, Kifâyetü'l-Ahyâr'da bildirildiğine göre; eğer fitneden korkuluyorsa yüzüne ve ellerine bakmak haramdır, böyle bir korku yoksa bu durumda ihtilaf vardır, sahih olan görüşe göre haramdır. İstahrî ve Ebû Ali et-Taberî böyle demiştir, Ebu Muhammed (el-Cüveynî) de bu görüşü tercih etmiştir, Ebû İshâk eş-Şîrâzî ve Rûyânî de onun bu görüşüne kesinlikle katılır, İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin yaklaşımı Müslümanların bir kadının yüzü açık ve peçesiz dışarı çıkamayacağına ittifak halinde olduğu şeklindedir. Çünkü bakışta fitne şüphesi vardır ve fitne şehveti tetikler. Şeriatın güzelliğine en layık olan fitne kapısının kapatılması ve insanların



hallerinden bakışların uzaklaştırılmasıdır. Şâfiî'nin Ümm'deki sözü şöyledir: “ *Bir kadının namazda elleri ve yüzü dışında her yerini kapatması gerekir.*” Burada görüldüğü üzere “*namazda*” kaydı bulunmaktadır.

Hanbelî mezhebinin bu meseledeki görüşü Şâfiî mezhebinin görüşüyle aynı şekildedir. Allah hepsinden razı olsun. Kadının yüzünün açılmasını mübah görenler muhakkak ki bunu evlilik için söz kesilmesi gibi zaruri durumlarda mübah görmüşlerdir. Vekâlet ile halledemeyeceği şahadet gibi muameleler de bu zarurete dâhildir. Ancak bir zaruret ifade etmeyen hallerde dışarı çıkarken süslenmek ya da batılılaşma özentiisiyle açması bu kapsamın dışındadır.

İbn Cerîr ve İbn Hazm'ın kadının yüzüne bakılmasını mübah görmesi herhangi bir fitnenin söz konusu olmadığı, bilinen bir kimsenin bakmasıdır. Kadının peçesiz, yüzü açık bir şekilde bir topluluğa çıkmasına, o topluluk içerisinde kötü niyetli bakışların varlığı sebebiyle, Allah katındaki yerinden korkan hiçbir âlim rıza göstermez.

Kadınların bazı davalarda hâkim olmaları konusunda atıp tutan kimse bilmez ki onların verdikleri hükümler fukahânın bir kısmına göre geçerli olmakla birlikte günahtır. Tıpkı hiyel meselelerinde hilekârın günahkâr olmasıyla birlikte hükmün geçerlilik kazanması gibi. Velev ki bir kadın zorla hâkim olarak görevlendirilirse, fakihlerin bir kısmına göre hâkim olarak görevlendirilmesi günah olmakla birlikte bazı davalarda verdiği hükümler geçerlidir. Tıpkı bazı hiyel meselelerinde günah olmakla birlikte hükmün geçerlilik kazanması gibi, her kim böyle bir meselede hükmün geçerlilik kazanması ile birlikte günahın yok olduğu zannına kapılırsa fıkıhtan uzaklaşmış olur.

Sokaklarda salına salına, böbürlenerek gezen, giyinik çıplaklar olan ve kafaları deve hörgücü gibi olan kadınlar hakkında sayısız hadis vârid olmuştur. Onların durumlarını şerhe ya da izaha ihtiyaç yoktur.

Kadınların tesettürünün vücûbiyeti hakkındaki sarih naslar sebebiyle, çok eski zamandan beridir yeryüzünün doğusunda ve batısında yer alan Müslüman hanımlar tesettür emrine riayet etme gayesindedirler. Hicaz ve Yemen, Irak, Şam, Filistin, Halep, Afrika, Libya, Fas, Aşağı Mısır, Sudan, Cibuti, Somali, Zanzibar, İran, Afganistan ve bugünkü Pakistan ve Hindistan beldelerinde durum Müslüman kadınlar açısından bu şekildedir.



Bir süre öncesine kadar Yukarı Mısır, Rumeli, Anadolu ve Arnavutluk beldelelerinde de bu sayılan beldelerde olduğu gibi, kadınların tesettüre riayet ettikleri görülürdü. Hatta Arnavutlukta kadınların isimlerinin kayıt altına alınması istendiğinde ayaklanma çıkmıştı.

İhtilal döneminde kadınların peçesiz, yüzü açık sokağa çıkmalarını savunan Kasım Emin döneminden önce, Mısırlı kadınların hepsinin tesettürden yana olduğunu bilen kişilerin sayısı az değildir.

Harimini kıskanmak sahih İslami anlayışın sembollerindedir. İslam beldelerinin erkeklerinden kim bu duyguyu kaybetmişse, muhakkak ki bunu kaybetmesinin sebebi, kadınlarını kıskanmayan, eşlerinin başka adamlarla görünmesinde ya da görüşmesinde bir sorun görmeyen milletlerden etkilenerek uğradığı asimilasyondur.

II. Abdülhamid Han zamanında sadrazamlık yapmış olan Ahmed Vefik Paşa çok hazır cevap bir kimseydi. Sadrazamlık görevine getirilmeden önce de Avrupa başkentlerinde pek çok diplomatik görevi üstlenmişti. Bu başkentlerden birinde düzenlenen bir toplantı esnasında siyasetçi bir arkadaşı "Neden doğulu kadınlar hayatları boyunca evlerinde gizleniyorlar, erkeklerle bir arada bulunmaktan ve toplantılara katılmaktan sakınıyorlar?" diye, doğudaki bu âdeti küçümser bir eda ile sormuş. Ahmed Vefik bu soruya "Çünkü onlar eşlerinden başka bir kimseden bir çocuk dünyaya getirmek istemezler" diyerek cevaplamış. Bu cevap soru soran kişinin kafasından aşağı soğuk su dökülmüş gibi bir etki yaratmış, soruyu soran kişi üzerine bir taş atılmışçasına, istemeyerek susmuş.

Allah Subhanehu bizi uykularımızdan uyandırın, İslam'ın izzeti ve şerefi ile övünmeyi bizlere hissettirsin. Bizi sakınmayan milletlere benzemekten muhafaza eylesin ve bizi doğru yola erİştİrsin.

### **Sonuç**

Hanefi mezhebinin, hür bir kadının yabancı bir erkek yanında avretti ve tesettürü konusundaki düşüncelerine baktığımızda mütekaddimün ve müteahhirün döneminde ellerin, yüzün ve çoğunluğun görüşüne göre ayakların avret mahallinden sayılmadığı görülür. Burada bir detaylandırma ya da genç-yaşlı ayrımına gitme gibi bir durum söz konusu değildir. Kadının sosyal hayattan soyutlanması gibi bir durum da söz konusu değildir, aksine kadının



sosyal hayatta karşılaşılabileceği zorlukların dikkate alındığı ve hükmün çarşı pazara çıkan, alışveriş yapan, namaza giden, hamur yoğurmak, çamaşır yıkamak gibi işlerde çalışan kadınların ihtiyaçları dikkate alınarak verildiği görülür. Cilbâb ise, kaynaklarda detaylı olarak izah edilmesine rağmen mezhebin fetvâya esas görüşüne etki etmemektedir. Gerekçeleri ise sahabe döneminde kadınların sokağa çıkarken yüzlerini açmakta bir beis görmemeleridir.

Müteahhirûn sonrası döneme baktığımızda ise daha detaylı bir anlatıma gidildiği, şerhlerde, şerhlere kaynaklık eden eserlerde yer almayan hükümlere varıldığı, zamanın değişmesi ile ortaya çıkan “fitne” unsurunun hüküm verirken etkili olduğu görülür. “Fitne” korkusu sebebiyle, şerh edilen eserlerde yer alan fikirlerden uzaklaşıp daha kısıtlayıcı bir görüşün tercih edildiği ve kadının genç olması halinde yüzünün açılmasının yasaklandığı dikkat çekidir. Bu görüş mezhebin klasik döneminin görüşü olmasa da, mezhebin müteahhirûn sonrası dönemi âlimleri arasında rağbet görmüştür. Mütekaddimûn ve müteahhirûn döneminde konu “cilbâb” kavramı ile ilişkilendirilemeyecek bir şekilde ele alınırken, müteahhirûn sonrası dönemde kadınların cilbâb giyiyormuşçasına örtünmelerinin beklendiği görülür.

Kevserî'nin de bu noktada müteahhirûn sonrası ulema gibi hatta onlardan da daha katı bir tutum sergilediği görülür. Kevserî meseleyi çoğunlukla cilbâb kavramı üzerinden irdeler ve tesettürü cilbâb ile doğrudan ilişkilendirir. Kevserî, Cessâs'ın, Ahzâb 59. ayetin tefsirinde sadece bir gözün açıkta kalacak şekilde bütün vücudun örtülmesi yorumunu oldukça sahiplenmiştir, “görünen yerler istisna” ifadesinin yorumunda da görünen yerlerden kastedilenin elbise olarak yorumlanmasını tercih etmiştir. Hâlbuki Cessâs'ın, “*Hanefîlere göre kadının yabancı olarak kabul edilen erkeklerin yanında açmasında mahzur olmayan yerleri, elleri ve yüzüdür. Bu bölgeler kadında avret mahallinden değildir*”<sup>63</sup> ifadesi mezhebin bu konudaki görüşünü bildirmekle kalmayıp, ayette kastedilen örtünme şeklinin genele hamledilmediğinin ve fetvaya esas alınmadığının da göstergesidir.

Serhasî'nin naklettiği rivayetlerden de fitneyi konu edinen ve şehvetle bakışın haram olduğunu bildiren rivayetlere öncelik veren Kevserî, Serhasî'nin naklettiği Hz. Peygamber'in yüzünü gördüğü ve elini gördüğü

<sup>63</sup> Cessâs, *Abkâmül-Kur'an*, V/172.



kadınla ilgili rivayete ya da Serhasî'nin Hz. Ömer'e itiraz eden kadının al yanaklı olarak tanımlanması sebebiyle yüzün açık olmasının mübah olduğu iddiasına makalesinde yer vermemiştir. Kevserî'nin iddia ettiği şekliyle şehvet ve şehvetle bakmanın neticesinde bakışın haram hale gelmesi ve fitnenin doğması mezhebin zaten baştan itibaren dikkat çektiği hususlardandır ve bakışa, şehvet olmaması kaydıyla izin verilmiştir. Fitne elbette önemlidir ancak Serahsî'ye göre fitne sadece yüzden kaynaklanmaz, kadının elbisesi de fitneye sebebiyet verebilir. Bu durumda fitne oldukça öngörülemeyen bir olgudur. Yani bir erkek kadının kıyafetinden de etkilenebilir. Ancak kıyafette bakmanın yasaklanması gibi bir durum söz konusu değildir. Dolayısıyla böyle bir korku ile yüz ve eli kısıtlama altına almak da doğru değildir.<sup>64</sup> Klasik eserlerde bu korku sebebiyle sorumluluğun erkeğe yüklendiği görülür, kadının yüzünü açmasının önüne geçilmez.

Kevserî tek bir kimse yanında yüzü açmak ile topluluk içerisinde yüzü açmanın aynı olmayacağını, topluluk içerisindeki insanların düşüncelerinden emin olunamayacağını iddia ederek dışarı çıkan kadınların yüzlerini örtmesini gerekli görür. Hatta kadının mümkün olduğunca evinde kalması gerektiğini savunur. Ancak Serahsî ve Kâsânî yüzün açık olmasını gerekçelendirirken, dışarı çıkan kadının sokakta yürürken zorlanmaması ve alışveriş yaparken zorluk yaşamaması sebebini öne sürmüştür, bu durumda kadının evde kalmak gibi bir zorunluluğu yoktur ve işi varsa dışarı çıkmasında bir sorun yoktur. Kevserî'nin tesettür anlayışına baktığımızda kadının madden refah seviyesinin yüksek olmasını gerektirdiği söylenebilir. Dışarı çıkmayan kadının dışarıdaki işlerini görececek bir yardımcısının olması, çalışmak gibi bir zaruretinin de olmaması gerekmektedir.

Kevserî'nin, Hanefî mezhebinin mütekaddimûn ve müteahhirûn dönemlerinde tesettür hakkındaki görüşünün tam olarak ne olduğunu bilmemesi imkânsızdır. O dönemde yer alan görüşlerden ziyade mezhebin müteahhirûn sonrası görüşlerini tercih etmesinin, kendi iddiasını desteklemek için başka mezheplerin görüşlerinden de istifade etmesinin ve tesettürü oldukça sıkı kurallara tabi kılmasının sebebi değişen sosyal yapı olabilir. Batının da etkisiyle sosyal hayatta daha fazla yer almaya çalışan kadınların,

<sup>64</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, X/153.



kılık kıyafet açısından da batıya benzemeye başlaması, Müslüman devletlerin yönetimlerinin bu değişime destek olması Kevseri'yi bu konuda daha katı düşünmeye sevk etmiş olabilir. Makalenin sonunda bahsettiği maalesef oldukça tatsız hatırat da batılılaşma endişesi karşısında Kevseri'nin tesettüre yüklediği anlamın boyutlarını gözler önüne serer.

Burada Kevseri'nin kadını bir fitne unsuru olarak gördüğünü söylemek de bize göre doğru olmaz. Kevseri'nin bu düşüncelerini, dejenerasyonun büyüklüğü sebebiyle bozulan toplumda kadını bir şekilde koruma çabası olarak görmek mümkündür. Ancak yaşanan dejenarasyonu sadece kadının kıyafeti üzerinden durdurmaya çalışmak ve erkeği bu süreçte göz ardı etmek, hatta fitne hususunda bakışını indirme sorumluluğunda dahi erkeğe güvenmemek bize göre meseleyi çözümden uzaklaştırmakta, Kevseri'nin iddia ettiği şekil de bir tesettür, yeni hayat şeklinin getirdiği zaruretlere karşısında çoğu kadın için ulaşılamaz bir noktaya yerleşmektedir. Bunun yanı sıra bize göre Hanefî mezhebinin fetvaya esas olan tesettür anlayışı günümüz şartlarında uygulanabilir bir tesettür anlayışıdır. Kadının çalışmasında, sokağa çıkmasında ve sosyal hayata katılmasında kolaylık sağlayacağı oldukça aşikârdır. Ancak son tahlilde şunu söylemek mümkündür, Kevseri'nin iddiası ile Hanefî mezhebinin fetvaya esas gördüğü tesettür anlayışı arasında bir tercih yapmak kadına kalmıştır.

### **Kaynakça**

- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa Hanefî. *el-Binâye fi Şerhi'l-Hidâye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Bâbertî, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-. *el-Înâye Şerhü'l-Hidâye*. Dârü'l-Fikr, ts.
- Bardakoğlu, Ali. "Hanefî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. XVI. İstanbul, 1997.
- Bezzazi, Muhammed b. Muhammed b. Şihab el-Kerderî el-Harizmî el-. *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye*. Bulak: Matbaatü'l-Kübrâ el-Emiriyye, 1310.
- Buharî, Burhanüddin (Burhanü's-şeria) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz el-. *el-Mubtû'l-Burbânî fi'l-Fıkhi'n-Nu'mâni*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'an*. I-V Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 1405.





- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvi fi'l-Fıkhî'l-Hanefî*. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- Haddâd, Radyüüddin Ebû Bekr b. Ali b. Muhammed el-. *el-Cevheretü'n-Neyyire alâ Muhtasari'l-Kudûri*. Matbaatü'l-Hayriyye, 1322.
- Haskefi, Alaeddin Muhammed b. Ali b. Muhammed Dımaşki el-. *ed-Dürrül-Muhtar Şerhu Tenvirî'l-Ebsar ve Câmiu'l-Bihâr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşk. *Mecmûatü'r-Resâil*. Dersaadet: Muhammed Hâşim el-Kütübî, 1325.
- İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşk. *Reddül-Muhtâr ale'd-Dürrî'l-Muhtâr*. Beyrut: Darü'l-Fıkr, 1992.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddin Kasım b. Kutluboğa b. Abdullah. *et-Tashîh ve't-Tercih alâ Muhtasari'l-Kudûri*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid. *Fethül-Kadir*. Darü'l-Fıkr, ts.
- İbnü's-Sâati, Muzafferüddin Ahmed b. Ali Bağdadi. *Mecmaü'l-Bahreyn ve Mülteka'n-Neyyireyn fi'l-Fıkhî'l-Hanefî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî el-. *Bedâiüs-Sanâi' fi Tertîbiş-Şerâi'*. Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Kaya, Eyüp Said. "Mütekaddimîn ve Müteahhirûn". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. C. XXXII. İstanbul, 2006.
- Kevserî, Muhammed Zâhid el-. "حجاب المرأة". *Makâlâtü'l-Kevserî*. 228-232. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.
- Kudûri, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. AhmedD. *Muhtasarü'l-Kudûri fi'l-Fıkhî'l-Hanefî*. Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed el-. *el-Cevâbirü'l-Mudîyye fi Tabakati'l-Hanefiyye*. Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, ts.
- Leknevi, Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-. *el-Fevâidü'l-Behiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*. Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1324h.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye fi Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*. Beyrut: Darü'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Mevsîlî, Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyar li Ta'lîli'l-Muhtâr*. Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1937.



- Molla Hüsrev, Hüsrev Mehmed Efendi. *Dürrerü'l-Hükkâm Şerhu Gureri'l-Ahkâm*. Darü'l-İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, ts.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hafızuddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-. *Kenzü'd-Dekâik*. Beyrut/Medine: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye-Dâru's-Sirâc, 2011.
- Sadrüşşeria, Ubeydullah b. Mes'ud b. Mahmûd el-Buhari el-Mahbubi. *Muhtasarü'l-Vikâye me'a Şerhibi İbtisârü'r-Rivâye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetül-Fukaha*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Sicistani, Süleyman b Eş'as b İshak el-Ezdi Ebû Davud es-. *Sünenu Ebû Dâvûd*. Dârü'r-Risâleti'l-İlmiyye, 2009.
- Sugdî, Ebü'l-Hasan Ali b Hüseyin b Muhammed el-Hanefî. *en-Nutef fi'l-Fetâvâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Şelebî, Ebü'l-Abbas Şihâbuddin Ahmed b. Muhammed b. Ahmed eş-. *Tebyinül-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik ve Hâşiyetüş-Şelebiyyi*. Kahire: Matbaatü'l-Kübrâ el-Emiriyye, 1313.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen eş-. *el-Asl*. Karaçi: İdâretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmî'l-İslâmiyye, ts.
- Şeyhizade, Damad Abdurrahman Gelibolulu. *Mecmaü'l-Enhur fi Şerhi Mülteka'l-Ebbur*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme Ezdi Hacrî Mısırî et-. *Muhtasarüt-Tahâvî*. Haydarabad: Lecnetü İhyâi'l-Maârifî'n-Nu'mâniyye, ts.
- Timurtaşî, Şemseddin Muhammed b. Abdullah b. Ahmed el-Gazzi el-Hanefî. *Tenvîrül-Ebsâr ve Câmîül-Bihâr*. Mısır: Matbaatü't-Terakkî, 1914.
- Ûşî, Ebu Muhammed Siraceddin Ali b. Osman b. Muhammed b. Süleyman el-. *el-Fetâva's-Sirâciyye*. Lenasia: Dârü'l-Ulûmü'z-Zekerîyya, 2011.
- Zebidî, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zemaşşeri, Ebü'l-Kasım Carullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-. *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidit-Tenzil*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1407.
- Zeylai, Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen ez-. *Tebyinül-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik ve Hâşiyetüş-Şelebiyyi*. Kahire: Matbaatü'l-Kübrâ el-Emiriyye, 1313.



Ehl-i Sünnet'in Kozmoloji Anlayışının Oluşumunda Eş'arî'nin Etkisi  
The Effect of Ash'arî in the Formation of Ahl al-Sunnah's Understanding of  
Cosmology

Veysel ELİŞ

Doktor Adayı, Helal Finans Araştırmaları Derneği (HEFIAD) İstanbul, Türkiye  
PhD Candidate, Halal Finance Research Association (HEFIAD) Istanbul, Turkey  
veyselelis3465@gmail.com

ORCID ID: 0000-0001-8032-6569

DOI: 10.47425/marifetname.912641

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü | Article Type:** Araştırma Makalesi | Research Article

**Geliş Tarihi | Received:** 9 Nisan /April 2021

**Kabul Tarihi | Accepted:** 08 Haziran /June 2021

**Yayın Tarihi | Published:** 30 Haziran /June 2021

**Atıf | Cite as**

Eliş, Veysel. "Ehl-i Sünnet'in Kozmoloji Anlayışının Oluşumunda Eş'arî'nin Etkisi [The Effect of Ash'arî in the Formation of Ahl al-Sunnah's Understanding of Cosmology]".

Marifetname. 8/1 (Haziran/2021), s. 339-367.

**İntihal | Plagiarism**

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

**Copyright ©**

Published by Siirt University Faculty of Divinity. Siirt/Turkey.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/marifetname>

mail: [sifdergisi@gmail.com](mailto:sifdergisi@gmail.com)



### Ehl-i Sünnet'in Kozmoloji Anlayışının Oluşumunda Eş'arî'nin Etkisi

**Öz:** Bu çalışma Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) âlem anlayışının, Ehl-i Sünnet'in kozmoloji anlayışının oluşumuna etkisini ihtiva etmektedir. Bu bağlamda onun âlem ve âlemin unsurlarına (cevher, araz, cisim, mekân, hareket, nedensellik) yönelik fikirleri ele alınıp irdelenmeye çalışılmıştır. Eş'arî'nin, mensubu olduğu Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra dakîku'l-keîâm (keîâm kozmolojisi) konularında aldığı birikimi kendi yöntemiyle nasıl bir araya getirdiği ve başta Eş'arî'lik ekolü olmak üzere Ehl-i Sünnet ekolünü nasıl etkilediği tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu açıdan Eş'arî'nin zikredilen fikirlerinin Ehl-i Sünnet'in kozmoloji anlayışında yer edinip-edinilmediğine değinilmiştir. Öte yandan son zamanlarda yapılan çalışmalarda Ehl-i Sünnet'in kozmoloji anlayışının kurulmasında başat rol oynayan keîâmcının Bâkîllânî (ö. 403/1013) olduğu yönündeki iddialara da cevap verilmeye çalışılmıştır. Bu iddiaların aksine Eş'arîlik ekolünün kurulmasına öncülük eden Eş'arî'nin dakîku'l-keîâm konularındaki görüşlerinin, Ehl-i Sünnet'in kozmoloji anlayışının oluşmasında oynadığı öncü role yer verilmiştir. Çalışma Eş'arî'nin âlem anlayışı ve bu anlayışın Ehl-i Sünnet'in kozmoloji anlayışına etkisi ile sınırlı tutulmuştur. Öte yandan yer yer diğer keîâm ekollerinin ve keîâmcıların dakîku'l-keîâm konularındaki görüşlerine de başvurulmuştur. Bu görüşler bağlamında argümanlar getirilmeye ve analiz edilmeye çalışılmıştır. Çalışmada deskriptif ve mukayese yöntemi kullanılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelam, Eş'arî, Âlem, Cevher, Araz, Cisim

### The Effect of Ash'arî in the Formation of Ahl al-Sunnah's Understanding of Cosmology

**Abstract:** This study contains the effect of Abu'l-Hasan al'Ash'arî's (d. 324/935-36) understanding of the universe on formation understanding of cosmology of Ahl al-Sunnah. In this context, his ideas for the elements of the universe and the universe (substance, attribute, matter, space, movement, causality) were considered and tried to be examined. After leaving Mu'tazila, which he was a member of, it has been tried to determine how Ash'arî collect on the accumulation he received in daqîqu'l-kalâm (kalâm cosmology) topics in his own way and affected it to the Ahl al-Sunnah school, especially the Ash'arî school. From this point of view, it was mentioned whether the ideas of Ash'arî were included in the understanding of cosmology of Ahl al-Sunnah. On the other hand, it was studied to respond to claims that Bâqîllânî (d. 403/1013) of kalâm's leading role in establishing Ahl al-Sunnah's understanding of cosmology in recent studies. Contra-



ry to these claims, it was stated that the views of Ash'arî, who led the establishment of the Ash'arî school, on daqîqu'l-kalâm topics, played a leading role in the formation of Ahl al-Sunnah's understanding of cosmology. The study was limited to Ash'arî's understanding of the universe and the effect of this understanding on Ahl al-Sunnah's understanding of cosmology. On the other hand, the opinions of other kalâm schools and mutakallimûn on daqîqu'l-kalâm topics were also applied. In the context of this opinions, arguments were tried to be brought and analyzed. Descriptive and comparison method were used in the study.

**Keywords:** Kalam, Ash'arî, Universe, Substance, Attribute, Matter

### *Giriş\**

İnsan, tarihin ilk dönemlerinden itibaren evren hakkında sürekli olarak düşünsel bir aktivitenin içerisinde olmuştur. Bundan dolayı geçmişten günümüze, içinde var olduğu evrenin yapısını, unsurlarını, unsurları arasındaki ilişkileri merak etmiş, araştırmış ve tartışmıştır. Bu tartışma tarihsel süreçte farklı yönleriyle ele alınarak günümüze kadar gelmiştir. Sistematik bir şekilde ise Aristoteles-Batlamyus evren fikrinin ortaya konulmasıyla başlamış, Einstein'ın genel ve özel görelilik kuramlarından, günümüz modern biliminde üzerinde tartışılan Big Bang ve Kuantum mekaniğine kadar uzanmıştır. Bu minvalde her bir filozof veya bilim insanı evrene dair fikirler ortaya koymaya çalışmıştır. Farklı bakış açılarının olması, farklı fikirlerin doğmasına zemin hazırlamış, bu da zamanla kümülatif bir bilgi birikiminin meydana gelmesini sağlamıştır.

Tarihsel sürece bakıldığında İslâm kelâmcılarının da bu konuda fikir beyân ettikleri görülmektedir. Kelâmcılar atomcu bir evren tasarımı oluşturmuşlar; oluşturdukları bu tasarım konusunda Yunan ve Hint kültüründen etkilenmişlerdir. Ancak onlar, Yunan ve Hint atomculuğundan etkilenseler de atomların yaratılmış olmaları, sürekliliğe sahip olmamaları, arazların sürekli yaratılmaları, bireyselleşme ilkesi olarak nitelikleri ön plana çıkarmaları hususunda özgün bir düşünce de geliştirmişlerdir. Bunun sonucunda da âlem

\* Bu makale, "Ebu-l Hasan El-Eş'arî'nin Âlem Anlayışı" (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2019) isimli yüksek lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.



hakkında yapılan tartışmalardan haberdar olmuşlar ve kendi postulatlarını göz önünde bulundurarak özgün bir âlem çerçevesi oluşturmaya çalışmışlardır. Allah dışında mevcut olan tüm hâdis varlıkları “âlem” şemsiyesi altına toplamışlardır. Âlemle ilgili konuları, kelâmın iki temel alanından biri olan dakîku’l-keâm (kelâm kozmolojisi) kapsamında yorumlamışlardır. Cevher, araz, cisim, zaman, mekân, hareket, nedensellik (illiyet) gibi konuları tartışmışlardır. Bu tartışmalarla beraber, âlemin nasıllığı, âlemi meydana getiren cüzlerin ne olduğu gibi hususları da ele almışlardır.

İslâm dünyasında atomculuk düşüncesini sistematik bir şekilde ilk olarak Mu’tezilî Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf’ın (ö. 235/849-50 [?]) ele aldığı fikri İslâm kelâmcıları nezdinde genel kabul görmüştür. O, bu düşüncüyü ele almakla, başta Mu’tezilî kelâmcılar olmak üzere birçok kelâmcıyı etkilemiştir. Bunlardan biri de önceleri Mu’tezile ekolüne bağlı bir kelâmcı olan Ebu’l-Hasan el-Eş’arî’dir (ö. 324/935-36). O, dakîku’l-keâm konularında yetkin bir konuma gelmiş ve bu alana ilişkin çalışmalarda bulunmuştur.<sup>1</sup> İslâm medeniyetinin önemli bilim merkezlerinden biri olan Basra’da Mu’tezilî âlimlerden ders alarak yetişen Eş’arî, atomculuk fikriyle tanışmıştır. Bu anlamda onun felsefi olarak atomculuk tartışmalarına derin bir şekilde nüfuz ettiği söylenebilir. Eş’arî, Mu’tezile ekolünden ayrıldıktan sonra da bu alana olan ilgisi devam etmiştir. Mu’tezile ekolünden aldığı birikimi, yeni çevrelerden edindiği birikimle birleştirerek kendine özgü bir âlem tasarımı geliştirmiştir. Bununla beraber yaşadığı dönemde farklı kelâm ekollerinin dakîku’l-keâma (kelâm kozmolojisi) ilişkin görüşlerini *Makâlâtü’l-İslâmiyyin* adlı eserinde toplamış; eserin ikinci bölümünde dakîku’l-keâm başlığı altında kelâm ekollerinin ve kelâmcıların görüşlerine yer vermiştir. Bu da Eş’arî’nin kozmoloji alanındaki konularda yetkinliğini göstermesi ve yaşadığı dönemde bu konulara ilgisiz kalmaması açısından önemlidir.

Eş’arî’nin kurucusu olduğu Eş’arîlik bilindiği gibi Mâtürîdîlikle birlikte Ehl-i Sünnet kelâmını oluşturmuştur. Bu noktada Eş’arî’nin Mu’tezilî olduğu dönemde dakîku’l-keâma ilişkin birikiminin, Ehl-i Sünnet’in koz-

<sup>1</sup> Ebu’l-Hasan el-Eş’arî, kırk yaşlarında iken hocası Ebü Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ile yaptığı tartışmalar sonrasında Mu’tezile ekolünden ayrılmış ve daha sonra Ehl-i Sünnet ekolünün iki kolundan biri olan Eş’arîliğin kurucusu olmuştur. Bk. İrfan Abdülhamid Fettâh, “Ebü’l-Hasan Eş’arî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 6 Nisan 2021).



moloji anlayışında yer ediniş-edinilmediğinin tespit edilmesi gerekmektedir. Ayrıca Ehl-i Sünnet'in kozmoloji anlayışının ilk kez Bâkılânî (ö. 403/1013) tarafından ortaya konulduğu yönünde genel bir kabul söz konusudur. Fakat bu genel kabulün aksine Ehl-i Sünnet'in kozmoloji anlayışının ilk defa Eş'arî ile şekillendiği, söylenebilir. Zira Eş'arî, atomculuk fikriyle Mu'tezilî olduğu dönemde tanışmıştır. O, Bâkılânî'den önce yaşamış, buna ilâveten Bâkılânî, Eş'arî'nin öğrencilerinden dersler almıştır. Dolayısıyla Eş'arî, dakik mevzularla Bâkılânî'den çok daha önce tanışmış ve bu konulardan haberdar olmuştur. Fakat Eş'arî'nin kendi döneminde Ehl-i Hâdis'in dakik mevzulara karşı olan olumsuz ve menfî tavırları yüzünden bu konulardaki görüşleri, diğer kelâmcıların eserlerinde aktarılmıştır. Bundan dolayı Eş'arî'nin görüşlerinin arka planda kaldığını ifade etmek mümkündür. Bunun yanında Eş'arî'nin öğrencisi İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* adlı eseri Eş'arî'nin fikirlerini içermesine rağmen Ehl-i Hâdis taraftarları tarafından uzun süre göz ardı edilmiştir. İbn Fûrek'in, peygamberlerin küfre düşmek ve korunmakla beraber önemsiz bazı hataları yapmalarını mümkün görmesi, Eş'arîliğin genel kabulünün aksine peygamberlik için erkek olmak şartını koşması gibi nübüvvet anlayışını içeren görüşler ortaya koymasından dolayı, bu eserin göz ardı edilmesine sebebiyet verildiğine dair iddialar bulunmaktadır. Bundan dolayı Eş'arî'nin âlem hakkındaki fikirleri bir bütün olarak kelâmdaki yerini alamamıştır, denilebilir.

Yukarıda zikredilen gerekçelerden ötürü Eş'arî'nin dakik konulardaki görüşlerinin ve Ehl-i Sünnet'in kozmoloji anlayışındaki yerinin belirlenmesi gerekmektedir. Zira bu hususun çözüme kavuşturulması, Eş'arî'nin de Ehl-i Sünnet kelâmının kozmoloji anlayışındaki yerini ve katkılarını ortaya koyması açısından önem arz etmektedir.

### **1. Âlem ve Âlemin Unsurları**

Âlem kavramı, kelâmcılar tarafından evren sözcüğüyle aynı anlamda kullanılmıştır. İşaret ve âlâmet anlamına gelen "a-l-m" kökünden türemiş olan âlem, "Allah'ın varlığına delâlet eden şey", mânasına gelmektedir.<sup>2</sup> Eş'arî de

<sup>2</sup> Ebû Mansûr Abdulkâhir Bağdâdî, *Kitâbu Usûlî'd-Dîn (Ehl-i Sünnet Akâidi)*, çev. Ömer Aydın



âlem kavramını, cevherleri ve arazlarıyla beraber tüm yaratılanları kapsayacak şekilde tarif etmiştir. Bu hususta İbn Fûrek, Eş'arî'nin âlem hakkında söylediklerinin kaynağını *Kitâbü't-Tefsîr* adlı eserinde Fâtiha sûresinde bulunan "Rabbü'l-âlemin" ifadesine dayandırmaktadır. O, Eş'arî'nin buradaki ifadeyi "Âlemlerin Rabbi" olarak anladığını ve bu minvalde görüşler ortaya koyduğunu aktarmaktadır. Ayrıca Eş'arî buradaki âlem kavramının Ebû Ali el-Cübbâî'nin (ö. 303/916) bir topluluk anlamına gelecek şekilde anlaşılmasına dair görüşünü kabul etmemektedir. Zira buradaki mâna, cevherlerin ve arazların oluşturduğu bütün hâdis varlıkları içine alan bir isim olarak görülmektedir.<sup>3</sup> Eş'arî kelâmcılarından Cüveynî de âlemin cevher ve arazlardan meydana geldiğini<sup>4</sup>, Mâtürîdî kelâmcıları da Eş'arî gibi âlemin ayân ve arazlardan oluştuğunu ifade etmektedirler.<sup>5</sup> Ayrıca Bağdâdî de Ehl-i Sünnet kelâmcılarının âlem için "cevherlerden ve arazlardan meydana gelen şey" tarifini yaptıklarını aktarmaktadır.<sup>6</sup> Âlem hakkında yapılan tariflere bakıldığında Eş'arî'nin çizmiş olduğu âlem çerçevesini, kendinden sonraki Ehl-i Sünnet kelâmcılarının da devam ettirdiği söylenebilir. Ayrıca Eş'arî'nin, İbn Fûrek'in aktardığı şekliyle âlem kavramı hakkında yaptığı te'vil bu kavramın Ehl-i Sünnet ekolünün ilk dönemlerinde onun tarafından kullanıldığını da göstermektedir.

### 1.1. Cevher

Kelâm literatüründe cevhere, "kendi başına kâim olabilen, varlığı sürekli olan bir mekânı işgal eden (mütehâyiz), bir mekânda bulunması için başka bir şeye ihtiyaç duymayan şey" anlamlarının verildiği görülmektedir.<sup>7</sup>

(İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 62.; Ebu'l-Me'âlî İmamul-Harameyn Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, çev. Sabri Yılmaz vd. (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 36.

<sup>3</sup> Ebûbekir Muhammed b. Hasen b. Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Seyb Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrût: Dâru'l-Meşrik, 1987), 37.; Hikmet Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, İstanbul: İsam Yayınları, 2018), 215.

<sup>4</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 36.

<sup>5</sup> Ebû Muhammed Ebî Bekr Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017), 55.

<sup>6</sup> Bağdâdî, *Usûli'd-Din*, 62.

<sup>7</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *el-İbâne ve Usûlü Ehlis-Sünnet: Eş'arî Akâidi*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010), 128.; Seyyid Şerif Ebu'l-Hasan Cürcânî, *Mucemu'r-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddık el-Mînşavî (Kahire: Fazilet Yayınları, 2004), 79.





Mu'tezilî kelâmcılar cevheri, “parçalanmayan cüz” olarak isimlendirmişlerdir. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf cevherlerin arazlardan halî olmasını kabul etmekte ve cevherin arazları taşıdığını belirtmektedir.<sup>8</sup> İbn Füreke, Eş'arî'nin eserlerinde cevheri farklı şekillerde tarif ettiğini aktarır. Onun, *'en-Nakz alâ İbni-r-Râvendî*' eserinde cevheri, “yaratıldığı esnada bir mekâna yahut bir yere ihtiyaç duymayan şey olarak” nitelediğini,<sup>9</sup> *Kitabu'n-Nevâdir* eserinde ise “bir çeşit rengi yahut bir çeşit hareketi kabul edebilen şey” olarak tanımladığını aktarır.<sup>10</sup> Eş'arî'nin burada bu ifadeyi kullanmasının gerekçesi cevheri, araz ve cisimden ayırmaktır. Çünkü araz doğası gereği herhangi bir şeyi kabul etmezken, cisim için ise en az iki hareket veya iki renk olması gerektiğinden asgari iki cevherin olması gerekmektedir.<sup>11</sup> İbn Füreke, Eş'arî'nin bu husustaki diğer bir gayesinin, araz ve cisimi kâdim olan Allah'ın varlığından ayırmak olduğunu belirtir. Zira Allah'ın herhangi bir veya iki renk ya da hareket niteliklerini kabul etmesi imkân dahilinde değildir.<sup>12</sup> Eş'arî kelâmcılardan Bâkîllânî cevheri, “arazın çeşitlerinden her biri için tek bir arazı taşıyan” olarak görmektedir. Zira ona göre bu niteliği kendinde bulunduran şeye cevher denir.<sup>13</sup> Âmidî cevheri, “zâtıyla kâim olabilen şey” olarak tarif etmektedir.<sup>14</sup> Mâtürîdî kelâmcılar ise cevheri, “ayân” kelimesine karşılık olarak “kendi başına yer kaplayan, kendisi için bir mekân olmadan kâim olabilen şey” olarak tarif etmektedir.<sup>15</sup> Eş'arî'nin cevheri, “kendi başına kâim olan, bir yere ihtiyaç duymayan ve arazları kabul eden” şeklindeki tanımlamasının, kendinden sonraki Ehl-i Sünnet kelâmcılarının cevher tariflerini etkilediği görülmektedir.

<sup>8</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilafü'l-Musallin (İlk Dönem İslâm Mezhepleri)*, çev. Mehmet Dalkılıç ve Ömer Aydın (İstanbul: Kabcacı Yayinevi, 2005), 249-251.

<sup>9</sup> İbn Füreke, *Mücerred*, 291.

<sup>10</sup> İbn Füreke, *Mücerred*, 29.

<sup>11</sup> Mehmet Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji* (İstanbul: TDV Yayınları, 2017), 178.

<sup>12</sup> İbn Füreke, *Mücerred*, 210.

<sup>13</sup> Kâdî Ebü Bekr Muhammed b. Tayyib Bâkîllânî, *et-Tembid*, nşr. İmadüd-din Ahmed Haydar (Beyrüt: Müessesetü'l Kütübi'l Sekâfiyye, 1987), 37.

<sup>14</sup> Ebu'l-Hasen Seyfuddin Ali b. Muhammed Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usulü'd Din*, thk. Ahmet Muhammed El-Mehdî (Kahire, y.y., 2004), 2/10.

<sup>15</sup> Sâbüni, *Mâtürîdiyye Akâidi*, 55. Ehl-i Sünnet kelâmcıları da Eş'arî ile aynı görüşü paylaşmakta ve Allah'tan başkası için bu ifadenin kullanılmasını uygun görmemişlerdir.



Kelâmcıların cevherle ilgili olarak üzerinde tartıştığı kavramlardan biri “cevher-i ferd” kavramıdır. Kadîm Yunan atomculuğunda “atom”<sup>16</sup> kelimesinin karşılığı olarak görülen bu kavram için kelâmcılar “el-cüz” (cüz), “el-cüz ellezî lâ yeteazzâ” (parçalanamayan cüz), “el-cüz el-vâhid” (tek cüz), “el-cevheru’l-vahid” (tek cevher) ve “el-cevher ellezî lâ yenkasim” (bölünemeyen cevher) isimlerini de tercih etmişlerdir.<sup>17</sup> Kelâmcılar cevher-i ferdin hiçbir şekilde zihnen yahut vehmen dahi bölünmesini kabul etmemekte, bu noktada şu görüşleri ifade etmektedirler:

1. Cevher-i ferd her ne olursa olsun kesilerek bölünemez. Çünkü çok küçük yapıya sahip olduğundan dolayı hiçbir kuvvet onu bölemez.

2. Kırma yoluyla da parçalara ayıramaz. Zira çok sert bir özelliğe sahip olduğundan dolayı başka bir cisim ona dayansa da onu parçalayamaz. Nazzâm, parçalanabileceğini ve bölünebileceğini iddia etmekte, bu bölünmenin sonsuza kadar devam edeceğini söylemektedir.<sup>18</sup> Ebü’l-Hüzeyl bölünemez parça hakkında şunu söylemektedir: “...kendisinin haricindeki cüzlerle bir araya gelebilir ve ayrılabilir. Bir hardal tanesinin iki parçaya daha sonra dörde ve sekize bölünmesi ve en sonunda her bir cüzün bölünemeyecek bir noktada durması mümkündür.”<sup>19</sup> Eş’arî de bu konuda kısım, yarım, üçte bir gibi ifadelerin mecazi anlamda anlaşılması gerektiğini söylemektedir. Zira ona göre “yarım dirhem aldım” diyen biri hakikatte bir şey almış ve aldığı şeyin mislini de bırakmıştır. Burada kullanılan “yarım” lafzı da mecazi mânada ele alınmıştır. Bundan dolayı âlemde mevcut olan cevherlerin diğer cevherlerden potansiyel olarak ayrılmaya uygun olmaları onlara “cüz’ lâ yeteazzâ” denilmesini gerektirmiştir. Yani burada verilmesi gereken doğru mâna budur. Bundan dolayı cevherler bölünemez ve parça-

<sup>16</sup> Burada ifade edilen atom kelimesi sözlükte, “maddenin parçalanamayan en küçük parçası” diye karşılık bulmaktadır. Bk. Paul Janet ve Gabriel Sêailles, *Histoire de la Philosophie: Les Problèmes et les Ecoles (Metâlib ve Mezâhib: Metafizik ve İlâhiyât)*, çev.: Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1978), 451.

<sup>17</sup> Cemalettin Erdemci, *Kelâm Kozmolojisine Giriş* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2007), 67.

<sup>18</sup> Bağdâdî, *Usûli’l-Din*, 64.

<sup>19</sup> Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyin*, 253.



lara ayrılamaz.<sup>20</sup> Ehl-i Sünnet kelâmcılarının ekseriyeti de cevher-i ferdi parçalanamayan ve bölünemeyen bir cüz olarak görmektedir.<sup>21</sup>

3. Kelâmcılar vehmetmeyle de cevher-i ferdin bölünmesini kabul etmemektedir. Çünkü vehmetme yetisi cevher-i ferdi ayırıştırabilecek bir kuvvete sahip değildir. Nazzâm cevherin varlığını reddetmekle birlikte onda vehim yoluyla bir bölünmenin olabileceğini savunmaktadır.<sup>22</sup>

4. Farazi olarak da cevher-i ferdin bölünmesini kelâmcılar reddetmektedir. Zira zihinde böyle bir durumun tahayyül edilmesi imkân dahilinde değildir. Nitekim zihin de böyle bir bölünmeyi yapamaz.<sup>23</sup> Anlaşılabileceği üzere Eş'arî her ne şekilde olursa olsun cevher-i ferdin bölünmesini mümkün görmemektedir. Mâtürîdîler de ayânları basit ve mürekkep olarak ikiye ayırdıklarında; basit ayânı, bölünemeyen en küçük cüz olarak (cüz-i lâ yetezezâ) nitelendirmişler ve bu cüze “cevher” demişlerdir.<sup>24</sup> İfade edilebilir ki Mâtürîdîler de Eş'arî gibi sonsuz bölünmeyi kabul etmemektedir. Bunu cevher için yaptıkları tanımdan anlamak mümkündür. Öte yandan Eş'arî'nin cevher-i ferdi için yaptığı “bölünemez en küçük parça” tanımıyla Ebü'l-Hüseyl ile aynı görüşü paylaştığı, sonsuza kadar parçalanmasını öngören Nazzâm'dan ve filozoflardan ayrıldığı söylenebilir.

Cevherle ilgili kelâmcıların üzerinde durduğu diğer bir tartışma konusu, cevherlerin arazlardan müteşekkil olup-olmadığı mevzudur. Dırâr b. Amr<sup>25</sup> (ö. 200/815 [?]), Hafs el-Ferd (ö. 204/820), Nazzâm (ö. 231/845) ve Neccâr (ö. 230/845 civarı) haricinde kalan kelâmcılar cevherlerin araz-

<sup>20</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 203-204.

<sup>21</sup> Bağdâdî, *Usûli'd-Din*, 64.

<sup>22</sup> Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 67.; Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât, *el-İntisâr: Mu'tezile Müdafaaası*, çev. Yüksel Macit (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 63.

<sup>23</sup> Şemsettin Günaltay ve İrfan Bayın, *Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu* (Ankara: Fecr Yayınları, 2008), 64.

<sup>24</sup> Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, 55.

<sup>25</sup> Dırâr'a göre arazlar cisimleri meydana getirmektedir. O, bu arazlara “parçalar” adını vermektedir. Bundan dolayı cevherin bir varlığı yoktur. Cisim bir resmin çerçevesini oluşturan fenomenler yığındır. Richard Sorabji bu çerçeveyi “bohça teorisi” bağlamında değerlendirmekte ve örneğinin geç dönem antikitesinde de olduğunu belirtmektedir. Bk. Josef Van Ess, “Mutezile Atomculuğu”, çev. Mehmet Bulğen, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2012), 255-274. Aynı şekilde Nazzâm da cüz-ü lâ yetezezâyı (parçalanamayan cüzü) reddetmektedir. Bk. Abdülhâdî Ebü Rîde, *İbrahim en-Nazzâm'da Tabiat Anlayışı*, çev. Hüseyin Aydın (Malatya: Nehir Yayınevi, 2003), 54.



lardan müteşekkil olmadığını, cevherlerin onlara bitişen arazlardan farklılık arz ettiğini belirtmektedirler.<sup>26</sup> Eş'arî, arazların cevherlere mücâvere (komşuluk/bitişme) ile iliştiğini kabul etmekte, cevherlerin arazlardan soyutlanamayacağını söylemektedir. Cüveynî de arazların cevherde ortaya çıktığını, renk, tat, koku ve iradeyi örnek göstermektedir.<sup>27</sup> Öte yandan Eş'arî, Nazzâm, Neccâr ve bazı felsefecilerin iddia ettiği anlamda arazların cevherde tedâhül (iç içe geçme) şeklindeki te'lîfini kabul etmemektedir. Zira böyle bir iddia kabul edilirse arazlar yok olduğu vakit cevherler de yok olacaktır.<sup>28</sup> Öyle ki Eş'arî, kümûn nazariyesi üzerinden şu istidlâlde bulunmaktadır: Zeytinyağında bulunan zeytinyağının yahut susam yağında bulunan susam yağının bir arada bulunması tedâhül yolu ile değil mücâvere yoluyla. Bu açıdan Nazzâm'ın bu konudaki görüşünü reddetmektedir.<sup>29</sup>

Eş'arî, cevherlerin mütecânîs (aynı cins), arazların ise muhtelif, benzer yahut farklı cinslerde olabileceğini söylemektedir.<sup>30</sup> Zıtlık vasfının sadece arazlara özgü bir özellik olduğu kanaatindedir. Cevherlerde zıtlık olamayacağını ve onların zıttının da olmadığını belirtir. İki cevherin aynı mahalde olamamasını onların oluşlarındaki zıtlıklarından ötürü olduğunu söylemekte, bir mahalde iki cevherin var olamamasının başka bir gerekçesini de onların aynı cins olmalarına bağlamaktadır.<sup>31</sup> Eş'arî'nin cevherler için mütecânîs, arazlar için ise muhtelif olduğu yönündeki görüşü şu örneklerle somut hâle getirilebilir: Bir elmayı düşündüğümüzde, elmanın özü yani cevheri elmanın kendisidir yani elma olmasıdır. Burada elma bir meyve cinsini ifade etmektedir. Fakat zamanla elmanın renginin değişmesi, tadının bozulması gibi değişim ve dönüşümler arazlara tekabül etmektedir. Zira elmada değişen durumlar tat, renk vb. değişimlerdir. Bu değişimler de arazların özelliğidir. Bu da gösteriyor ki cevherler özleri itibarıyla yenilenmezler ama arazlar devamlı yenilenip geçicidirler.

Cevherle alakalı diğer bir tartışma konusu cevherlerin şeklinin olup ol-

<sup>26</sup> Cüveynî, *Şâmil*, 39.; Şehristânî, *Milel ve'n-Nibal*, 68.

<sup>27</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 36.

<sup>28</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 259.

<sup>29</sup> İbn Füreke, *Mücerred*, 270.

<sup>30</sup> İbn Füreke, *Mücerred*, 265.

<sup>31</sup> İbn Füreke, *Mücerred*, 207.



madığı mevzusudur. Demokritos cevherlerin (atomların) yuvarlak, çengelli, sivri bir uca sahip yahut çeşitli şekillerde olabileceği kanaatindedir. Çeşitli şekillerinden dolayı atomların birbirine bitişebileceğini ve tatlı olma özelliğine yuvarlak atomların, acı olma özelliğine ise sivri uçlu atomların yol açtığını söylemektedir.<sup>32</sup> Kelâmcılar ise cevherlerin bir şeklinin olmadığını ifade etmektedir.<sup>33</sup> Ebü'l-Hüzeyl cevherin bir nokta olduğunu en, boy ve yükseklik türünden özelliklerinin olmadığını iddia etmektedir. Yani ona göre cevherler boyutsuzdur. Çünkü zikredilen özellikler cevherlerin değil cisimlerin özellikleridir.<sup>34</sup> Bazı Mu'tezilî âlimler ise cevherin bir şeklinin olduğunu savunmakta, bu şeklin küp mü, küre mi yahut üçgen mi olduğu konusunda ihtilâf içerisindeyler. Ayrıca cismin altı cihetten bir yapıda olduğunu da kabul etmektedirler. Bu altı cihete cevherin de açık olmasından ötürü onun te'lîfe (birleşmeye) müsait olduğunu bunun da onun küp şeklinde olabilmesini mümkün hâle getirdiğini söylemektedirler.<sup>35</sup> Ebü'l-Mu'in en-Nesefî, Mu'tezile ve Mâtürîdîler'in cevheri, matematikteki boyutsuz nokta olarak nitelendirdiklerini aktarmaktadır.<sup>36</sup> Eş'arî ise şayet ortada bir cüz mevcutsa ve bu cüze altı cüzün temas edebilme imkânı varsa cevherin bir şeklinin olabileceği kanaatindedir. Ona göre bir cüz diğer cüzün soluna ilişirse, başka bir cüz de diğer bir cüzün sağına ilişmiş olacaktır. Ortada mevcut olan cüz de iki cüzden birine ilişmiş olacaktır. Ama bu durum altı yönden daha fazla bir ilişmeyi mümkün kılmamaktadır. Öte yandan, tek bir cüzde altı cihetten ilişmeyi kabul etse de iki tane rengin mevcut olmasını kabul etmemektedir. Ona göre renkler benzer yahut farklı olsunlar her durumda zıt bir haldedirler. İki cihetten ilişme ise birbirine zıt haller değildirler. Bundan dolayı bir cevher diğer bir cevhere temas ettiğinde başka bir cevherden ayrı kalabilmektedir.<sup>37</sup>

<sup>32</sup> Bulgen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 196.

<sup>33</sup> Âmidî, *Ebkârü'l-Efkar*, 74.

<sup>34</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 249.; Osman Aydın, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci: Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebü'l-Hüzeyl Allâf* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 200.

<sup>35</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 247.

<sup>36</sup> Ebu'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed Nesefî, *Tebîratü'l-Edille fî Usulî'd-Din*, haz. Hüseyin Atay, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1/48.; Bulgen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 181.

<sup>37</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 204.



Görülüyor ki Eş'arî'nin, cevherin tanımı ve özellikleri hakkında ortaya koyduğu görüşler, Mu'tezilî kelâmcıların bu husustaki fikirlerinden etkilenmiş olduğunu göstermektedir. Fakat Eş'arî'nin bu fikirlere karşı kendi âlem tasarımı bağlamında eklektik yaklaştığı ve görüşler ortaya koyduğu söylenebilir. Zira cevherlerin sonsuza kadar bölünmesini, tedâhülünü (iç içe geçme) reddederek Nazzâm'dan bu konularda ayrıldığı; Ebü'l-Hüzeyl'den de cevherin tanımı, sonsuza kadar parçalanamayacağı, boyutsuz oluşu, arazları kabul etmesi ve onlardan soyutlanamaması hususlarında etkilendiği ifade edilebilir. Bu etkinin Eş'arî aracılığıyla sonraki Ehl-i Sünnet kelâmcılarının kozmoloji anlayışına da tesir ettiğini söylemek mümkündür. Nitekim Bâkılânî, İbn Fûrek, Cüveynî, Âmidî gibi Eş'arî kelâmcılar ile Mâtürîdîlerin cevher hakkında söylediklerine bakıldığında Eş'arî'nin görüşlerine benzer şekilde görüşler ortaya koydukları görülmektedir.

### 1.2. Araz

Kelâmda araz kavramını ilk olarak Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân'ın dile getirdiği aktarılmaktadır. Aynı şekilde Ebü'l-Hüzeyl'in de arazın bazı özelliklerini dile getirdiği ve bu görüşünün kendisinden sonra gelen kelâmcıların tabiat fikirlerinin temelini attığı belirtilmektedir.<sup>38</sup> Kelâmcıların ekseriyeti arazı, "hariçte var olan, cevher olmadan var olmayan" şeklinde tanımlamışlardır.<sup>39</sup> Eş'arî de "cevherlerde kâim olan" mânasında arazların adlandırıldığını belirtmektedir.<sup>40</sup> O, araz kavramı için yaratılışında bir yere muhtaç olan<sup>41</sup>, cevher ve cisme bitişen<sup>42</sup>, cevherde kâim olan, iki vakitte mevcut olmayan ve geçici olan<sup>43</sup> şeklinde tarifler de yapmaktadır. Ayrıca arazın kendi başına kâim olmasının imkân dahilinde olmadığını, mevcudiyetinin sonsuz olamayacağını ve muhdes bir varlık ol-

<sup>38</sup> Ebû Zeyd Velîyyüddîn İbn Haldûn, *Mukaddime*, haz. Arslan Tekin, (İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, 2013), 2/2814.; Yusuf Şevki Yavuz, "Araz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Mayıs 2019).

<sup>39</sup> Bâkılânî, *Tembid*, 38.; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 249.; Cürçânî, *Ta'rifât*, 125.

<sup>40</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 279.

<sup>41</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 291.

<sup>42</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 211.

<sup>43</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 238.



duğunu ifade etmektedir.<sup>44</sup> Cüveynî arazi, “cevherlerde ortaya çıkan sıfat” olarak görmektedir.<sup>45</sup> Mâtürîdîler de Eş'arî'nin araz tanımına benzer şekilde arazları, “başka bir varlığa ihtiyaç duyan, varlığını onda devam ettirebilen ve bir mekân olmadan varlığını devam ettiremeyen şeyler” olarak tarif etmişlerdir.<sup>46</sup>

Kelâmcılara göre arazlar cevherlerde kâim olmaktadır. Cüveynî, filozofların bu bulunmayı, cevherde oluşma şeklinde bir görüş olarak iddia ettiklerini belirtmektedir.<sup>47</sup> Eş'arî ise kâim olma durumunu tedâhül veya hulûl yoluyla değil mücâvere yoluyla bir araya geldiği kanaatindedir. İbn Fûrek, Eş'arî'nin *Mûcezz* adlı eseri ve daha birçok eserinde muhdes varlıklar için zâtıyla kâim olmak lafzının kullanımını reddettiğini aktarmaktadır. Çünkü zâtıyla kâim olmak sadece Allah'a mahsus bir durumdur. Öte yandan Eş'arî başka eserlerinde de arazların cevherlerde bir hâl şeklinde mevcut oluşunu reddetmekte, sıfatın mevsufta mevcut olması gibi arazların da cevherlerde bulunmasını kabul etmektedir.<sup>48</sup>

Eş'arî, sıcaklık-soğukluk, renk ve tat vb. şeyleri araz olarak kabul etmektedir. Birbirlerine zıt arazların ise bir mahalde mevcut olmasını reddetmektedir.<sup>49</sup> O, renk arazının tat arazına göre farklı olduğu fakat zıt olmadığı kanaatini taşımaktadır. Kadîm diye nitelenen şeyin hâdis olana zıt olmadığını aksine buradaki zıtlığın onların hükmünde olan bir zıtlık olduğunu belirtmektedir. Varlık olmak bakımından ise mütecânis olarak değerlendirmektedir. Zıt olanların hükmünün yalnızca farklılık olmadığını, benzer olan şeylerin de zıt olabileceklerini ifade etmektedir. Siyah olanın zıttının beyaz, öte yandan siyah olan rengin, siyah rengin de zıttı olduğu görüşünü savunmakta, buradaki zıtlık halinin bu cüzlere özgün olduğunu belirtmekte, onlara ilintili bir şarttan ötürü olmadığını söylemektedir.<sup>50</sup> Eş'arî kelâmcılar da iki cins ses arazının aynı mekânda bulunamayacağını

<sup>44</sup> Eş'arî, *İbâne*, 128.

<sup>45</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 36.

<sup>46</sup> Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, 55.

<sup>47</sup> Cüveynî, *Şâmil*, 148.

<sup>48</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 29.

<sup>49</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 207.

<sup>50</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 261.



belirtmektedirler.<sup>51</sup> Görülüyor ki Eş'arî kelâmcılar bu hususta Eş'arî ile aynı görüşü paylaşmaktadırlar. Eş'arî'nin araz konusundaki görüşü, cevher görüşüne benzer görünmektedir. Çünkü o, iki cevherin bir mahalde var olmamasının nedenini, onların oluşlarındaki zıtlığa ve aynı cins iki cevherin bir mekânda olamamasına bağlamaktaydı. Çayı düşündüğümüzde sıcaklık, renk ve tat arazını beraber bulundurduğu görülür. Fakat bu arazlar birbirine cins bakımından zıt veya benzer değildir. Bundan dolayı bu arazların beraber bulunmasında bir sakınca olmadığı söylenebilir.

Kelâmcıların ele aldığı konulardan biri de arazların bekâsı mevzusu-  
dur. Bağdâdî arazların bekâsı hususunda Nazzâm'ın hareket arazından baş-  
ka arazın bekâsını kabul etmediğini aktarmaktadır. Aynı şekilde o, renk,  
tat, koku, ses ve duyuların bekâsı imkân dahilinde olan cisimler olduğu  
kanaatindedir.<sup>52</sup> Eş'arîler arazların bâkî olmadığını çünkü bâkîliğin tek  
başına olamayacağını ve bekâ arazı olması gerektiğini söylemektedirler.<sup>53</sup>  
Eş'arî'ye göre arazlar hiçbir zaman bâkî olamayacaktır. Nesnelere bulunan  
vasıfların devamlı olarak algılanmasını "teceddüd" (yenilenme) ve "iade"  
kavramlarıyla açıklamakta ve bu iki kavramın arazlarda bulunmasının on-  
ların bekâ ile vasıflanmasına yol açamayacağını söylemektedir. Çünkü o,  
ilk yaratılıştan sonra oluşan teceddüdün yokken var olma anlamına gel-  
diği kanısındadır. Bu durumu siyah olan bir eşyanın devamlı siyah olarak  
addedilmesini ve o şekilde algılanmasını, gerçekte ikinci anda o nesnenin  
mevcudiyetini sürdürmesine bağlamamaktadır. Nesnede var olan arazların  
teceddüdüne ve onda ortadan kaldırılan ve yeniden yaratılan durumları  
ayırt etme konusunda zorlandığımızdan dolayı algılayamadığımızı ifade et-  
mektedir. Bu algılayamayışımızı da peş peşe yaratılan arazların (teceddüd-i  
araz) aynı cins olmalarına bağlamaktadır.<sup>54</sup> Arazlar için fenâ özelliğinin  
olmadığını, sürekli olarak yaratıldığını söylemektedir. Arazların varlıklarını  
devam ettirememelerini, oluşmalarından sonra yok olmalarına; bu yok

<sup>51</sup> İbn Füre, *Mücerred*, 68.

<sup>52</sup> Bağdâdî, *Usulî'd-Din*, 79.

<sup>53</sup> İbn Füre, *Mücerred*, 337.

<sup>54</sup> İbn Füre, *Mücerred*, 108, 240-242.; Muhammed Selim Durumlu, *Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'de Varlık Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 88.





olmanın da başka bir şeyle yok olmak şeklinde anlaşılması gerektiği kanaatinde. Zira burada anlatılmak istenen arazların iki vakit içerisinde var olamamalarıdır.<sup>55</sup> Bu hususta Mâtürîdî kelâmcılar da arazın bâkî olmayacağını belirtmektedirler.<sup>56</sup> Nesefî de arazı, sürekliliği olmayan, geçici bir nitelikte vasıflandırmıştır.<sup>57</sup> Görülüyor ki hem Eş'arî hem de Mâtürîdî kelâmcılar, arazın cevherde bulunması, bâkî olamaması konusunda Eş'arî ile aynı görüşü paylaşmaktadırlar.

Eş'arî Bağdâdî'nin *Usûli'd-Din* eserinde ele aldığı otuz araz çeşidini<sup>58</sup> kabul ederken ağırlık ve hafiflik arazları hakkında ağırlığın cüzlerinin çok olmasından ötürü insana ağır görünen, hafifliğin ise bulundurduğu cüzlerin az olmasından dolayı hafif görüldüğünü ifade etmektedir. Bu hususta Kalânisî, Eş'arî'nin görüşünü kabul etmemiş, ağırlığın ağır olan nesnenin haricinde bir araz olduğunu iddia etmiştir. Hafifliğin ise bir anlamının bulunmadığını söylemiştir.<sup>59</sup> Bu bağlamda demir ve pamuk üzerinden örnek verildiğinde demirin özü cevher, ağır veya hafif oluşu ise araz olarak değerlendirilebilir. Görülüyor ki Eş'arî bir nesnede bulunan cüzlerin çokluğunu o şeyin ağır oluşuna, cüzlerin az oluşunu da hafif oluşuna bağlamaktadır. Şu durumda cüzlerin çok oluşu onda bulunan yoğunluğa bağlanabilir. Geçmişten beri öne sürülen şu önerme üzerinden mevzu somutlaştırabilir: Bir kilo demir mi daha ağırdır? Yoksa bir kilo pamuk mu? Önermesine bakıldığında verilen cinsler farklı olsa da kilo bakımından iki cinsin de eşit ağırlıkta olduğu söylenebilir. Fakat burada ifade edilmesi gereken husus, zikredilen iki cins eşit ağırlıkta olsa da, bulundukları cüzlerin yoğunluğu farklıdır.

Mâtürîdî kelâmcılar da Eş'arî gibi arazların otuz çeşit olduğunu; renkler, oluşlar, kokular, sesler vb. arazların bu kapsamda olduklarını belirtmişlerdir.<sup>60</sup> Öte yandan Eş'arî'nin araz ve dakik mevzularda ortaya koyduğu görüşlerine Bağdâdî az da olsa *Usûli'd-Din* eserinde yer vermekte ve ondan "şeyhi-

<sup>55</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 242, 170.

<sup>56</sup> Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, 125.

<sup>57</sup> Nesefî, *Tebîratü'l-Edille*, 1/70.

<sup>58</sup> Bağdâdî'nin eserinde zikrettiği tüm araz çeşitleri için bk. Bağdâdî, *Usûli'd-Din*, 69.

<sup>59</sup> Bağdâdî, *Usûli'd-Din*, 75.

<sup>60</sup> Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, 56.



miz” diye bahsetmektedir. Bu da gösteriyor ki araz konusunda da Eş’ariler ve Mâtürîdiler öncelikle Eş’arî’den etkilenmişlerdir.

### 1.3. Cisim

Kelâmcılar cisim kavramı konusunda, Arapların bir şeyin büyümesini ve artmasını ifade etmek için ”جسم الشيء” ifadesini tercih ettiklerini belirtmektedirler. Ayrıca cismin mürekkep (birleşik) olduğu anlamından yola çıkarak bir cismin oluşması için asgari iki atomun (cevherin) olması gerektiği kanaatindedirler. Bu hususta Mu’tezilî âlimler cismi, “genişliği, uzunluğu ve derinliği olan şey” şeklinde tarif etmişlerdir.<sup>61</sup> Eş’arî cisim için uzunluk, genişlik ve derinlik kavramlarının kullanılmasını uygun görmektedir. Çünkü ona göre, bir cevher diğer bir cevherle bir araya gelirse uzunluk oluşur. Uzunluk, genişlik ve derinlik de birleşme cinsinde olan hallerdir. Uzun olan geniş yahut geniş olan bir şey derin olabilme imkânına sahip olabilmektedir. Bu mânalar çok da farklılık arz etmemektedir.<sup>62</sup> Buna karşılık Eş’arî, Mu’tezile’nin cisim için yaptığı tarifi de kabul etmemektedir. Zira bu tanım kabul edilirse, uzun ve geniş olmayan bir nesne de cisim olarak kabul edilmeyecektir. O, cismi “fazlalıkları kendinde bulunduran ile cevherlerin birleşmesi sonucu oluşan şey” olarak tarif etmektedir. Neccâriyye’nin cisimler arazları kabul eden, taşıyan yahut kendi başına kâim olan tariflerini de kabul etmemekte, arazların kendi başına bir araya gelmesi durumunu arazların arazlarla kâim olması anlamını doğuracağından dolayı reddetmektedir. Bunun sonucu olarak da bir şeye cisim denilebilmesinin şartını asgari iki cevherin bir araya gelmesine bağlamaktadır.<sup>63</sup> Mâtürîdî kelâmcılar da Eş’arî gibi bir şeye cisim denilebilmesi için, iki ya da daha fazla cevherin bir araya gelmesi gerektiği kanaatindedirler. Ayânı basit ve mürekkep diye ikiye ayırırken basit ayâna cevher, mürekkep ayâna da “iki cevherin birleşmesi sonucu ortaya çıkan cisim” nitelemesini yapmışlardır.<sup>64</sup> Eş’arî ayrıca Allah’a cisim denilmesini de eleştirmektedir. Çünkü ona göre Allah Mu’tezile’nin cisme atfettiği uzunluk, genişlik, derinlik gibi vasıfları kendinde bulundur-

<sup>61</sup> Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyin*, 245-246.

<sup>62</sup> İbn Füreke, *Mücerred*, 205.

<sup>63</sup> İbn Füreke, *Mücerred*, 210, 291.

<sup>64</sup> Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, 55-56.



maz. Bunlar bir şeyin birleşik olduğunu ortaya koymaktadır. Fakat Allah tek ve kadîm olan bir varlıktır.<sup>65</sup>

Eş'arî cisimler için kullanılan birleşik olma ve birleşme cüzlerini de ayırmaktadır. Cisim için birleşme tabirini reddetmekte, birleşmenin gerçekte cisme özgün bir şey olmadığını belirtmektedir. Tek bir şeyin birleşiminden ziyade iki şeyin birleşimi ifadesini kabul ederek, “cisim iki şeyin birleşimidir” ifadesini tercih etmektedir. Öte yandan sûretin anlamını musavverde meydana gelen bir birleşme şeklinde betimlemekte, musavver olanı cüzleri bir araya getiren olarak görmekte ve anlamını dar kapsamından çıkarmaktadır. Yani hibe edilen şeye “hibe”, çalınana “hırsızlık” demektir. Bu hususta çatı bir kavramsallaştırma yapmaktadır. Buna ilâveten müellef, mümasse, müctemi ve mücâvere kavramlarını da ayırt etmektedir.<sup>66</sup> Cismi iki şeyin birleşimi olarak görmenin yanında iki cismin kendi aralarına bir şeyi alabileceğini veya alamayabileceği kanaatindedir. Duruma iki açıdan bakmaktadır. İki cisim bir araya geldiğinde aralarına başka bir cismi kabul etmemektedir. Yani havanın yukarı doğru salınımı ile yer ve gökyüzünün birbirlerine süratli bir şekilde çarpmasını yahut peş peşe gelmesini mümkün görmemektedir. Bu noktada havanın salınımı sonucu yer ve gökyüzü arasına bir şeyin giremeyeceğini, bundan yola çıkarak iki cismin birleşmesi sonucu araya diğer bir cismin girmesini mümkün görmezken, ayrı olurlarsa girmesini mümkün görmektedir.<sup>67</sup>

Eş'arî, cisimlerin cevherler ve arazlar gibi hâdis olduğunu kabul etmekte ve onların sonlu olmalarını da bu hususta delil getirmektedir. Ona göre cisimlerde birleşme (te'lîf) ve ayrılma (iftirâk) özellikleri olsa da sınırlı bir şekilde bu özellikler mevcuttur. Bu özelliklerin sınırlı olması cüzlerin zât yönünden sonlu olduğunu göstermektedir.<sup>68</sup> O bu durumu şu âyet ile temellendirmektedir: “Şüphesiz bir her şeyi mübin bir kitapta saymışızdır.”<sup>69</sup> Bu ayetten yola çıkarak sonsuz olan bir şeyin sayılmasının mümkün olama-

<sup>65</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *el Lüma' fi'r-Red Alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida' Eş'ari Kelâmi*, çev. Kılıç Aslan Mavil ve Hikmet Yağlı Mavil (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 46.

<sup>66</sup> İbn Füreke, *Mücerred*, 29-30.

<sup>67</sup> İbn Füreke, *Mücerred*, 272.

<sup>68</sup> İbn Füreke, *Mücerred*, 202.; Hüseyin Aydın, *Ebu'l-Hasan El-Eş'ari'de Nazar ve İstidlal* (Ankara: Fecr Yayınları, 2012), 120.

<sup>69</sup> el-Yasin 36/12.



yacağını belirtmektedir. Sonsuz olan bir şeyin de parçalanmasının imkân dahilinde olmadığını savunmaktadır.<sup>70</sup>

Cisimlerin tek bir cins olup-olmadığı konusu kelâmcılar ve felsefeciler arasında tartışma konusu olmuştur. Bu hususta heyûlâ fikrini savunanların bazıları âlemin heyûlâsının tek bir cinsten oluştuğunu ve muhtelif arazları kendisinde taşıyarak değiştiğini iddia etmektedirler. Bazıları ise âlemin türlerinden her bir tanesinin kendine has bir heyûlâsı olduğunu savunmuştur. Yani altın nesnesinin heyûlâsının farklı odunun heyûlâsının farklı olduğunu söylemişlerdir. Tabiatçıların bir kısmı ise cisimlerin ateş, su, hava ve toprak olarak dört cins olduklarını iddia etmişlerdir. Diğer kısmı ise buna beşinci olarak rüzgârı da eklemiştir. Nazzâm ile Kaderiyye destekçileri, cisimlerde muhtelif yahut zıt cinsler olduğunu savunmuşlardır. Sesler, tatlar, renkler ve fikirleri de bu kategoriye almışlardır. Eş'arîler ve Cübbâiler ise cisimlerin aynı cins olduğunu ifade etmektedirler. Bunun yanında süratlerde ve başka hükümlerde olan farklılıkların cisimlerde bulunan arazların muhtelif olmasına bağlamaktadırlar. Onlara göre bunun kanıtı toprağın çözüldüğü vakit ve tuzun eridiği vakit suya dönüşmesidir. Ayrıca hayvan ve bitkilerin yakılması sonucu küle dönüşmesi, külün de toprak türünden olmasını delil getirmişlerdir. Buradan yola çıkarak zikredilen durumların değişime uğradığını ve gerçekte bunların bir cins olduğunu ifade etmişlerdir. Bunu da kendilerinde bulundurdıkları arazların değişimine bağlamaktadırlar.<sup>71</sup> Eş'arî ise cisimlerin tek cinsten meydana geldiği kanaatindedir. Ona göre latif (ince) olan şey de kesîf (yoğunluğu fazla olan) cinsindedir. Yani yoğunluğu az olan latif, yoğunluğu fazla olan da kesîftir.<sup>72</sup> Bu hususta araz bahsinde zikrettiğimiz demir ve pamuk örneği verilebilir. Eş'arî cisim mevzusunda Mu'tezile'nin aksine farklı görüşler serdetmektedir. Bu bakımdan Allah'a böyle bir şeyin atfedilemeyeceğine vurgu yapmaktadır. Tabiatçılara, felsefecilere cisim konusunda eleştiriler getirmektedir. Bir anlamda Ehl-i Sünnet kozmolojisinin müdâfaasını yaptığı söylenebilir.

<sup>70</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *Risâle fî İstihşâni'l-Havd fî İlmi'l-Kelâm*, çev. Muhammed Yetim (y.y., 2013), 11.

<sup>71</sup> Bağdâdî, *Usûli'd-Din*, 82-83.

<sup>72</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 207-209.



### 1.4. Mekân

Eş'arî kevn (oluşu) bir mekânda yahut mahalde bulunmak anlamında kullanılmaktadır. Bu bağlamda cevherin de mekândan hâli olamayacağını ifade etmektedir. Aynı şekilde bir renk yahut başka tür bir arazın da cevherde bir mekân edinmeden kâim olamayacağını söylemekte, cevher-i ferdin de bir oluş içerisinde olduğunu ve bir mekânda bulunduğunu belirtmektedir.<sup>73</sup> Öte yandan Eş'arî'nin cevher tanımında mekân olmadan da kâim olabileceğini zikretmiştik. Bu hususta her ne kadar bir tezatlık görünse de Eş'arî yine de bir oluşun meydana gelmesi için cevherin mekâna ihtiyaç duyduğu kanaatinde dir. Ona göre mekân, “üst tarafı kendisinde bulundurana temas edecek ve yer tutanın ise ona dayandığı biçimde mevcut olanın içerisinde veya üstünde yer aldığı şey” dir. Mekân cevher ve cisimden farklı bir varlık değildir. Mekân ya cevher olmalı ya da cisim olmalıdır. Fakat araz olması mümkün değildir. Eş'arî'nin mekân hakkında yaptığı tarife göre mekân yer edinenin (mütemekkinin) altında mevcut olan yerdir ve ikisi arasında bir temas gereklidir. Eş'arî bu görüşü dilcileri referans göstererek aktarmaktadır. O bu konuda dilcilerin bir şeyin üstünde bulunan şeyi değil, altında bulunanı mekân olarak nitelediklerini ifade etmektedir. Yani onlara göre kafa/baş, üzerinde bulunan nesnenin mekânıdır. Eş'arî bu görüşü kabul etmekle birlikte, “kafaya/başa takılan takke, kafanın mekânıdır” denmesini kabul etmemektedir.<sup>74</sup>

Eş'arî âlemi oluşturan cevher, araz ve cismin mekân edinebilmesi için âlemde halânın (boşluğun) olması gerektiğini söylemektedir. Ona göre şayet âlem bütünüyle melâ (dolu) olursa zikredilen cüzler bir mekânda kâim olamazlar.<sup>75</sup> Zira âlemde bir oluş ve hareketten bahsedilebilmesi için âlemde boşluğun olması gerekmektedir. Eş'arî halâyı (boşluğu), “kendisinde oluşların meydana gelmediği boş mekânlar” olarak tanımlamaktadır. Melâyı (dolu olmayı) ise, “her cüzünün mütehayyiz olduğu ve her cihetten oluşların meydana geldiği şey” olarak tarif etmektedir.<sup>76</sup> Ona göre boş mekânlar bir anlamda ara boşluklar (tehâllül) şeklindedir. Bu boş mekânlar boş oldukları vakit boşaltılarak diğer bir mekân doldurulmaktadır. Allah,

<sup>73</sup> İbn Füreke, *Mücerred*, 243.

<sup>74</sup> İbn Füreke, *Mücerred*, 273-275.

<sup>75</sup> İbn Füreke, *Mücerred*, 206.

<sup>76</sup> İbn Füreke, *Mücerred*, 272.



cevheri yaratmadan önce bu boşlukları halâ diye isimlendirirken, cevher orayı işgal edip yaratıldıktan sonra “hayyiz” yahut “mekân/mahal” olarak isimlendirilmektedir. Daha sonra hareketin oluşması için diğer bir mekânın da boş olması gerekmektedir. Yani orada bir oluşun mevcudiyetinden bahsedilmemesi gerekir. Aksi takdirde iki cevher aynı mekânı paylaşmış olacak ve bu da cevherler de tedâhüle yahut hulûle yol açacaktır. Böyle bir durum da imkân dahilinde görünmemektedir.<sup>77</sup> Eş’arî, filozofların mekânın cevher, araz yahut cisim olmadığına dair fikirlerini eleştirmektedir. Çünkü ona göre mekân cevher veya cisimden bağımsız değildir. Ama araz için böyle bir durumu kabul etmemektedir. Nitekim arazlar mekâna ihtiyaç duymaktan ziyade cevherlerde kâim olmaktadır.<sup>78</sup> Cevher bir mekânda mütehayyiz olursa o mekândaki oluşu, sükûn veya bir mekândan diğerine intikal şeklindedir. Onun ikinci mekândaki oluşu ise aynı şekilde ya sükûn halinde ya da birinci mekândan intikal etmesi şeklinde meydana gelmektedir.<sup>79</sup>

Eş’arî âlemin Allah tarafından bir mekân olmadan yaratılması noktasında kelâm âlimlerinin görüşlerini de aktarmaktadır. Bunlardan bir kısmı Allah’ın bir mekân olmadan da âlemi yaratmasını mümkün görmektedir. Diğer kısmı ise bunu kabul etmemekte, âlemin bir mekân olmaksızın ve bir mahalde bulunmaksızın meydana gelmesini reddetmektedir.<sup>80</sup> Eş’ari ise cisimler ve yeryüzünün Allah tarafından bir mekân olmaksızın yaratılabileceğini söylemektedir. Ona göre âlemin tümü gerçekte yalnızca bir mekânda değildir. Yani âlemin alt tarafında bir mekân mevcutsa o vakit âlemin orada sükûn halinde olması gerektiğini savunmaktadır. Bu görüşünü de kitap üzerinden delillendirmektedir. Kitap en üstteki sayfaya varıncaya dek her sayfa diğer bir sayfanın üzerindedir.<sup>81</sup>

### 1.5. Hareket

Eş’arî hareketi hâdis olan varlıkların muhdes olduğuna delil olarak getirdiği argümanlar içerisinde saymaktadır. İbn Fûrek onun “*el-İdrâk*”

<sup>77</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 206.

<sup>78</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 273.

<sup>79</sup> Bağdâdî, *Usûli’-d-Din*, 68.

<sup>80</sup> Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 312-313.

<sup>81</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 122.; Aydın, *Ebu’l-Hasan El-Eşari’de Nazar ve İstidlal*, 126.



eserinde hareketi, cevherin hareketli durumunda bir mekândan başka bir mekâna aralıksız şekilde intikali olarak tarif ettiğini aktarmaktadır.<sup>82</sup> Burada Eş'arî'nin Nazzâm'ın tafra teorisini hatırlatacak bir tarifte bulunduğu ifade edilebilir. Zira tafra teorisinde de hareket mekân atlanarak meydana gelmektedir. Ama Eş'arî'nin burada anlatmaya çalıştığı husus bu değildir. Ona göre güneş doğduğunda ışınlarını çok uzak bölgelere çok kısa zamanda ulaştırmasının nedeni tafra teorisinden bağımsız bir durumdur.<sup>83</sup> Çünkü o, şayet bir hareket meydana geleceyse; bir düzeni veya bir rotayı takip etmesi gerektiğini ve bunun da aralıksız bir mekân yahut zaman olmadan gerçekleşmeyeceğini ifade etmektedir. Yani onun burada kastettiği, meydana gelen hareketin bir durgunluğa uğramadan kademe kademe ve bir düzen üzere oluşmasıdır. Görülüyor ki buradaki her bir oluş hareketi doğurmaktadır.

İki cevherin bir arada bulunması için ictimâ, mümâsse yahut te'lif olması gerekmektedir. Ayrılmaları için de iftirâk (ayrılığın) meydana gelmesi gerekmektedir. Şu durumda ictimâ veya iftirâk gibi haller hareket ve sükûn cinsindedir. Eş'arî bu kanaati paylaşmakla birlikte bir yerden başka bir yere intikâl olarak tarif ettiği hareketin, hareket olduğu vakit bir mekâna temas etmesi gerektiğini söylemektedir.<sup>84</sup> Ayrıca dâimîlerin cismin oluşum anında hareket ettiği fikrine de karşı çıkmaktadır. Ona göre cisim hareketi kabul etmekle beraber bu hareket o andaki oluştan ziyade bir mekândan diğer bir mekâna geçiş şeklindedir.<sup>85</sup> Bu hususta Ali el-Cübbâî ile girdiği tartışma önemlidir. Cübbâî hareket ve sükûnu oluşlar olarak kabul etmekte ve hareketin intikâl değil bir yok olma olduğunu iddia etmektedir. Eş'arî, hareket yok oluş olarak kabul edildiğinde niçin her hareketin intikâl olarak adlandırılmayacağını sormaktadır. Cübbâî ise tavana asılı duran ipi bir insan hareket ettirdiğinde o ipe insanların “yok oldu, dalgalandı veya hareket etti” diyeceklerini belirtmektedir. Eş'arî de karşılık olarak “niçin intikâl et-

<sup>82</sup> İbn Fürekan, *Mücerred*, 274.

<sup>83</sup> İbn Fürekan, *Mücerred*, 207.

<sup>84</sup> İbn Fürekan, *Mücerred*, 273-274.

<sup>85</sup> İbn Fürekan, *Mücerred*, 211.



tiğini de söylemiyorsun?” diye sorduğunda Cübbâi aralarındaki farkı ortaya koyacak bir yanıt bulamamıştır.<sup>86</sup>

Kelâmcılar mekâna dayanan bir cismin mekân ile birlikte hareket etmesi noktasında cismin dayandığı mekân hareketli ise cisim de hareketlidir demişlerdir. Mevcut olmayan bir şeyin de bir şeye doğru hareketini ve Allah'ın âlemi mevcut olmayan bir şeyde hareket ettirmesini mümkün görmüşlerdir. Ebü'l-Hüzeyl de bu kanaati taşımaktadır. Fakat mekânın hareketli olması durumunda cismin de hareket etmeyeceğini söylemektedir. Nazzâm hareket eden bir şeyin, mevcut olmayan bir şeyden ve mevcut olmayana doğru hareketini imkân dahilinde görmemektedir.<sup>87</sup> Eş'arî mekânın hareketinden dolayı bir şeyin hareketini kabul etmemekte ve şu temellendirmeyi yapmaktadır: Bir geminin arka bölümünde olan birinin, gemi hareket ettiği esnada ve belli bir yol kat ettiğinde gemiye oranla iki kat yol aldığını söylemektedir. Burada kişinin gemiye göre daha hızlı olduğu görülmektedir. Zira geminin duraklamaları kişiye oranla daha fazladır. Bir şeyin yavaş hareket etmesi o şeyin duraksamalarının fazla olduğunu ortaya koymaktadır. Buna göre yarış atları da insanlara göre daha hızlı olmaktadır. Onda duraksamalar az, insanların ise ona göre duraksamaları fazladır. Buradan yola çıkarak bir şeyin mekânı değiştiğinde, mekânın hareketinden ötürü hareketli olduğunu ifade etmektedir.<sup>88</sup> Eş'arî'nin bu husustaki görüşüne bakıldığında bir şeyin mekânın hareketinden dolayı onun da mekânının değiştiğine dair iki farklı görüş ortaya koyduğu görülmektedir. Burada bir tezatlık var gibi görünse de Eş'arî'nin görüşü şu şekilde netleştirilebilir. Olaya deniz, gemi ve kişi yönünden bakılacak olursa geminin mekân edindiği yer deniz, kişinin ise gemi olduğu söylenebilir. Şu durumda gemi, dalgalarla beraber mesafe kat etmekte ve denizde bir yol alıp, mekânında değişikliğe yol açmaktadır. Mekân ve gemi beraber değiştiğinden geminin de yeri mekânla birlikte değişmektedir. Gemi yol aldıkça mekânı değişeceğinden dolayı gemide olan kişinin de mekânı gemiyle beraber değişecektir. Eş'arî de bir şeyin dayandığı mekânın hareketi sonucu o şeyin de hareketli olduğunu burada muh-

<sup>86</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 272.

<sup>87</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 257.

<sup>88</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 208.





temelen gemide bulunan kişinin kendi içinde potansiyel olarak bulunduğ u bağımsız bir harekete bağlamaktadır. Zira bakıldığında gemide duran kişi durduğ u yerde sükûn halinde bulunup, geminin mesafe katetmesiyle yer değıştirmektedir. Kendisi fazladan bir hareket sergilememektedir.

### 1.6. Nedensellik (İllyiyet)

Eş'arî'nin nedensellik konusundaki görüşlerine bakıldığında onun zorunlu nedenselliğ i kabul etmediğ i görölmektedir. O, içki içen birinin daha sonra sarhoş olmasını, yemek yenildikten sonra gelen tokluk hissini, ateşe temas eden bir şeyin yanmasını, havaya fırlatılan taşın düşmesini vb. olayların kendi tabiatlarında bulunan ve onlarda meydana gelen bir nedenden ötürü olmadığını söylemektedir. Bu olayların Allah'ın dilemesinden dolayı olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca muhdes olanların kendi kendilerine bir şey meydana getirmelerini de mümkün görmemektedir. O, tevlid konusunda Cübbâi dışında kalan Mu'tezilî âlimlerin sebebin müsebbibi zorunlu kıldığ ına dair görüşlerini de reddetmektedir. Bu, arazın arazı doğurması anlamına gelmektedir. Fakat yaratılan her varlık sebep-sebepli ilişkisi olmadan Allah'ın takdiri ile yaratılmaktadır. Bundan dolayı Eş'arî tab' veya tabiat görüşünde olanları kabul etmemektedir.<sup>89</sup> Şu durumda Allah'ın ateşte İbrahim'i yakmaması için serin ve selamet olmasını dilemesi<sup>90</sup> ve ateşin de yakıcılığ ını kaybedip serin olması bu noktada Eş'arî'nin görüşünü destekleyecek mâhiyette bir örnek olarak verilebilir. Zira burada ateş tabiatçıların iddia ettiğ i gibi yakıcılık özelliğ ini yitirmiş görünmektedir. Bu hususta İbn Fûrek, Eş'arî'nin *el-İdrâk* kitabında ateşin yakıcı olduğ una dair fikrini paylaşmaktadır. Eş'arî bu yakıcılığ ı cisimlerin cüzlerinde bulunan yakıcılık vasfının, cüzlerin hareketi sonucu ortaya çıkmasına bağlamaktadır. Mu'tezilî âlimlerin ateş i yakana "muhrik" denmesini de eleştirmektedir. Zira ona göre, muhrik, muhterik (yanan şey) ile aynı anlama gelmektedir.<sup>91</sup> Yani Eş'arî ateş i yakanın insan yahut başka bir sebep olduğunu reddetmekte onu yakanın Allah olduğunu dile getirmektedir. Ateş i yakmak isteyen

<sup>89</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 281-282.

<sup>90</sup> el-Enbiyâ 21/69.

<sup>91</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 271.



birinin bu eylemi gerçekleştirmek istediğinde sebep ve sonuçlarını Allah'ın yarattığı kanaatindedir. Eş'arî'nin görüşüne paralel olarak Ebü-l-Hüzeyl ve Cübbâî de aynı fikirdedir.<sup>92</sup> Eş'arî ateşin yukarıya doğru salınımı, suyun önceden soğuk olup buharlaşarak yükselmesi, taşın aşağıya doğru hareket etmesi gibi vasıfları da onların tabiatı gereği olmadığını söylemektedir. Ona göre eğer Allah takdir ederse ateş soğuk ve ıslak, taş havada asılı kalabilir. Yani Allah'ın dilemesiyle cisimler özelliklerinin aksi yönünde haller gösterebilir.<sup>93</sup> Eş'arî kelâmcılar da bu hususta Eş'arî'nin yolunu takip etmişlerdir. Âlemde bulunan nesnelere süreklilik özelliği olmadığını, bir maddeye ateşin dokundurulması ile yanıcılık özelliğini Allah'ın yarattığını söylemişlerdir.<sup>94</sup>

Eş'arî, bir cismin dayandığı mekândan dolayı, o cismin düşmesine mekânın mâni' olduğu fikrini de eleştirmektedir. Çünkü böyle bir durum cansız bir şeyin herhangi bir şeyi engelleyebileceği anlamına geleceğini belirtmektedir. Bu da arazın arazı doğurmasına neden olacaktır. Burada cismin düşmesine engel olan şeyin nedenini cisimde sürekli olarak yaratılan sükûn vasfından dolayı olduğunu söylemektedir. Yani bir cismin dayandığı (i'timâd) şey, düşmesinin sebebi olarak görülmemelidir. Bu bağlamda i'timâd için yapılan, cevherin başka bir cevherin mahallinde uzun bir vakit bulunması tanımlamasını da kabul etmemektedir. Zira Eş'arî i'timâdı özel bir şekilde sahip olan bir oluş ve temas için kullanılabilecek bir kavram olarak görmektedir. Ağırlığın bu anlamda bir i'timâd kabul edilemeyeceğini ve cisimlerin ağır olmasının sebebi olamayacağını savunmaktadır. Mu'tezile'nin savunduğu cisimlerin ve dünyanın boşlukta bir i'timâdının olduğu fikrini Allah'ın yarattığı sükûna bağlamaktadır. Zira ona göre dünyanın veya yeryüzünün boşlukta durmasını sağlayan ve sükûn özelliğini kazandıran Allah, arazları yaratarak tüm hareketlerin sürekliliğini sağlamaktadır. Bun-

<sup>92</sup> Harry Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitapevi Yayınları, 2016), 416.

<sup>93</sup> İbn Füreke, *Mücerred*, 132.

<sup>94</sup> Mian Muhammed Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, Mustafa Armağan (ed.), (İstanbul: İnsan Yayınları, 1990), 1/275.



dan ötürü tevlide dayanan bir sebep ve zorunluluktan bahsetmek mümkün değildir.<sup>95</sup>

Eş'arî'nin zikrettiğimiz örnekler ışığında âlemde bir tab' yahut tabiatın etkisini kabul etmediği söylenebilir. Zira o bundan dolayı tabiata bir şeyin atfedilemeyeceğini söylemekte, böyle bir şey atfetmenin de şeytanın insana vesvesesi olarak değerlendirmektedir. O, muhdes varlıklarda oluşan eylemlerin de bu bağlamda Allah tarafından yaratıldığını belirtmektedir.<sup>96</sup> Tabiatta meydana gelen doğa olgularının zorunlu nedensellik ve tevlid nedeniyle olmadığını, Allah'ın takdiriyle oluştuğunu dile getirmektedir. Bu bağlamda kullanılan tab' ve tabiat kavramları yerine "adet" kavramını kullanmayı daha uygun görmektedir. Âlemde meydana gelen olayları da Allah'ın takdirinden dolayı "adetullah" olarak adlandıracaktır.<sup>97</sup> Bu kavram Eş'arî kelâmında da kendine yer bulacak; Ehl-i Sünnet kelâmcılarının da sık kullanacağı bir kavrama dönüşecektir. O, ayrıca zorunlu nedenselliği reddederek kendinden sonraki Ehl-i Sünnet kelâmcılarını etkilemiş ve bu hususta tabiatçılara ve felsefecilere karşı da Ehl-i Sünnet'in savunuculuğunu yapmıştır.

### **Sonuç**

Eş'arî önceleri Basra Mu'tezilesine mensup biri olduğundan celîlu'l-keîâm ve dakîku'l-keîâma ilişkin konularda bu ekolden etkilendiği ve bu ekolden aldığı birikimle yeni bir kelâmi zihin dünyası inşa ettiği görülmektedir. Bu birikimi Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra temellerini attığı Eş'arî ekolüne taşımıştır. Özellikle dakîk konularda bu etki açık bir şekilde görülmektedir. Çalışma neticesinde elde ettiğimiz bulguları da göz önünde bulundurduğumuzda dakîk konularda büyük oranda Basra Mu'tezilesinden etkilenmiştir. Ancak her ne kadar etkilense de kendi Allah-âlem yaklaşımı bağlamında özgün bir atomculuk görüşü ortaya koyarak, eklektik bir yöntemle geliştirmiştir. Bu bağlamda âlem, âlemin unsurları olan cevher, araz,

<sup>95</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 275.; Ahmet Kaplan, *Mu'tezile ve Eş'ariler Arasındaki Nedensellik Tartışmaları* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 96.

<sup>96</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 279-280, 283.

<sup>97</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 264.



cisim ve bunların âlemdeki mekânsal boyutu, hareketleri ve aralarındaki nedensellik/illiyet mevzularını ele aldığı görülmektedir.

Eş'arî âlem ve düzeni hakkında ortaya koyduğu özgün paradigmayla kendinden sonraki kelâmcıların cevher, araz, cisim tariflerini etkilemiştir. Nitekim cevherin kendi başına kâim olabilmesi, bir yere yahut mekâna ihtiyaç duymaması, arazları kabul etmesi, onlardan soyutlanamaması, sonsuza kadar bölünememesi, cisimleri meydana getirmesi (mücâvere/bitişme yoluyla) tarifiyle İbn Fûrek, Bâkılânî, Bağdâdî, Cüveynî, Âmidî gibi Eş'arî kelâmcılar ile Mâtürîdî kelâmcıları etkilediği görülmektedir. Bununla birlikte arazların geçici olması, cevherler olmadan kâim olamaması, devamlı olarak yaratılması (teceddüd-i araz), arazların çeşitlerinin olması ve buna bağlı olarak farklılık göstermesi konularında da zikredilen kelâmcıları etkilediği söylenebilir. Öte yandan cismin tarifi, cismin cevherlerin birleşmesi sonucu meydana gelmesi, boyutsuz olmaları tarifiyle de bir etki bıraktığı ifade edilebilir. Eş'arî'nin cevher, araz ve cisim hakkındaki görüşleri, Ehl-i Sünnet ekolünün kozmoloji anlayışının zikredilen unsurlar üzerinde şekillenmesine yardımcı olmuştur. Bu açıdan Ehl-i Sünnet'in kozmoloji anlayışının oluşumuna ilk katkı sağlayan kelâmcının Eş'arî olduğunu söyleyebiliriz.

Eş'arî'nin, atomculuk düşüncesini ortaya koyarken net bir şekilde Allah ve âlem arasındaki ilişkiye dikkat çektiği görülmektedir. Zira ona göre kadim olan Allah, hâdis olan tüm varlıkları yaratmıştır. O, âlem hakkında görüşlerini ortaya koyarken bu çerçevede hareket etmektedir. Amacı dakik konularda ortaya koyduğu görüşlerle Allah'a halel getirmeyecek fikirler üretmektir. Bunu yaparken de muhdes varlıkların (cevher, araz, cisim) nasıl yaratıldığı, âlemde nasıl bir mekân edindiği, buldukları mekânda nasıl hareket ettikleri ve bu hareketin nasıl değişim ve dönüşüme neden olduğu, aralarındaki nedensellik (illiyet) ilişkisini derin bir şekilde irdelemiştir. Burada Allah'ı devamlı kudret ve irade sahibi mutlak bir varlık olarak görmüş, bu düzlemde âlem ve içindekiler hakkında görüşler ortaya koymaya çaba göstermiştir. Bunu yaparak âlemde zorunlu nedenselliği reddetmiş, tabiatçılara ve felsefecilere karşı Ehl-i Sünnet kelâmının savunuculuğunu yapmıştır.

Netice itibarıyla Eş'arî gerek geçmişte aldığı Mu'tezilî birikimle gerek-



se de kendi döneminde dakik konulara ilgisiz kalmayarak özgün görüşler ortaya koymuştur. Ayrıca iddia edilenin aksine Ehl-i Sünnet kelâmında atomculuk fikrinin Bâkılânî ile değil Eş'arî ile başladığı söylenebilir. Böylece Eş'arî, Ehl'i Sünnet'in atomculuk fikriyle tanışmasına zemin hazırlamıştır. Başta Eş'arîler olmak üzere Ehl-i Sünnet kelâmına bu noktada önemli katkıları olmuştur. İbn Fûrek, Bâkılânî, Bağdâdî, Cüveynî gibi Eş'arî kelâmcıların yanı sıra Mâtürîdî kelâmcıların da bu konulara ilgisiz kalmamalarına ve tartışmalarına vesile olmuştur. Böylece bu mevzular Mu'tezile'den, Eş'arî'ye ondan da Ehl-i Sünnet kelâmına bir silsile oluşturacak şekilde aktarılmıştır. Burada Eş'arî'nin bir köprü görevi gördüğünü söylemek mümkündür. Nitekim İbn Fûrek'in onun talebesi olması, Bâkılânî'nin eserlerinde celil mevzuların yanı sıra dakik mevzularda da onu takip ettiklerine dair açıklamaları, Bağdâdî'nin eserlerinde ondan “şeyhimiz” diye bahsetmesi ve Mâtürîdî kelâmcıların da dakik konulardaki görüşlerinin Eş'arî ile çoğunlukla benzerlik göstermesi bu konudaki görüşlerimizi destekler mâhiyettedir. Öte yandan Eş'arî'den sonraki kelâmcıların dakik tartışmaları sistematik olarak daha üst bir seviyeye taşıdıkları da ifade edilebilir.

### **Kaynakça**

- Âmidî, Ebu'l-Hasen Seyfuddîn Alî b. Muhammed. *Ebkârul-Efkâr fi Usul'id Din*. thk. Ahmet Muhammed el-Mehdî. 3 Cilt. Kahire: y.y., 2004.
- Aydın, Hüseyin. *Ebu'l-Hasan El-Eşarî'de Nazar ve İstidlal*. Ankara: Fecr Yayınları, 2012.
- Aydınlı, Osman. *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci: Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Hüzeyl Allâf*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir. *Kitâbu Usûl'id-Din (Ehl-i Sünnet Akâidi)*. çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.
- Bâkılânî, Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *et-Tembîd*. nşr. İmadüd-din Ahmed Haydar. Beyrût: Müessesetü'l Kûtûbi'l Sekâfiyye, 1987.
- Bulgen, Mehmet. *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Cürcânî, Seyyîd Şerîf Ebu'l-Hasan. *Mu'cemu't-Ta'rifât*. thk. Muhammed Sıddık el Mişavi. Kahire: Fazilet Yayınları, 2004.



- Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî İmamı'l-Harameyn. *eş Şâmil fî Usûli'd-Din*. thk. Ali Sâmî en-Neşşâr vd. İskenderiye: Menşetu'l-Mêarif, 1969.
- Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî İmamı'l-Harameyn. *Kitâbü'l-İrşâd*. çev. Sabri Yılmaz ve bşk. Ankara: TDV Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Durumlu, M. Selim. *Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'de Varlık Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Ebü Rîde, Muhammed Abdülhâdî. *İbrahim en-Nazzâm'da Tabiat Anlayışı*. çev. Hüseyin Aydın. Malatya: Nehir Yayınevi, 2003.
- Erdemci, Cemalettin. *Kelâm Kozmolojisine Giriş*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2007.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâîl. *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilafu'l-Musallîn (İlk Dönem İslâm Mezhepleri)*. çev. Mehmet Dalkılıç ve Ömer Aydın. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâîl. *el Lüma' fi'r-Red Alâ Ebli'z-Zeyğ ve'l-Bida' Eş'ari Kelâmi*. çev. Kılıç Aslan Mavil ve Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2017.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâîl. *Risâle fi İstihâni'l-Havd fi İlmi'l-Kelâm*. çev. Muhammed Yetim. 2013.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâîl. *el-İbâne ve Usûlü Ebli's-Sünnet: Eş'ari Akâidi*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010.
- Fettâh, İrfan Abdülhamîd. "Ebü'l-Hasan Eş'arî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/444-447. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Günaltay, M. Şemsettin & Bayın, İrfan. *Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*. Ankara: Fecr Yayınları, 2008.
- Hayyât, Ebü'l-Hüseyin. *el-İntisâr: Mu'tezile Müdafaası*. çev. Yüksel Macit. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- İbn Fûrek, Ebübekir Muhammed b. Hasen. *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*. thk. Daniel Gimaret. Beyrût: Dâru'l-Meşrik, 1987.
- İbn Haldûn, Ebü Zeyd Veliyyüddîn. *Mukaddime*. haz. Arslan Tekin. 2 Cilt. İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, 2013.
- Janet, Paul & Sêailles, Gabriel. *Histoire de la Philosophie: Les Problèmes et les Ecoles (Metâlib ve Mezâhib: Metafizik ve İlâhiyât)*. çev. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1978.



- Kaplan, Ahmet. *Mu'tezile ve Eş'ariler Arasındaki Nedensellik Tartışmaları*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Mavil, Hikmet Yağlı. *İmam Eş'ari'nin Kelâm Düşüncesi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2018.
- Muhammed Şerif, Mian. *İslâm Düşüncesi Tarihi*. Mustafa Armağan (ed.), 2 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1990.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebziratü'l-Edille fi Usulî'd-Din*. haz. Hüseyin Atay. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Ebî Bekr. *Mâtürîdiyye Akâidi*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 17. Basım, 2017.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 4. Basım, 2017.
- Van Ess, Josef. "Mu'tezile Atomculuğu". çev. Mehmet Bulgen. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2012), 255-274.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitapevi Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Araz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/337-342. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.







Aile Eğitiminde Etik Okuryazarlık

Ethical Literacy in Family Education

Burcu GEZER ŞEN

Dr. Öğr. Üyesi, Fırat Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Temel Eğitim Ana Bilim Dalı, Elazığ/Türkiye  
Asst. Prof., Fırat University Faculty of Education, Department of Basic Education, Elazığ/Turkey  
burcugezersen@firat.edu.tr

ORCID ID: 0000-0003-3782-2377

Yelda SEVİM

Dr. Öğr. Üyesi, Fırat Üniversitesi İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Sosyoloji Ana Bilim Dalı,  
Elazığ/Türkiye  
Asst. Prof., Fırat University Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Sociology,  
Elazığ/Turkey  
ysevim@firat.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-1690-3015

#### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü | Article Type:** Araştırma Makalesi | Research Article

**Geliş Tarihi | Received:** 25 Nisan /April 2021

**Kabul Tarihi | Accepted:** 09 Haziran /June 2021

**Yayın Tarihi | Published:** 30 Haziran /June 2021

#### Atf | Cite as

Gezer Şen, Burcu - Sevim, Yelda. "Aile Eğitiminde Etik Okuryazarlık [Ethical Literacy in Family Education]". Marifetname. 8/1 (Haziran/2021), s. 369-392.

#### İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

#### Copyright ©

Published by Siirt University Faculty of Divinity. Siirt/Turkey.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/marifetname>

mail: [sifdergisi@gmail.com](mailto:sifdergisi@gmail.com)



### Aile Eğitiminde Etik Okuryazarlık

**Öz:** Toplumsal hayatta yaşanan çok boyutlu değişimler olay ve durumları anlamlandırmaya yönelik yeni yaklaşımların geliştirilmesini zorunlu kılmaktadır. Bu noktada etik yaklaşımlara olan ihtiyaç belirginleşmektedir. Etik, olay ve durumların doğruluğunu veya yanlışlığını ayırt etmeyi sağlayan sistematik bir yaklaşımdır. Etik, toplumun ve onun önemli bir bileşeni olan ailenin karşı karşıya olduğu ve bireylerin günlük yaşamında anlamlandırması gereken birçok konuya ışık tutar. Etik, bireylerin uygun eylemler sergilemesini sağlayan bir rehber niteliğindedir. Etik okuryazarlık, etik bakış açılarının belirlenmesi ve durumsal deneyimlerin etik yönelimlerinin anlaşılması olarak tanımlanır. Etik okuryazarlığı bireylerin karar verme kapasitesinin geliştirilmesi için ilkeleri eleştirel bir şekilde analiz etmesine, uygulamasına ve değerlendirmesine izin verir. Bireylerin etik gelişimi, yaşamlarını zenginleştirmek için gerekli olan temel yetenek ve nitelikleri edinmelerine katkıda bulunur. Etik gelişim, normları, değerleri ve ilkeleri anlama ve uygulama sürecini içerir. Bireyler gelişimlerine öncülük etmek için etik uygulamaları yalnızca evde değil, aynı zamanda eğitim kurumlarında, çalışma ortamlarında ve toplum genelinde uygulamalıdır. Bu çalışmada etik kavramının toplumsal hayattaki rolü, etik okuryazarlık kavramının kapsamı, ailede verilen etik okuryazarlık eğitimi ve aile eğitimcileri tarafından ailelere verilen etik eğitiminin çok yönlü olarak incelenmesi amaçlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Etik, Etik Okuryazarlık, Etik Farkındalık, Etik Eğitimi, Aile Eğitimi.

### Ethical Literacy in Family Education

**Abstract:** Multidimensional changes in social life necessitate the development of new approaches to make sense of events and situations. At this point, the need for ethical approaches becomes evident. Ethics is a systematic approach that allows to distinguish the truth or falsehood of events and situations. Ethics sheds light on many issues that society and the family, an important component of it, face and need to make sense of in the daily life of individuals. Ethics is a guide that enables individuals to take appropriate actions. Ethical literacy is defined as identifying ethical perspectives and understanding the ethical orientations of situational experiences. Ethical literacy allows individuals to critically analyze, apply and evaluate principles to improve their decision-making capacity. Ethical development of individuals contributes to acquiring the basic skills and qualities necessary to enrich their lives. Ethical development includes the process of understanding and applying norms, values and principles. Individuals must apply ethical



practices not only at home, but also in educational institutions, work environments and society in order to lead their development. In this study, it was aimed to examine the role of ethics in social life, the scope of the concept of ethical literacy, ethical literacy education given in the family, and ethical education given to families by family educators.

**Keywords:** Ethics, Ethical Literacy, Ethical Awareness, Ethics Education, Family Education.

### **Giriş**

Bugün dünyada, esasen tüm insanlığı kucaklayan dev bir etik sıçramanın sancuları içindeyiz. Bilimsel ve teknolojik gelişmeler, ekonomik gerçekler, çoğulcu dünya görüşleri ve küresel iletişim, dünya toplumundaki ve günlük yaşamlardaki önemli etik konuları görmezden gelmeyi zorlaştırmaktadır. Etik, olay ve durumları “doğru veya yanlış, iyi veya kötü olarak ayırt etmek ve analiz etmek için sistematik bir yaklaşım olarak tanımlanmaktadır.<sup>1</sup> Etik, ahlak, değerler ve ilkeler arasındaki farklar çoğu zaman sorgulanmaktadır. Genel olarak, değerlerin motive eden; etik, ahlak ve ilkelerin ise sınırları belirleyen bir rol üstlendiği söylenebilir. Başka bir deyişle, değerler toplumsal hayatta bireyler için nelerin önemli olduğunu tanımlarken, etik, ahlak ve ilkeler bireylerin hayatında nelerin uygun olup olmadığını belirlemektedir. Etik, davranışların doğrulukları veya yanlışlıklarına göre değerlendirildiği standartlardır. Ahlak, toplumsal hayatta var olan kodları ve insandan insana davranış için yönergeler sağlayan bir nevi kullanım kılavuzunu ifade etmektedir. Etik, birey için hangi yaşam türlerinin iyi veya kötü olduğuna dair inançları içerir. Ahlak ise, bireyin diğer bireylere nasıl davranması gerektiğine ilişkin ilkeleri içerir. Değerler, bireylerin davranışlarını ve etkileşimde buldukları bireylerin davranışlarını etkileyen tutumları kapsar.<sup>2</sup> Değer verilen şeyler, bireylerin yalnızca seçimlerini değil, aynı zamanda diğer bireylerin değerlerine ilişkin algılarını da şekillendirmektedir. İlkeler, toplumsal hayatın doğasını oluşturmaktadır. İlkeleri anlamak

<sup>1</sup> Karen L. Rich, “Introduction to ethics. *Nursing ethics: Across the curriculum and into practice.*”, (2013).

<sup>2</sup> Stephen Darwall, “Ethics and Morality.”, *Routledge Handbook of Metaethics.* (Routledge: 2017), 552.



ve içselleştirmek, içinde yaşanan toplumun şekillenmesinde en güçlü belirleyici faktörlerden biridir. Bu doğrultuda, etiğin, ahlakın, değerlerin ve ilkelerin bireylerin toplumsal hayattaki eğilimlerini ve seçimlerini etkilediği görülmektedir.<sup>3</sup>

Birçok insan etik kavramını duygularıyla özdeşleştirme eğilimindedir. Ancak etik olmak, açıkça kişinin duygularını takip etme meselesi değildir. Duygularını takip eden bir kişi doğru olanı yapmaktan geri adım atabilir. Aslında duygular genellikle etik olandan sapar. Etiği din ile özdeşleştirmek de gerekmez. Elbette çoğu din yüksek etik standartları savunur. Yine de etik din ile sınırlı olsaydı, o zaman sadece dindar insanlar için geçerli olurdu. Ancak etik, dindar bireylerin davranışına olduğu kadar diğer grupların da davranışına uygulanır. Din, yüksek etik standartlar belirleyebilir ve etik davranış için yoğun bir motivasyon sağlayabilir. Bununla birlikte, etik din ile sınırlandırılmaz ve din ile aynı şey değildir. Etik olmak aynı zamanda yasaya uymakla da aynı şey değildir. Yasa, çoğu vatandaşın kabul ettiği etik standartları içerir. Ancak duygular gibi yasalar da etik olandan sapabilir. Son olarak, etik olmak toplumun kabul ettiği şeyi yapmakla aynı şey değildir. Herhangi bir toplumda, çoğu insan aslında etik olan standartları kabul eder. Ancak toplumdaki davranış standartları etik olandan sapabilir. Bütün bir toplum etik açıdan yozlaşabilir.<sup>4</sup>

Dünyadaki varoluşlarının başlangıcından itibaren tüm canlılar gerçek dünya durumlarıyla yüzleşmek zorundadır. Bu durumlara yönelik ilk yaklaşımlar çoğunlukla algılara, duygulara dayanır ve niteldir. Hepsi için, özellikle insanlar için “Tehlikeli mi? Sıcak mı? Yenilebilir mi? Mümkün mü? Buna ihtiyacım var mı? Ne yapmalıyım?” soruları önemlidir. Bu sorulardan sonuncusu bir karar gerektirir. Karar vermek, her zaman canlıların en önemli faaliyetlerinden biri olmuştur. İnsanlık ülkeler, şehirler, köyler, hükümetler, kurumlar, şirketler, aileler vb. sosyal ve ekonomik yapılarda örgütlenmiştir. Yeryüzünde kimse bu yapılardan kaçamaz. Bu, gerçek dünya durumunun bir insan sistemi olabileceği anlamı taşır. İnsan bu sistemlerle karşı karşı-

<sup>3</sup> Paul Chippendale, “On Values, Ethics, Morals & Principles (A Values Inventory).”, (2001).

<sup>4</sup> Manuel Velasquez vd., “Thinking Ethically.”, Issues in Ethics, (2015, August), 2-5.



ya geldiğinde anlamayı, yüzleşmeyi ve yönetmeyi hedefler. Burada da yine kararlar ön plana çıkar. Elbette algı ve duygulara dayalı nitel yaklaşımlarla bu durumlarla yüzleşmek mümkündür. Psikoloji, sosyoloji, ekonomi gibi birçok bilim bu tür amaçlar için güçlü destekler sağlamaktadır. Ancak insanın gerçek dünya durumları oldukça karmaşıktır. Diğer insanlarla nasıl başa çıkılır? Yeni nesillere uyumlu bir gelecek nasıl sağlanır? Herkes için barış, güvenlik, mutluluk ve refah nasıl mümkün hale getirilir? Tüm bu hayati etik sorular, karar alınırken dikkate alınmalıdır. Sorunun karmaşıklığı, algılara dayalı nitel yaklaşımları ve ölçümlere dayalı nicel yaklaşımları hesaba katmayı gerektirir. Her karar verici sürecine akılcılık, öznellik ve etiği dahil etmeye çalışmalıdır. Kuşkusuz bu iyi niyetle ve eğitimle mümkün olmaktadır.<sup>5</sup>

### **1. Etik Kavramı**

Etik, insan davranışının düzenlenmesi için bir araçtır.<sup>6</sup> Etik, doğru ve yanlış davranış kavramlarını sistematikleştirmeyi, savunmayı ve önermeyi içeren felsefi disiplindir. Günümüzde filozoflar, genellikle etik teorileri metaetik, normatif etik ve uygulamalı etik olmak üzere üç genel konu alanına ayırmaktadır. Metaetik, etik ilkelerimizin ne anlama geldiğini ve kaynağını araştırır. Normatif etik doğru ve yanlış davranışı düzenleyen ahlaki standartlara ulaşmak olan daha pratik bir görev üstlenir. Bu, edinmemiz gereken iyi alışkanlıkları, takip etmemiz gereken görevleri veya davranışımızın başkaları üzerindeki sonuçlarını ifade etmeyi içerebilir. Son olarak, uygulamalı etik hayvan hakları ve çevresel kaygılar gibi belirli tartışmalı konuların incelenmesini içerir.<sup>7</sup>

Etiği tanımlamanın en yaygın yolu bu kavramı kabul edilebilir ve kabul edilemez davranışları birbirinden ayıran davranış normları olarak ele almaktır. Çoğu toplum aynı zamanda davranışı yöneten yasal kurallara da sahiptir, ancak etik normlar, yasalardan daha geniş ve daha gayri resmi olma

<sup>5</sup> J. Pierre Brans, "Ethics and decision." *European Journal of Operational Research*, 136/2 (2002), 340-352.

<sup>6</sup> Barbora Baďurová, "Evolution and ethics." *E-LOGOS—Electronic Journal for Philosophy*, 22/1 (2015), 71-76.

<sup>7</sup> James Fieser, "Ethics." *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2021.



eğilimindedir. Çoğu toplum, yaygın olarak kabul gören etik standartları uygulamak için yasaları kullansa da ve etik ve yasal kurallar benzer kavramlar olarak kullansa da aynı değildir. Bir eylem yasal olabilir ancak etik olmayabilir veya yasa dışı olabilir ancak etik olabilir. Kanunları eleştirmek, değerlendirmek, önermek veya yorumlamak için etik kavramları ve ilkelere de kullanabiliriz. Etik, nasıl davranılacağına karar vermek ve karmaşık sorunları ve konuları analiz etmek için bir yöntem, prosedür veya perspektif olarak da tanımlanabilir.<sup>8</sup>

Etik, doğru ve yanlış davranış kavramlarını sistematikleştirmeyi, savunmayı ve önermeyi içeren bir felsefe dalıdır. Felsefede etik, insan davranışlarının niteliğini ve nasıl davranılması gerektiğini inceler.<sup>9</sup> Etik, neyin doğru neyin yanlış olduğuna dair inanç ve varsayımlardan oluşur. Bu, belirli bir durumda yapılması gereken uygun eylemi belirleyen etiğin temelidir. Ahlak ve felsefi inançlar, bir toplumun sosyal, tarihi ve kültürel deneyimleri içinde oluşur. Bu inançlar, kültürel grup dışındaki kişiler tarafından paylaşılabilen veya paylaşılabilen grup üyelerinin eylemlerine ve düşüncelerine rehberlik eden örtük bir çerçeve görevi gören normatif varsayım kalıpları olarak gelişir.<sup>10</sup> Bireyler kendilerinin veya başkalarının olay ve durumlar karşısında ne yapması gerektiği ve nasıl bir yargıda bulunması gerektiğini sürekli olarak düşünmektedir. Etik, tüm yaşamımızın merkezi bir parçasıdır ve bireylerin ahlaki gelişimini destekleyen bir yapıya sahiptir.<sup>11</sup>

Etik birey veya grup tarafından gözlemlenen bir dizi davranış kuralı olarak tanımlanabilir.<sup>12</sup> Etik, neyin iyi neyin kötü olduğuyla ve toplumsal görev ve sorumluluklarla ilgilenen bir disiplindir. Bireyin veya grubun davranış standartlarını düzenleyen ilkeleri ve kuralları kapsar. Etik genel doğası itibarıyla birey veya grup tarafından yapılacak belirli seçimleri inceler.<sup>13</sup>

<sup>8</sup> David B. Resnik, "The ethics of science: An introduction", Routledge, 2005.

<sup>9</sup> Mahbuba Sultana, "Ethics in teaching profession." ABC Journal of Advanced Research, 3/1 (2014), 44-50.

<sup>10</sup> Dula Pacquiaio "Cultural competence in ethical decision making." *Transcultural concepts in nursing care*, 4, (2003), 503-532.

<sup>11</sup> Eve Garrard, "What is Ethics?", Sage publications Ltd, London, (2009), 113-119.

<sup>12</sup> Joan Marques, "Ethics: Walking the talk. The Journal for Quality and Participation, 35/2 (2012), 4-7.

<sup>13</sup> Femida, Handy - Allison R. Russell, "Introduction: Why Ethics?. In: Ethics for Social Impact." Palgrave Macmillan, Cham, 2018.



Bir eylem birey veya gruplara herhangi bir zarar vermeden yarar sağlıyorsa, eylemin diğer özelliklerinden veya eylemin gerçekleştirildiği koşullardan bağımsız olarak etik olarak doğru olan eylemi yapmak yeterlidir.<sup>14</sup>

Etik kavramının en doğru şekliyle etik fenomenini konu edinen ve bütünsel olarak inceleyen, bireylerin birbirleriyle ilişkilerinde etik değerlere ilişkin bilgi veren bir felsefe dalıdır. Etik değerlere ilişkin bu felsefi bilgi çeşitli yaklaşımların geliştirilmesi ve uygulanmasına hizmet eden bir yapı barındırmaktadır. Etik, günlük yaşamdaki olay ve durumlarda insan onurunu zedelemeyen eylemde bulunabilmenin ön koşuludur. Etik değerleri koruyarak yaşayabilmek için etik değerlere ilişkin felsefi bilgileri temel alan felsefe odaklı bir eğitime gereksinim vardır. Bu tür bir eğitim, karşılaşılan durumlarda ve olaylarda insan onurunun nerede tehdit altında olduğunu anlamamızı ve erdemlerin bilgisine ulaşmamızı sağlayacaktır. Bu doğrultuda eğitimin genelinde felsefi etik eğitime yer verilmesi önem taşımaktadır.<sup>15</sup>

## 2. Etik Okuryazarlık

Günümüzde etik hayatın her alanında önemli bir konuma sahiptir. Eğitim, insan yaşamının temel bir sürecidir çünkü etik de eğitimde önemli hale gelmiştir. Bu nedenle eğitimde etik çok önemli bir konudur. Etik, günümüzde felsefenin en önemli ve işleyen dalıdır. Genel olarak etik, değerlerimiz ve erdemlerimizle ilgilidir. Eylemlerimiz ve günlük yaşamdaki deneyimlerimiz etiğin özneleridir.<sup>16</sup> Etik okuryazarlık, etik bakış açılarının belirlenmesi ve kişisel ve durumsal deneyimlerin etik yönelimlerinin anlaşılması olarak tanımlanır ve bireylerin karar verme kapasitesi için çerçeve ve ilkeleri eleştirel bir şekilde analiz etmesine, uygulamasına ve değerlendirmesine izin verir. Etik eğitiminin ve etik davranış kodların uygulanmasının bireyleri etik olmayan davranışlardan caydırdığı kanıtlanmıştır.<sup>17</sup>

Bütüncül bir eğitimin bir işlevi olarak etik okuryazarlık, bireylerin etik

<sup>14</sup> David Svolba, "What is Ethics and What Makes Something Problem for Morality?" Ed. Noah Levin, Introduction to Ethics: An Open Educational Resource. N.G.E. Far Press, 2019.

<sup>15</sup> İoanna Kuçuradi, "Etik ve Etikler." *Türkiye Mübendislik Haberleri*, 423/1 (2003), 7-9.

<sup>16</sup> Nur Yeliz Gülcan. "Discussing the importance of teaching ethics in education." *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, 174 (2015), 2622-2625.

<sup>17</sup> Jamie Ward vd. "Ethics Literacy: Identifying Moral and Ethical Values Through Purposeful Ethical Education." *Journal of Public Relations Education*, 6/3 (2020), 66-80.



açıdan saygın yaşamlar sürmesini ve temel doğalarını gerçekleştirmelerini sağlamayı hedeflemektedir. Bireyler gerçekte kim olduklarını, hangi niteliklere sahip olduklarını anlamlandırmada etikten faydalanmaktadır. Etik okuryazarlık kavramı, bireylerin kendilerini insancıl kılan şeyleri anlamalarına, analiz etmelerine, yansıtma ve uygulamalarına olanak tanıyan ahlaki bir güçlendirme olarak, insan olmanın ne anlama geldiğine dair bütünsel bir anlayışı ifade etmektedir. Bu farkındalık bireylerin etik bir hayat yaşamayı arzulamasını ve yaşamasını mümkün kılmaktadır.<sup>18</sup>

Etik okuryazarlık, eğitimin en geniş amaçlarının temelini oluşturur. Bireylerin problemleri etkili akıl yürütme yollarıyla çözebilmesi ve iyilik düşünen bir niteliğe sahip olabilmesi için etik eğitime ihtiyaç vardır. Bu etik merceği bireylerin düşüncelerine, davranışlarına ve bakış açılarına her zaman eşlik eder. Gençlerde etik okuryazarlık nasıl geliştirilebilir? sorusu önemli bir sorudur. Burada belirtilebilecek en etkili yol, yalnızca bir dizi kural veya politikaya değil, paylaşılan etik değerlere dayanan açık ve olumlu bir kültürel öğrenme ortamı oluşturmaktır.<sup>19</sup>

Etik, aslında oldukça karmaşık bir kavramdır. Etik ile ilgili pek çok farklı teori, kavram ve bakış açısı vardır ve bunlardan bazıları çelişkili sonuçlara yol açabilir. Etiğin karmaşıklığının bir kısmı, çok boyutluluğudur. Başkalarını öldürmemek, çalmamak veya kasıtlı olarak zarar vermemek gibi üzerinde ortaklaşa olduğumuz bazı etik değerler vardır. Bununla birlikte, bu ortak değerler içinde, var olan birçok etik yapıya bağlı olarak daha da karmaşık hale gelen birçok gri tonu vardır.<sup>20</sup> Etik sözcüğü kimi zaman bireylerin birbirleriyle ilişkilerinde değerlendirmelerini ifade eden ahlak anlamında, kimi zaman toplumsal bir grubun belirli amaçlarla oluşturduğu norm sistemleri anlamında, kimi zaman ise insansal bir fenomen olarak, hakkında doğrulanabilir veya yanlışlanabilir bilgi ortaya koyan felsefe dalı anlamında kullanılmaktadır. Esasında etik, bireylerin ne yapması veya ne yapmaması

<sup>18</sup> Nahal Jafroudi, "Exploration of the model of the self attributed to Ostad Elahi and its implications for the education of ethical literacy: an education that enhances an individual's sense of dignity." (Doctoral dissertation, King's College London, University of London, 2014).

<sup>19</sup> Paula Mirk, "Ethical literacy for today's schools." *Education Canada*, 45/3 (2005), 17-19.

<sup>20</sup> Joan Marques, "Ethics: Walking the talk." *The Journal for Quality and Participation*, 35/2 (2012), 4-7.





gerektiğine ilişkin sorulara cevap arama girişimini ifade etmektedir. Etiğin temel sorunları, bireyler arası ilişkilerde ve eylemlerde karşılaşılan değer sorunlarıdır. Bireyler arasında farklı türlerde pek çok ilişki kalıpları vardır. Bu ilişkilerden en temel olanı etik ilişkilerdir.<sup>21</sup>

Etikle ilgili çeşitli yaklaşımlar geliştirilmiştir. Bu yaklaşımlardan biri olan ilişkisel etik yaklaşımı, ilişkileri etik kararlar alma bağlamı olarak anlamak için bir başlangıç noktası sağlar. Bu bakış açısı, ilkeleri uygulamaya doğru bir adım olarak ebeveyn ve aile hayatı eğitimcilerinin karşılaştıkları çoklu ilişkilerin dikkatli bir şekilde incelenmesine izin verir. Ebeveyn ve aile yaşamı eğitimi uzmanları da etiği bir eylem rehberi olarak görmektedir. İlişkisel etiğin amacı, tüm profesyonel etkileşimlerde ilişkileri önemsemek için çabalamaktır. İlişkisel etik, bir ilişkinin acil durumunun net bir şekilde anlaşılmasının yanı sıra, şefkatli bir ilişki kurmanın amaçlarını sağlar. Etik davranış için hem süreci hem de içeriği sağlar. Aile üyeleriyle şefkatli ve saygılı ilişkiler geliştirmenin genel ilkeleri ilişkisel etik alanında ele alınmaktadır. Etik ilkeler yaklaşımı, ilişkiler kavramı etrafında ilkeler düzenleyerek ilişkisel etik yaklaşımıyla ilişkilendirilmiştir. Bu, ebeveyn ve aile hayatı eğitimcilerinin bir grup olarak farklı popülasyonlarla etkileşimlere rehberlik edebilecek önemli ilkeleri ifade etmelerine olanak tanır. İlkeler, ebeveyn ve aile hayatı eğitmenlerine günlük kararlar ve eylemlerde rehberlik etmeyi amaçlamaktadır. Etik düşünceye üçüncü yaklaşım, erdemler etiğinin daha bireysel merceğini içerir. Erdemler, doğru şeyi doğru sebeple yapma eğilimini ifade etmektedir. Bu yaklaşım ahlaki karakterden çok teknik yeterliliğe odaklanma eğiliminde olan mevcut davranışları tanımlama yöntemindeki boşluğu doldurmayı hedeflemektedir. Aile hayatı eğitiminde en iyi uygulama, dış davranışa olduğu kadar iç mükemmellik standartlarına da odaklanmaktadır.<sup>22</sup>

Etik kararları nasıl aldığımızı ve takip ettiğimizi anlamak, daha iyi seçimler yapmanın ilk adımıdır; sistematik bir yaklaşım benimsemek ise ikinci adımı oluşturur. Etik davranış, etik farkındalık, etik yargı, etik moti-

<sup>21</sup> İoanna Kuçuradi, *Ahlak, Etik ve Etikler* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2019), 45-47.

<sup>22</sup> Glen Palm vd. "Ethical Thinking and Practice for Parent and Family Life Educators." (2009).



vasyon ve etik karakterin bir ürünüdür. Eğitime etik temelde devam etmek, etik rol modelleri ve etik yönergeler sunan etik bir ortam oluşturmak, daha geniş kitlelerin ihtiyaçlarını ve bakış açılarını göz önünde bulundurmamak geniş çapta kabul gören etik ilkelerin gelişmesini kolaylaştırmaktadır.<sup>23</sup>

Etik farkındalık veya bir durumun ahlaki doğasını tanımak, etik karar vermede ilk adım olarak kabul edilir. Bu farkındalık, etik bir konunun tanınmasıdır. Etik farkındalık, bir kişinin potansiyel kararının veya eyleminin, bir veya daha fazla etik standartla çatışabilecek şekilde kendisinin veya başkalarının çıkarlarını, refahını veya beklentilerini etkileyebileceğini kabul etmesi olarak tanımlanabilir. Etik farkındalık, kişinin etik standartlarla çatışmayı veya başkaları üzerinde olumsuz etkiye yol açabilecek bir etik sorunu veya ikilemi reddetmesi olarak ifade edilebilmektedir.<sup>24</sup>

Etik farkındalık, bireylerin etik sorunları ve olası çözümlerini tanımada daha yetkin hale gelmesini ve daha bilinçli kararlar alabilmesini ifade eder. Ahlaki gelişimin desteklenmesi etik farkındalığı da artırmaktadır. Bireyler eğitimle kendi ahlaki davranışlarına daha fazla özen göstermekte ve mantıklı kararlar almaya daha yatkın hale gelmektedir. Etik farkındalık bireylerin dünyayı nasıl algıladığı ve onunla nasıl etkileşim kurduğu ile ilgilidir. Bu farkındalığın artması, bireyin daha önce karşılaşmadığı durumlarda etik sorunları ayırt edebilmesi anlamı taşır. Bu durum etik sorunları özerk bir şekilde çözebilmek ve çözmeye hazır olmak için oldukça gereklidir.<sup>25</sup>

Yirminci yüzyılın en önemli girişimlerinden biri insan hakları görüşünün ön plana çıkmasının sağlanmasıdır. İnsan hakları temelde bir düşüncüyü ifade etmektedir. Bu düşünce, insanların insan oldukları için, insana özgü bir muamele görmesi gerektiğini savunmaktadır. İnsanlar kendi doğal yapılarına uygun olanaklara kavuştuğunda etik ilişkilerin yaşanması da daha mümkün hale gelebilmektedir.<sup>26</sup> İnsan haklarının davranışsal ilkelere

<sup>23</sup> Charles D. Johnson, "Meeting the ethical challenges of leadership: Casting light or shadow." 2012.

<sup>24</sup> Cubie L. L. Lau, "A step forward: Ethics education matters!" *Journal of Business Ethics*, 92/4 (2010), 565-584.

<sup>25</sup> Hans Teke, "Increasing Ethical Awareness: The Enhancement of Long-Term Effects of Ethics Teaching: A Quantitative Study." (Doctoral dissertation, Lund University, 2019).

<sup>26</sup> İoanna Kuçuradi, *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2018), 55-57.



dönüşmesi ve toplumsal hayatta etkili olabilmesi için bireylerin bu ilkelere uygun davranmayı içtenlikle benimsemeleri, bu ilkelerin içeriğine ilişkin net bilgi sahibi olmaları ve belirli durumlarda ne yapılması gerektiğini bulabilme yeteneğinin gelişmiş olması önem taşır.<sup>27</sup> İlgelere dayalı bir eğitim yaklaşımı için Kruger<sup>28</sup>, etik davranışın gelişimiyle ilgili ilkeleri başkalarının kendi seçimlerini yapmalarına yardım ederek özerkliğe saygı gösterme, başkalarını incitecek veya riske atacak eylemlerden kaçınma, diğer bireylerin ve toplumun refahına ve büyümesine katkıda bulunan şekillerde hareket ederek başkalarına fayda sağlama, herkese adil ve eşit bir şekilde hizmet ederek ve başkalarına muamele ederken adaleti destekleme ve verilen sözleri tutarak, dürüst davranma şeklinde ifade etmiştir.

Etik, genellikle haklar, yükümlülükler, toplumsal faydalar, adalet veya belirli erdemler açısından insanların ne yapması gerektiğini belirleyen sağlam temellere dayanan doğru ve yanlış standartlarına dayanır. Etik temelde iki yaklaşımı ifade etmektedir. Birinci yaklaşıma göre etik, genellikle haklar, yükümlülükler, topluma faydalar, adalet veya belirli erdemler açısından insanların ne yapması gerektiğini belirleyen sağlam temellere dayanan doğru ve yanlış standartlarını ifade eder. Örneğin etik, hırsızlık, cinayet ve saldırı kaçınmak için makul yükümlülükler getiren standartlara atıfta bulunur. Etik standartlar, dürüstlük, şefkat ve sadakat erdemlerini emredenleri de içerir. Etik standartlar, yaşama hakkı, yaralanmama hakkı ve mahremiyet hakkı gibi haklarla ilgili standartları içerir. Bu tür standartlar yeterli etik standartlarıdır çünkü tutarlı ve sağlam temellere dayanan nedenlerle desteklenirler. İkinci yaklaşıma göre ise etik, kişinin etik standartlarının incelenmesi ve geliştirilmesi anlamına gelir. Duygular, kanunlar ve sosyal normlar etik olandan sapabilir. Bu nedenle, makul ve sağlam temellere sahip olduklarından emin olmak için standartların sürekli olarak incelenmesi gerekir. Etik, davranışları incelemeye ve toplumsal kurumların makul ve

<sup>27</sup> İoanna Kuçuradi, "Etik İlkeler ve Hukukun Genel İlkeleri Olarak İnsan Hakları." HFSA. 13(2005), 36-41.

<sup>28</sup> LuAnn Kruger, "A new model for defining ethical behavior." *New Directions for Student Services*, 30 (1985), 31-48.



sağlam temellere dayanan standartlara uymasını sağlamaya çalışmaya yönelik sürekli bir çabayı ifade etmektedir.<sup>29</sup>

### **3. Aile Eğitimi ve Etik Okuryazarlık**

Etik ilişki, bireylerin eylemde bulunarak yaşadığı tüm ilişki türlerini kapsar. Bireyin toplumsal bir grubun üyesi olarak kurduğu tüm ilişkilerin temelinde etik bir ilişki söz konusudur.<sup>30</sup> Aile kurumu etik ilişkilerin yaşandığı ve geliştirildiği temel toplumsal kurumlardandır. Değerlerin yaşandığı bir etik ilişkinin geliştirilmesinde aile önemli bir role sahiptir. Eşler arası ilişkiler, ebeveyn – çocuk ilişkileri, kardeşler arası ilişkiler ve çocuğun yetiştirilmesi konularında aile hayatında etik okuryazarlığa her zaman ihtiyaç duyulmaktadır.

Evlilik yasal toplumsal bir kurumdur. Evlilikte eşler arası ilişkileri destekleyen etik temeller geniş kapsamlıdır. Evlilikteki etik temelleri açıklama konusunda yasal veya sosyal kategoriler tek başına yeterli değildir.<sup>31</sup> Evliliğin etik standartları ve yükümlülükleri, eşler arasındaki bir dizi vaat açısından konu edinilebilmektedir. Evliliğin, yaygın bir şekilde, sevgi dolu bir öze sahip olduğu kabul edilmektedir. Evlilik yükümlülükleri sevmek ve değer vermek temelinde ele alınmaktadır. Eşlerin birbirlerine karşı yükümlülüklerinin gönüllü anlaşmadan kaynaklanması en iyi şeklidir. Sevgiyi korumak için belirli kurallar oluşturmanın gerekliliğini ifade eden birçok görüş, evliliğin etik içeriğini erdemler açısından ele almaktadır. Erdem yaklaşımı, evliliği, geliştirdiği eğilimler açısından analiz etmektedir. Bu yaklaşım, evliliğin erdemleri nasıl beslediğini açıklamaya yöneliktir. Bazı erdem açıklamaları, evliliğin sosyal statüsünün etkilerine atıfta bulunarak evliliğin, eşlerin mahremiyetini güvence altına alan toplumsal anlayışları içinde barındırdığı görüşünü vurgulamaktadır. Evlilik, eşler arasında kapsamlı bir birlikteliği ifade etmektedir. Evlilik eşlerin yaşam birlikteliğini, zihinsel birlikteliği, duygusal birlikteliği ve daha fazlasını içermektedir. Evliliğin etik açıdan

<sup>29</sup> Manuel Velasquez vd., “Thinking Ethically,” *Issues in Ethics*, (2015, August), 2-5.

<sup>30</sup> İoanna Kuçuradi, *Etik* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2018), 3-5.

<sup>31</sup> John Eekelaar - Mavis Maclean, “Marriage and the Moral Bases of Personal Relationships”, *Journal of Law and Society* 31/4 (2004), 510.



özel bir statüye sahip olduğu fikri yaygındır ve evlilikteki etik ilkeler konusu sosyolojik ve felsefi açıdan tartışılmaya devam etmektedir.<sup>32</sup>

Ebeveyn ve aile yaşam eğitmenleri, günlük olarak zor etik sorunlarla karşı karşıyadır. Bu sorunlar, çocuklar için zararlı olabilecek ebeveynlik uygulamalarını gözlemlemeyi, ebeveynlerin çocukları hakkındaki veya eşlerin birbirleri hakkındaki sorularına yanıt vermeyi veya farklı bir profesyonelle aile hakkındaki bilgileri paylaşmayı içerebilir. Bu durumlardan bazıları, uzman desteğiyle veya uygulama ilkelerinin gözden geçirilmesiyle çözülebilirken, diğerleri gerçek bir etik ikilemi ortaya çıkarabilir. Ebeveyn ve aile hayatı eğitimcileri, karmaşık aile sistemleri, çeşitli inanç ve değer sistemleri ve çeşitli sosyal kurumlarla çalışmaktadır. Karşılaşılan sorunlara çözüm üretme sürecinde eğitmenler çoğu zaman konuyla ilgili göreceli bir izolasyonla veya gelişmekte olan alana yönelik sınırlı rehberlikle karşı karşıya kalabilmektedir. Bu noktada etik ilkeleri anlamaya yönelik dengeli bir yaklaşım geliştirilmesi ve zor etik sorunların ve ikilemlerin bu yaklaşımla ele alınması somut bir süreç sunmak adına bir gereklilik halini almaktadır.<sup>33</sup>

Aile yaşam eğitimi, bireysel ve aile sorunlarına önleyici, eğitici ve işbirlikçi bir yaklaşım içerir. Aile yaşam eğitiminin amacı ve hedefleri bilgiyi artırmak ve becerileri geliştirmek, böylece ailelerin optimum düzeyde işlev görebilmeleri için güçlü yönlerini geliştirebilmeleridir. Aile yaşam eğitiminin temel ilkeleri, onu ailelere yönelik çalışan diğer yaklaşımlardan ayırır. Bu ilkeler eğitim, önleme ve güçlü yönlere dayalı ve araştırma ve teoride desteklenen aile sorunlarına yaklaşımları içerir.<sup>34</sup>

Eğitim, aile yaşamının temel unsurudur. Aile yaşam eğitimi bireylere bilgiyi öğretme ve beceriler geliştiren tekniklerin ve yaklaşımların dahil edilmesiyle diğer yaklaşımlardan ayrılır. Aile bireylerinin öğrenmesi gereken kavramlar ve edinmesi gereken beceriler, eğitim faaliyetleri ve programları aracılığıyla aktarılır. Ailelere eğitim sağlama biçimleri ve sunum yöntem-

<sup>32</sup> Elizabeth Brake, "Marriage and Domestic Partnership", Stanford Encyclopedia of Philosophy (2009).

<sup>33</sup> Glen Palm vd. "Ethical Thinking and Practice for Parent and Family Life Educators." (2009).

<sup>34</sup> Judith A. Myers Walls vd. "Reconceptualizing the domain and boundaries of family life education." *Family Relations*. 60/4 (2011), 357-372.



leri yıllar içinde değişmiş, geleneksel öğretmen-öğrenci etkileşimlerinden grup çalışmasını, bireysel öğretimi, koçluk ilişkilerini ve çevrimiçi öğrenme fırsatlarını içerecek şekilde değişmiştir. Bu yöntemlerin tümü bilgi paylaşarak aileleri güçlendirmeye çalışmaktadır.<sup>35</sup> İlişkisel etiğin kullanılması aile eğitimleri için çok önemlidir. İlişkisel etik ilkeler, belirli etik ikilemleri anlamak için bir temel oluşturur ve uygulamada tüm aile üyeleriyle şefkatli ve saygılı ilişkilerin geliştirilmesine yönelik rehberlik eder.<sup>36</sup>

Aile yaşam eğitimi, evlilik ve aileyi zenginleştirme alanlarında pek çok ilerleme kaydedilmiş olsa da, bu alandaki etik konulara ilişkin daha az tartışma gelişmiştir. Son yirmi yılda aile yaşam eğitiminde ve evlilik ve aile zenginleştirme hareketlerinde birkaç önemli gelişme meydana gelmiştir. Aile yaşam eğitimiyle ilgili konularla ilgili diyalogu genişletme ve aile yaşam eğitimcilerini sertifikalandırmak için standartların ve kriterlerin geliştirilmesi için projeler olmuştur. Ayrıca artan sayıda program geliştirilmiştir. Bununla birlikte, hem aile yaşam eğitimi hem de evlilik ve aileyi zenginleştirmeye yönelik etik kaygılar ve standartlar konusunda çok az çalışma yapılmıştır. Aile yaşam eğitiminin erken bir incelemesinde Kerckhoff (1964), ebeveynler ve bir bütün olarak toplum için profesyonel bir etik kural veya standartların geliştirilmesini şiddetle tavsiye etti, çünkü pek çok aile yaşam eğitmeni, kodların açıkça tanımlanmadığı disiplinlerden geliyordu. Bu bakış açısına göre, böyle bir kod, evlilik ve aile ilişkilerinin öğretilmesiyle ilgili birçok değer sorusu ve aile, öğretmen ve öğrencileri arasındaki ilişkiyi zorlayabilecek birçok hassas konu ve nedeniyle önemlidir. Aile yaşam eğitimi, evlilik ve aileyi zenginleştirmede tanımlanan konulara ek olarak, etik konular ve diğer gruplardan gelen endişeler, eğitim ve zenginleştirme için açık bir etik kılavuzlar dizisi geliştirmeye de yardımcı olabilir. Bu konuların uygulanması, daha önce bu alanda tanımlanan etik standartların birçoğunu açıklığa kavuşturabilir veya detaylandırabilir. Psikoloji, tıp, hukuk ve

<sup>35</sup> Carol A. Darling, vd. "The foundations of family life education model: Understanding the field." *Family Relations*. 69/3 (2020), 427-441.

<sup>36</sup> Glen Palm vd. "Ethical Thinking and Practice for Parent and Family Life Educators." (2009).



eğitimdeki diğer alanlardan gelen konular, yönergeler ve standartlar da bu alana katkı sağlayabilir.<sup>37</sup>

Aile çalışmaları alanındaki çoğu insan “etik” kelimesini düşündüğünde, muhtemelen doğru ve yanlış vizyonları, dürüstlüğü test eden zorlu durumları ve hatta belki de yasal veya örgütsel yaptırımları çağrıştırırlar. Ancak etik davranış bundan çok daha fazlasıdır. Aslında, güçlü bir etik sistem, aile mesleğindeki herhangi bir kuruluşun temelidir veya olmalıdır. Etik, her eğitim - öğretim programında yinelenen bir tema olmalıdır.<sup>38</sup>

Aile yaşam eğitiminin kendi etik kurallarına ihtiyacı olduğunu iddia etmek, uygulamasının evlilik ve aile terapisinden farklı olduğunu göstermeyi gerektirir. Bir fark, her bir uygulama tarafından benimsenen sağlık hizmeti sunum modelidir. Evlilik ve aile terapisi tipik olarak, bir evlilik veya aile sistemi içindeki sistemik yapı ve sürecin teşhisi ve ardından özel olarak tasarlanmış bir disfonksiyon tedavisi ile karakterize edilen tıbbi bir model hizmetidir. Aile yaşamı eğitimi ve psiko-eğitim programları ise bilgi ve beceri eksikliklerinin yaşamda sorun yarattığı düşünülen konulara yönelik eğitim hizmetleri modelidir. Müdahale, sağlıklı kişiler arası gelişimi ve işleyişi destekleyen inanç ve becerilerin öğretilmesini kapsar.<sup>39</sup>

Etik artan önemine rağmen çok fazla tartışılmamış bir konudur. Etik davranışlar hakkında sık sık, “ya etiksiz ya da değilsiniz” tarzında eleştiriler yapılmaktadır. Etiği sadece bir kurallar dizisi olarak düşünmek çoğu zaman çok kolaydır, çünkü üye olunan hemen hemen her kuruluşun kendi etik kuralları vardır. Aslında bu tür ayrımları yapmak o kadar kolay değildir. Toplumsal hayatta üstlendiğimiz farklı rollerde farklı etik türleri devreye girebilir. Bireylerin etik olmadığını düşünülmesi tek yönlü bir bakış açısının göstergesidir. Etik olma hali tek bir boyuta göre karar verilmemesi gereken bir durumdur. Tek bir boyut her şeyi yansıtmamaktadır. Etik sürekli üzerinde çalışılması gereken bir konudur ve son derece kişiseldir. Etiğin

<sup>37</sup> Geoffrey K. Leigh, vd. “Caveat emptor: Values and ethics in family life education and enrichment.” *Family Relations*, (1986), 573-580.

<sup>38</sup> Bruce K. Bayley, “Organizational ethics training: A proactive perspective.” *The Journal for Quality and Participation*, 35/2 (2012).

<sup>39</sup> Gregory W. Brock, “Ethical guidelines for the practice of family life education.” *Family Relations*, (1993), 124-127.



tam olarak ne anlam ifade ettiği ve bireylerin nasıl etik davranışlar sergileyebileceği çok boyutlu ve sürekli olarak araştırılmalıdır.<sup>40</sup>

Toplumumuz geçmişe göre daha çoğulcu, daha hızlı ve daha hareketli bir yapıya sahiptir. Aile rolleri ve yapıları değişmekte ve ailenin tanımı, aile içi konular ve ailenin sahip olduğu değerler konusunda pek çok soru işareti söz konusudur. Ailenin karmaşık ve hassas yapısı nedeniyle, aile profesyonellerinin toplumla farklı bir ilişkisi vardır. Aile profesyonellerinin bu yapıya uygun şekilde güvenilir, yetkin ve etik olması beklenir. Etik eğitimi çeşitli danışmanlık, eğitim, araştırma ve uygulamaları içerir. Verilen eğitimlerle bireylerin kendilerini etik aile profesyonelleri olarak düşünmeye ve davranmaya yönlendiren etik ilkeleri ve yönergeleri öğretmek ve istenmeyen sonuçların önlenmesi sağlanabilir. Aile profesyonellerinin toplumdaki etik ilkeler ve karşılaşılacak ikilemler konusunda iyi eğitilmeleri önem taşır.<sup>41</sup>

Toplumdaki bir dizi radikal değişiklik nedeniyle, ebeveynlerin çocuklarının yetiştirilmesindeki rolü yeniden tanımlanmıştır. “Risk” düşünmenin ve onunla birlikte çocuk yetiştirme bağlamında ortaya çıkan teknolojinin doğal olarak hak söylemine yol açtığını, ancak ebeveynler ile çocuklar arasındaki ilişkiyi haklar açısından düşünmenin yüzleştirdiğini savunuyor. Sıklıkla başvuru alan “bir çocuğun yüksek yararı” kavramı hiç de açık değildir. Haklar söyleminin açıkça önemli ve ilgili olmasına rağmen, ebeveynler ile devlet arasındaki ilişki tartışılırken, bu bağlamda her şeyi kapsayan bir çerçeve olarak kullanıldığında, aile üyeleri arasındaki ilişkilere dair anlayışımızı zayıflattığını ileri sürer.<sup>42</sup> Ebeveyn eğitimi çocuklarında olumlu davranışları teşvik etmek amacıyla çocukları ile etkileşim yöntemlerini değiştirmeye çalışan ebeveynlerin amaçlı öğrenme etkinliklerini kapsamaktadır.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> James Pasztor, “What is ethics, anyway?” *Journal of Financial Service Professionals*, 69/6 (2015).

<sup>41</sup> Herna Hall, “*The impact of postmodernism on the social functioning of young adults*” (Doctoral dissertation, University of Pretoria, 2013). ; Rebecca A. vd. “The development and teaching of the ethical principles and guidelines for family scientists.” *Family Relations*, 50/1 (2001), 41-48.

<sup>42</sup> Smeyers, P. (2010). Child rearing in the “risk” society: On the discourse of rights and the “Best interests of a child”. *Educational Theory*, 60(3), 271-284.

<sup>43</sup> Patricia Noller - Robert Taylor, “Parent education and family relations.” *Family Relations*, (1989) 196-200.





Ebeveynliğin biyolojik, sosyal, yasal ve ahlaki olmak üzere farklı duyuları vardır. Ebeveyn, belirli bir çocukla ilgili ağır haklara ve sorumluluklara sahip kişidir. Ebeveynlerin genellikle çocuklarının yaşamının çoğu alanında karar alma hakları vardır ve başkalarını bu tür kararlardan dışlama hakları vardır. Ebeveynler çocuklarını beslemek, eğitmek ve onlara sağlık bakımı sağlamak için gereksinimleri yerine getirdikleri sürece, çocuklarının nasıl ve ne yediği, giyindiği, oynadığı, çalıştığı ve kiminle etkileşime gireceği konusunda birçok karar verebilirler. Bu hakların ve sorumlulukların içeriğiyle ilgili pek çok konu tartışılmaktadır.<sup>44</sup>

Etik algı, etik karar verme sürecinde çok önemli bir role sahiptir. Çünkü bireyin bir durumu etik olarak değerlendirilmesi ona bağlıdır. İnşa sürecinde bu algı önce birey, daha çok aile yetkin olacak ve sonunda toplum yetkin olacaktır. Bir toplumdaki bu sürekliliğin tersi göz önüne alındığında, ailelerde etik karar verme yetkinliği ve bu ailelerde yetişen kişiler yetkinlik kazanacaklardır. Yetkinlik bireylerinin ahlaki bunaklığı, davranışlarının diğerleri üzerindeki etkilerini anlamayı mümkün kılar. Bu, farklı kültürlerin farklı etik çerçeveler üretmesinin nedenlerinden biridir. Yaratılışın temelinde farklı etik kültür algıları yatar ve farklı değerler yaratır.<sup>45</sup> Bu değerler çerçevesinde ele alınan bireysel davranışlarla davranışın sınırların dışında olduğu toplum tarafından da kabul edilmektedir. Bu nedenle değerler ve tutumlar bir bireyin önceliklerini etkiler.<sup>46</sup>

Toplumda değerler, insanların sevdikleri, nefret ettikleri veya kayıtsız kaldıkları şeyler hakkındaki temel düşüncelerini tanımlamaya yardımcı olur. Değerler, bireyin toplumla kesiştiği noktadır. Davranış modları değer sınıflandırmalarının içinde yer alan unsurlardandır. Etik davranış, etik programlarının benimsenmesine ve uygulanmasına bağlıdır. Bu davranışlar, değişen değerlerin bir sonucu olarak kabul edilebilir ve bunlarla ilişkilendi-

<sup>44</sup> Elizabeth Brake – Joseph Millum, "Parenthood and Procreation", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2018).

<sup>45</sup> Srnka, K. J. (2004). Culture's role in marketers' ethical decision making: An integrated theoretical framework. *Academy of Marketing Science Review*, 1(4), 1-32.

<sup>46</sup> Nurettin İbrahimoglu, vd. "Relationship between culture & ethic: a research in terms of cultural diversity." *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, 143 (2014), 1117-1119.



rilebilir. Etik davranış, etik değerler, kültürü ve etik ikliminin birleşimiyle oluşur.<sup>47</sup>

Etik eğitimi, özünde çok kültürlü bakış açılarına değer vermelidir. Danışmanlıkta çok kültürlü derslerin çoğu, belirli azınlık gruplarına odaklanan geleneksel bir bakış açısıyla öğretilir. Müfredat boyunca kasıtlı olarak farklılık, güç ve baskıya odaklanan bütünsel bir çerçeve sağlamazlar. Danışman eğitimi öğrencileri, mesleki uygulamalarda sıklıkla karşılaşılan ikilemlerin etik ilkelerini anlamakta güçlük çekerler. Danışman eğitim programları, öğrencilerini hizmet verecekleri toplumlara hazırlama konusunda etik olarak sorumludur. Danışman eğitim programları ve sürekli eğitim programlarındaki etik eğitimlerinin çoğu, pasifliği teşvik eden ve katılımcıları karmaşık etik karar verme yapılarını bütünleştirmeye yeterince zorlamayan ders formatına dayanmaktadır. Dahası, danışman eğitimi çoğu kez, aile danışmanlarını bireyleri ihtiyaçları karşılama noktasında uygun iletişim tarzıyla eğitememektedir. Aile danışmanlarının çoğulcu yaklaşımları ele alarak, çok kültürlü bir toplumun sürekli değişen bakış açılarının ihtiyaçlarını karşılayacak etik uygulamaları keşfetmesi ve eğitim programlarını bu doğrultuda oluşturması fayda sağlayacaktır.<sup>48</sup>

Etik eğitimi, çok kültürlü perspektiflerde eğitim sağlamalıdır. Etik eğitiminde bireylerin çok kültürlü bakış açılarını dikkate almaları gerekmektedir. Çok kültürlü yeterlilik çoklu sosyal kimlikler üzerine odaklanmalıdır. Etik kültürleşme görevi, yalnızca bir kurallar listesi benimsemekten ziyade profesyonel bir kimliği geliştirme ve sürdürme süreci olarak görülebilir. Etik eğitiminde, etik ilkelerini kavrama güçlüğü, entelektüel yetersizlik veya uyumsuzluktan ziyade kültürleşme ile daha doğru ve verimli bir şekilde ele alınabilir.<sup>49</sup>

Sosyal ve duygusal öğrenme, duyguları tanıma ve yönetme, başkalarına

<sup>47</sup> Mojca Duh – Jernej Belak, J, “The influence of a family on ethical behaviour of a family enterprise.” *Acta Polytechnica Hungarica*, 6/3 (2009), 35-56.

<sup>48</sup> Edward P. Cannon (2005). “The need to infuse multicultural competence into a master’s level community counseling internship.” *American Counseling Association*. (2005) 153-159. ; C. Bret Hendricks, vd. “Implementing multicultural ethics: Issues for family counselors.” *The Family Journal*, 23/2 (2015), 190-193.

<sup>49</sup> Allison Bashe vd. “An acculturation model for ethics training: The ethics autobiography and beyond.” *Professional Psychology: Research and Practice*, 38/1 (2007). 60-67.



ilgi ve ilgi geliştirme, olumlu ilişkiler kurma, sorumlu kararlar alma ve zorlu durumları etkili bir şekilde ele alma becerilerini edinme sürecidir. Araştırmalar, sosyal ve duygusal öğrenmenin çocukların gelişiminde etik gelişim, sağlık, vatandaşlık, akademik öğrenme ve başarıya motivasyonu başta olmak üzere her açıdan etkisi olduğunu göstermiştir.<sup>50</sup> Sosyal ve duygusal eğitim çocuk gelişimi için oldukça önemlidir. Eğitimsiler, sosyal, duygusal ve etik okuryazarlığa odaklanarak, daha fazla öz farkındalığa, duygusal anlayışa, etik bir şekilde davranma ve demokratik bir toplumda başkalarıyla başarılı bir şekilde etkileşim kurma yeteneğine sahip kişilerin gelişimine katkıda bulunabilir. Bu eğitim anlayışı, başarılı kişilerarası etkileşim ve içsel anlayış için becerilerle donatılmış bireylerin yaşam boyu gelişimini teşvik eder.<sup>51</sup>

İnsan gelişimi üzerine yapılan araştırmalar, empati, saygı ve şefkat gelişiminin yaşamın erken dönemlerinden itibaren başladığını, şefkatli, etik insanlar olabilmek için çocukluğun her aşamasında onlara yardım edecek yetişkinlere ihtiyaç duyduğunu açıkça göstermektedir. Çocukların başkaları için endişelerini beslemeye çalışmak bu temelde yapılacak en doğru şeydir ve ayrıca çocuklar başkalarıyla empati kurup başkaları için sorumluluk alabildiğinde daha mutlu ve başarılı olurlar. Bu niteliklerin gelişmesi bireylerin yaşamları boyunca daha iyi ilişkiler kurmasını ve mutlu olmasını sağlamaktadır. Empatik ve sosyal açıdan farkında olan çocuklar da daha iyi işbirlikçilerdir. Empatik, saygılı ve şefkatli yetişen çocuklar etik sorularla doğal olarak ilgilenirler ve bu etik sorularla uğraşmak ne yapmaları gerektiğini anlamalarına yardımcı olabilir. Çocuklar ayrıca topluluklarını iyileştirmek için genellikle liderlik rolleri üstlenme konusunda da isteklidir. Bu çocuklar iyilik için güçlü olma eğilimindedirler. Şefkat ve saygı oluşturmak ve zorbalığı durdurmak için en etkileyici programların çoğu çocuklar ve gençler tarafından oluşturulmaktadır. Sevecen, saygılı, etik bir çocuk yetiştirmek her zaman zor bir iştir. Ancak etkili bir etik eğitimiyle bu sorun kolaylıkla çözülebilmektedir.<sup>52</sup>

<sup>50</sup> Elizabeth Devaney vd. "Promoting children's ethical development through social and emotional learning." *New directions for youth development*, 108 (2005), 107-116.

<sup>51</sup> Micheal D. Burroughs - Nikolaus J. Barkauskas, "Educating the whole child: Social-emotional learning and ethics education." *Ethics and Education*, 12/2 (2017). 218-232.

<sup>52</sup> Elizabeth Brake – Joseph Millum, "Parenthood and Procreation", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2018).



## Sonuç

Etik yargılar ve hedefler, geçmişte ve günümüzde bilinen her toplumda günlük yaşamın özellikleridir. Etik eğilimlerin insan doğasından kaynaklanıp kaynaklanmadığı tartışma konusudur. Konuyla ilgili yaklaşımlardan bazıları etik eğilimlerin doğuştan geldiği düşüncesini reddetmiş ve etik olabilmek için bilmek gerektiğini savunmuştur. Bazıları etiğin akla dayandığı düşüncesini reddetmiş ve bireylerin kendi iç dünyasında olayları çözümlemesinin mümkün olmadığını belirtmiştir. Bazıları etiğin ilahi bir kaynağı olduğu görüşünü reddetmiş ve toplumdaki yasaların varlığının bu durumu engellediğini savunmuştur. Bu tür yaklaşımlar geliştirmek aslında gerçekçi değildir. Etik tek boyutlu bir kavram değildir. Etiğin ne anlam ifade ettiği ve kaynağı çok boyutlu bir bakış açısıyla tartışılmalıdır.<sup>53</sup>

Bireyler etik normları ailede, okulda ve diğer sosyal ortamlarda edinir. Doğru-yanlış algısı bireylerde çocukluk döneminde kazanılır. Ahlaki gelişim yaşam boyunca devam eder ve birey zamanla farklı gelişim aşamalarından geçer. Etik normlar o kadar yaygındır ki bir sağduyu türü olarak algılanabilir. Eğer etik, sağduyudan ibaretse toplumda neden bu kadar fazla etik anlaşmazlık ve sorun yaşandığı sorusu sorulabilir. Bu soruya, tüm bireylerin ortak etik normları bilmesi, ancak bu normları kendi yaşam deneyimleri ve değerleri ışığında farklı şekillerde yorumlaması, uygulaması ve dengelemesinin söz konusu olduğu şeklinde bir cevap geliştirilebilir.<sup>54</sup>

Bireylerin etik gelişimi, yaşamlarını zenginleştirmek için gerekli olan temel yetenek ve nitelikleri edinmesine katkıda bulunur. Bunlar normları, değerleri ve ilkeleri içerir. Bireyler gelişimlerine öncülük etmek için etik uygulamaları yalnızca evde değil, aynı zamanda eğitim kurumlarında, çalışma ortamlarında ve toplum genelinde uygulamalıdır. Bireyler yaşamın her evresinde başkalarının desteğine ve yardımına ihtiyaç duyar. Bu nedenle etkili iletişim kurmak, dürüstlük, edep, nezaket sahip olunması gereken temel özellikler olarak kabul edilir. Diğer etik özellikler, bir eğitim kurumunda, çalışma ortamında veya farklı bir organizasyonda bireyin sorumluluklarını yerine getirmesinde doğruluk, dürüstlük ve güvenilirlik özelliklerine sahip

<sup>53</sup> Webb Keane, "Ethical life: Its natural and social histories." Princeton University Press, 2016.

<sup>54</sup> David B. Resnik, "The ethics of science: An introduction." Routledge, 2005.



olmasını ifade eder. Çatışma ve anlaşmazlıkların ortaya çıkması, iki veya daha fazla birey arasında her alanda yaygındır. Etik ilkeler, çatışmaların ve anlaşmazlıkların barışçıl bir şekilde nasıl çözüleceği konusunda bireylere bilgi verir.<sup>55</sup>

Eğitim insan yaşamının temel bir sürecidir. Günümüzde etik, hayatın her alanında önemli bir role sahiptir. Eğitimde etik çok önemli ve etkili bir işlevi yerine getirmektedir. Bireylerin iyi birer insan haline getirilebilmesi için eğitim-öğretim sistemine etik dahil edilmelidir.<sup>56</sup> Etik ilkelerin öğretilmesi, çocuklarda akıl yürütme, etik farkındalık, etik okuryazarlık, etik anlayış ve etik davranışları geliştirmeyi amaçlayan eğitim uygulamalarını ifade eder.<sup>57</sup>

Etik, günümüzde en çok endişe duyulan konuları kapsamaktadır. Toplum yozlaşmakta ve genç kuşaklar rastgele etik olmayan faaliyetlerde bulunmaktadır. Ailelerin etik okuryazarlığı temel alarak çocukların ahlak gelişimini desteklemesi büyük önem taşımaktadır. Çocukların ve gençlerin etik olmasında öğretmenler etkin bir role sahip olsa da bu konuda en önemli rolü aileler üstlenmektedir.<sup>58</sup> Aile çocuğun etik gelişimini destekleyen ve çocuğu toplumsal hayata hazırlayan kurumların başında gelmektedir. Toplumsal ilişkilerde başarılı olabilmesi için çocuklara etik ilkeleri öğrenme fırsatı sunulmalıdır. Bununla birlikte ailelerin etik ilkeleri çocuğa edindirme sürecindeki uygulamaları hakkında çok az şey bilinmektedir. Bu konudaki araştırmaların artırılması önem taşımaktadır.

### **Kaynakça**

- Adams, Rebecca A. vd. "The development and teaching of the ethical principles and guidelines for family scientists." *Family Relations*, 50/1 (2001). 41-48.
- Badurová, Barbora. "Evolution and ethics." *E-LOGOS—Electronic Journal for Philosophy*. 22/1 (2015). 71-76.

<sup>55</sup> Radhika Kapur, "Ethical Development of Individuals." (2018).

<sup>56</sup> Nur Yeliz Gülcan. "Discussing the importance of teaching ethics in education." *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, 174 (2015), 2622-2625.

<sup>57</sup> Massimiliano Scopelliti - Tullia Musatti, "Parents' view of child care quality: Values, evaluations, and satisfaction." *Journal of Child and Family Studies*, 22/8 (2013), 1025-1038.

<sup>58</sup> Sultana, Mahbuba, "Ethics in teaching profession." *ABC Journal of Advanced Research*, 3/1 (2014), 44-50.



- Bashe, Allison vd. "An acculturation model for ethics training: The ethics autobiography and beyond." *Professional Psychology: Research and Practice*, 38/1 (2007). 60-67.
- Bayley, Bruce. K. "Organizational ethics training: A proactive perspective." *The Journal for Quality and Participation*, 35/2 (2012).
- Brake, Elizabeth - Millum, Joseph "Parenthood and Procreation", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2018).
- Brake, Elizabeth. "Marriage and Domestic Partnership", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2009).
- Brans, J. Pierre "Ethics and decision." *European Journal of Operational Research*. 136/2 (2002). 340-352.
- Brock, Gregory W. "Ethical guidelines for the practice of family life education. *Family Relations*." (1993). 124-127.
- Burroughs, Micheal D. - Barkauskas, Nikolaus. J. "Educating the whole child: Social-emotional learning and ethics education." *Ethics and Education*, 12/2 (2017), 218-232.
- Cannon, Edward P. "The need to infuse multicultural competence into a master's level community counseling internship." *American Counseling Association*. (2005), 153-159.
- Chippendale, Paul. "On Values, Ethics, Morals & Principles (A Values Inventory).", (2001), 1-6.
- Darling, Carol A. vd. "The foundations of family life education model: Understanding the field." *Family Relations*, 69/3 (2020), 427-441.
- Darwall, Stephen. "Ethics and Morality". *Routledge Handbook of Metaethics*. Routledge, 2017.
- Devaney, Elizabeth vd. "Promoting children's ethical development through social and emotional learning." *New directions for youth development*. 108 (2005). 107-116.
- Duh, Mojca - Belak, Jernej. "The influence of a family on ethical behaviour of a family enterprise." *Acta Polytechnica Hungarica*. 6/3 (2009), 35-56.
- Eekelaar, John - Maclean, Mavis. "Marriage and the Moral Bases of Personal Relationships", *Journal of Law and Society*. 31/4 (2004), 510-538.
- Fieser, James. "Ethics." *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. 2021.
- Garrard, Eve. "What is Ethics?" *Sage publications Ltd, London* (2009), 113-119.
- Gülcan, Nur Yeliz "Discussing the importance of teaching ethics in education." *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, 174 (2015), 2622-2625.



- Hall, Herna. “*The impact of postmodernism on the social functioning of young adults*”. (Doctoral dissertation, University of Pretoria, 2013).
- Handy, Femida - Russell Allison R. “Introduction: Why Ethics?. In: Ethics for Social Impact.” Palgrave Macmillan, Cham, 2018.
- Hendricks, C. Bret, vd. “Implementing multicultural ethics: Issues for family counselors.” *The Family Journal*, 23/2 (2015), 190-193.
- İbrahimoglu, Nurettin, vd. “Relationship between culture & ethic: a research in terms of cultural diversity.” *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, 143(2014), 1117-1119.
- Jafroudi, Nahal. “*Exploration of the model of the self attributed to Ostad Elahi and its implications for the education of ethical literacy: an education that enhances an individual's sense of dignity*.” (Doctoral dissertation, King's College London, University of London, 2014).
- Johnson, Charles D. “Meeting the ethical challenges of leadership: Casting light or shadow.” (2012).
- Kapur, Radhika. “Ethical Development of Individuals.” (2018).
- Keane, Webb. “*Ethical life: Its natural and social histories*.” Princeton University Press. 2016.
- Kruger, LuAnn. A new model for defining ethical behavior. *New Directions for Student Services*, 30 (1985), 31-48.
- Kuçuradi, İoanna *Ahlak, Etik ve Etikler*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2019.
- Kuçuradi, İoanna. “Etik İlkeler ve Hukukun Genel İlkeleri Olarak İnsan Hakları.” *HFSA*. 13(2005), 36-41.
- Kuçuradi, İoanna. “Etik ve Etikler.” *Türkiye Mühendislik Haberleri*, 423/1 (2003). 7-9.
- Kuçuradi, İoanna. *Etik*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, Yedinci Basım, 2018.
- Kuçuradi, İoanna. *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 4. Basım, 2018.
- Lau, Cubie L. L. A step forward: Ethics education matters!. *Journal of Business Ethics*, 92/4 (2010), 565-584.
- Leigh, Geoffrey K. vd. “Caveat emptor: Values and ethics in family life education and enrichment.” *Family Relations*. (1986). 573-580.
- Marques, Joan. “Ethics: Walking the talk. The Journal for Quality and Participation”. 35/2 (2012), 4-7.
- Mirk, Paula. “Ethical literacy for today's schools.” *Education Canada*, 45/3 (2005), 17-19.



- Myers Walls, Judith A. vd. "Reconceptualizing the domain and boundaries of family life education." *Family Relations*. 60/4 (2011), 357-372.
- Noller, Patricia - Taylor, Robert. "Parent education and family relations." *Family Relations*. (1989), 196-200.
- Pacquiao, Dula. "Cultural competence in ethical decision making." *Transcultural concepts in nursing care*, 4 (2003), 503-532.
- Palm, Glen vd. "Ethical Thinking and Practice for Parent and Family Life Educators." (2009).
- Pasztor, James. "What is ethics, anyway?" *Journal of Financial Service Professionals*. 69/6 (2015).
- Resnik, David B. "The ethics of science: An introduction." Routledge. 2005.
- Rich, Karen L. "Introduction to ethics. *Nursing ethics: Across the curriculum and into practice*." (2013).
- Scopelliti, Massimiliano - Musatti, Tullia. "Parents' view of child care quality: Values, evaluations, and satisfaction." *Journal of Child and Family Studies*, 22/8 (2013), 1025-1038.
- Smeyers, P. (2010). Child rearing in the "risk" society: On the discourse of rights and the "Best interests of a child". *Educational Theory*, 60(3). 271-284.
- Srnka, K. J. (2004). Culture's role in marketers' ethical decision making: An integrated theoretical framework. *Academy of Marketing Science Review*, 1(4). 1-32.
- Sultana, Mahbuba. "Ethics in teaching profession." *ABC Journal of Advanced Research*, 3/1 (2014), 44-50.
- Svolba, Davis. "What is Ethics and What Makes Something Problem for Morality?" Ed. Noah Levin. *Introduction to Ethics: An Open Educational Resource*. N.G.E. Far Press. 2019.
- Teke, Hans. "Increasing Ethical Awareness: The Enhancement of Long-Term Effects of Ethics Teaching: A Quantitative Study." (Doctoral dissertation, Lund University, 2019).
- Velasquez, Manuel vd. "Thinking Ethically." *Issues in Ethics*. (2015, August). 2-5.
- Ward, Jamie vd. "Ethics Literacy: Identifying Moral and Ethical Values Through Purposeful Ethical Education." *Journal of Public Relations Education*, 6/3 (2020), 66-80.





Son Hurafe Deizm  
(Adnan Bülent Baloğlu, İstanbul: DİB Yayınları, 2021, 319 Sayfa)

Selçuk GEZGİN

Arş. Gör., Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kalam ve İslam Mezhepleri Ana Bilim Dalı, Siirt/  
Türkiye  
Res. Asst., Siirt University Faculty of Theology, Department of History of Kalam and İslamic Sects,  
Siirt/Turkey  
selcukgezgin04@gmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0001-8477-4430

#### **Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü | Article Type:** Kitap Değerlendirmesi | Book Review

**Geliş Tarihi | Received:** 14 Nisan/April, 2021

**Kabul Tarihi | Accepted:** 17 Nisan/April, 2021

**Yayın Tarihi | Published:** 30 Haziran /June 2021

#### **İntihal | Plagiarism**

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

#### **Copyright ©**

Published by Siirt University Faculty of Divinity. Siirt/Turkey.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/marifetname>

mail: [sifdergisi@gmail.com](mailto:sifdergisi@gmail.com)



## ***Son Hurafe***

### ***Deizm***

Peygamberliğe iman, semavî dinlerin ortak ve en önemli iman esaslarından biridir. Bunun yanında İslam Kelâmının da üzerine inşa edildiği usûl-i selase şeklinde ifade edilen üç asıldan biri kabul edilir. Ancak insanlık tarihinin hemen hemen her devrinde bu kuruma itirazların yapıldığı söylemek yanlış olmasa gerek. Zira peygamberlerin hayatlarına bakıldığında gönderildikleri toplumlar tarafından kabul edilmediklerini, pek çok işkenceye maruz kaldıklarını, bazen toplulukları tarafından öldürüldüklerini ilahi kitaplar kaydederler. İslam düşünce tarihine bakıldığında peygamberlik kurumuna pek çok itirazın Berahime ve Sümeniyye gibi gruplar; Ebu Bekir er-Razî ve İbnu'r-Ravendî gibi şahıslar özelinde yapıldığını görmekteyiz. Bu itirazlar karşısında Müslüman bilginler cevaplar üretmekle meşgul olmuşlar ve nübüvvet kurumunu temellendirip bir nübüvvet müdafaası yapmışlardır. Günümüze geldiğimizde ise aklın tek başına yeterli ve yetkin olduğu mottosuyla bağırarak, heretik olarak kabul edebileceğimiz “deizm” hareketi nübüvvet kurumuna itirazın temsilciliğini yapmaya devam etmektedir.

Tarihte nübüvvet müessesesi nasıl müdafa edilmişse aynı şekilde vahiy, din karşıtı bir hareket olan ve bir tehlike olarak kapımızı çalan deizme karşı bugün de geçmişte olduğu gibi bir peygamberlik müdafaasının yapılması gerekir. Ancak şunu belirtmekte fayda vardır: Deizm, tarihteki peygamberlik kurumuna itiraz eden hareketlerden farklı bir akımdır. O, sadece nübüvvet kurumuna karşı yapılan bir itiraz değil aynı zamanda dine, kutsala ve değerlere de karşı çıkan bir özelliğe sahiptir. Bundan dolayı sağlıklı bir peygamberlik ve din savunması yapmak için deizmin bugün için ne anlam ifade ettiğini çok iyi bilmemiz gerekmektedir. Tanıtımını yapacağımız Adnan Bülent Baloğu'nun kaleminden çıkan “Son Hurafe Deizm” adlı kitap bu noktada kilit bir öneme sahiptir. Yazar, deizmin ne olduğunu, nasıl ortaya çıktığını, nasıl geliştiğini, nasıl ve hangi araçlarla yayıldığını, deist şahsiyetlerin fikirleri ve deistlerin birbirlerinden hangi konularda ayrıldıklarını çok veciz bir şekilde okuyucuya sunmaktadır.

Her şeyden önce yazar, İslam düşünce tarihinde ortaya çıkan nübüvvet münkirleri ile günümüz deizminin özdeşleştirilmesinin doğru olmadığı ka-



naatindedir. Çünkü yazara göre söz konusu münkirlerle deizmin tek ortak yönü nübüvvetin inkarıdır. Deizmin onlardan farkı ise doğuş sebepleri ve fikirleri itibariyle batıdan çıkması, kilise ve onun şahsında temsil edilen Hristiyanlık anlayışına ve uygulamalarına güçlü bir tepki hareketi olmasıdır. Zira deizm, Hristiyan hayatının ve kültürünün damarlarının tıkanmışını haber veren bir akımdır. Kitabın giriş kısmında bu hususa değinen yazarın farklı başlıklar halinde ele aldığı başka konular da bulunmaktadır. Bu başlıklardan biri de “Neoliberalizm: Deizmin Kuluçlanma İklimi” ismini taşımaktadır. Yazar, Neoliberalizm’in kendini “insan eylemini tanzim edici yegane meşru ilke” kabul ettiğini ifade eder. Bu yönüyle o, insanın din adı altında neye inanacağını neyi nasıl yapacağını düzenleyen ve nihayetle insanı insan yapan şeyleri elinden çekip alan bir sistemdir. Hür irade ve özgürlüğü bireyciliğe, yardımlaşma ve dayanışmayı kıskançlık ve haksız rekabete, insani değer ve kabiliyetleri de paraya eşitleyen neoliberalizm, bugün yeryüzündeki pek çok kötülüğün altında sıyrılmaktadır. Bu sistemin hüküm sürdüğü yerde yeni bir insan ve yeni bir toplum modeli peydahlanmaktadır. Yazara göre deizmin hareket noktası da buradan kaynaklanıyor ve deizmi besleyenlerde bu sistemi kuranlardır.

Giriş bölümünde dikkatlere sunulan bir konu da deizmin bir reklam olarak sürekli gündemde tutulduğudur. Bunun bilinçli bir şekilde yapıldığını ifade eden yazar, bu durumu “reklamın kötüsü olmaz” şeklinde ifade etmektedir. Bunun yanında bir de yazar, “Deizme Özendirenler” başlığında öncelikle Cesim Gürbüz’ü ele alır ve onun “İslam’dan Deizm’e” ismini taşıyan eserinden bazı pasajlar vererek düşüncelerini ve İslam aleyhinde kullandığı dili eleştirir. Daha sonra Yaşar Nuri Öztürk’e geçer. Onun “Deizm: Tanrı, Akıl ve Ahlaktan Başka Kutsal Tanımayan İnanç” adlı kitabından bazı bölümleri değerlendirerek ve alıntılar yaparak Yaşar Nuri’nin aslında bir deist olmadığını belirtmeye çalışır. Ancak onun kitapta deizmi öven cümlelerinin deizmin bugün çokça konuşulmasında yadırganamayacak kadar etkisinin olduğunu söyler. Bizce de deizmin gündemde tutulması, sun’i gündem yaratmaktan başka bir şey değildir.

Kitabın birinci kısmında deizm tanımları üzerinde durulmaktadır. Burada tek tip bir deizm olmadığı, bu kavramın pek çok çeşitliliği içinde barındırdığı dolayısıyla genel geçer bir tanımının yapılmasının neredeyse



imkânsız olduğu ifade edilir. Örneğin deizmin öncüleri arasında gösterilen John Toland'ın, kendisini Hristiyan olarak tanıtmaması ve Hz. İsa'nın Kutsal Ruh tarafından kutsandığını belirtmesi deizm ve deist kavramlarının tarihsel süreç içinde nasıl bir anlam kaymasına uğradığını net bir şekilde bize göstermektedir. Örnekte görüleceği üzere vahiy, peygamber, ahiret kavramlarına karşı bir tepki hareketi olarak bilinen deizmin bir öncüsü tarafından dile getirilen ifadeler hem deizmin farklı türlerinin olduğunu kanıtlar hem de bir deizm tanımının yapılmasını zorlaştırır. Ayrıca deizm tanımının yapılmasının zor olmasının bir sebebi olarak da kilisenin aleyhine veya temel öğretisi aksine söz söyleyen kim varsa bir dışlama ifadesi olarak deist şeklinde damgalanmış olmasıdır.

Kitabın en uzun bölümünü oluşturan ikinci kısmı “Deizmin Yol Haritası” başlığını taşımaktadır. Yazar, bu bölümde deizm öncesinde Avrupa'nın genel durumu hakkında bilgiler vermekte ve burada üstüne basa basa deizmin kiliseye karşı gösterilen bir tepkinin ürünü olduğunu vurgular. Buradan hareketle de Batı düşüncesinin geçirdiği aşamaların doğru bir şekilde anlaşılması gerektiğini belirtir. Bu aşamalar sırasıyla Rönesans, Reform ve Aydınlanmadır. Bu aşamalara geçmeden evvel bu aşamaların ortaya çıkmasında etkili olan entelektüel tartışma mekanları yani kahvehaneler, salonlar ve barların üzerinde de durulması gerekir. Yazar, kahvehanelerin çekişme, çatışma ve savaşımlardan yorulan Avrupa'nın huzur, barış ve özgürlük özlemini yansıttığını, içinde özgür tartışmaların ve şiir, edebiyat, felsefe ve din sohbetlerinin yapıldığı mekanlar olduğunu söyler. Bu da aydınlanmaya kadar sürecek olan Batının dirilişine hız kazandıran bir etken olmuş ve deist fikirlerin yayılmasında önemli bir işlev görmüştür.

Özlemlerle huzur ortamını bekleyen Batı, bunalımlı yılları aşmak için Aydınlanmaya kadar giden süreci yaşamasının tek çaresi olduğunu biliyordu. Ancak bu süreç yaşanırken karşılarında bir engel bulunmaktaydı. Bu engel yüzyıllar boyunca bütün hegemonyayı elinde bulunduran kilisedir. Kilisenin öğretisi, yeni anlayışın ortaya koyduğu bilimsel çalışmalarla çelişince yeni bir sorun olan din-bilim çatışması ortaya çıktı. Kilisenin yeni gelişmeler karşısında direnemeyeceği aşıkardı. Kilise her ne kadar yeni anlayışla mücadele etse de ona mağlup oldu. İnsanlar ise yeni gelişmelere kayıtsız kalamadığı gibi kilise öğretisini bir tarafa atamıyorlardı. Dolayısıyla onlar,



yeni gelişmeler ve kilise öğretisi arasında sıkışmış bir vaziyetteydiler. İşte deizm tam da bu noktada onların sığınacağı bir çözüm olmuştur.

Batı düşüncesinin geçirdiği evreleri bu şekilde ifade eden Baloğlu, “Deizmin Portresi” başlığını atmakta ve buradan itibaren deizmin din düşmanlığı, deizmin doğal din anlayışı ve deizmin öncüleri konularını işlemektedir. Devamında İngiliz, Fransız, Alman, Amerikan deizmleri; birbiriyle olan ilişkileri ve birbirinden ayırdıkları yönler üzerinde durmaktadır. Yazar, bölümün sonunda kendisinin de anlaşılmasının zor olduğunu ifade ettiği Agnostik deizmden bahseder. Son olarak ise modern deizme değinir, böylece bu bölümü hitama erdirir. Burada dikkatleri çeken bir ayırım söz konusudur. O da deizmin klasik ve modern olmak üzere iki şekilde incelenmesidir. Yazar, klasik deistleri, kilisenin ilk muhalifleri olarak ifade eder. Onlar, bozulduğuna inandıkları Hristiyanlığı asli, saf, özgün, bozulmamış haline yeniden döndürme iddiası içinde olmuşlardır. Bu yeni yaklaşımla din, vahyin değil, aklın bir ürünüdür ve bu yeni din “doğal din” olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu dinin Tanrısı evrene, doğaya ve insanların işine karışmayan bir Tanrıdır. Modern deizm ise endüstriyel kapitalizmin neoliberal ikliminde keskin bir din hasımlığının sembol akımlarından biridir. Onlara göre deizm bir din karşıtıdır. Mottoları “Din yoktur, Tanrı’ya inanç vardır.” şeklindedir.

Kitabın diğer bölümlerine nazaran çok kısa olarak ifade edebileceğimiz üçüncü kısmı “Deizm Eleştirileri” başlığını taşımaktadır. Baloğlu, burada başta klasik deizme yapılan eleştirileri sıralamakta daha sonra modern deizme yapılan eleştirileri aktarmaktadır. Bölümün sonuna doğru kendisinin de deizme yönelttiği eleştirileri ifade etmektedir. Modern deizme yönelik eleştirileri sıralarken özellikle Türkiye’de yapılan çalışmaları belirtmesi ülkemizde bu akıma bir karşı duruşun sergilendiğini kanıtlar mahiyettedir. Aynı zamanda Türkiye’de deizme karşı yapılan çalışmaları aktarması bu konuda araştırmalarını derinleştirmek isteyen okuyucuya ipuçları da sunmaktadır.

Sonuç olarak şunları ifade edebiliriz: Kitap birbirini tamamlayan giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Bütün bu bölümler her düzeyde insanın okuyup anlayabileceği tarzda kaleme alınmıştır. Gereksiz ayrıntılardan kaçınılarak sade bir anlatım tarzı benimsenmiş, okuyucuların kitabı daha iyi



anlayabilmeleri için kapalı, felsefi olan kısımlar ayrıca açıklanmıştır. Kitap okunduğu zaman yazarın konuları edebi bir tarzda özenle yazdığı görülecektir. Başlıklar özenle ve içerikle son derece uyumlu bir tarzda seçilmiştir. Bizce kitap deizmin tarihini araştırmak isteyen bir araştırmacı için başvurulacak temel kitaplardan birisidir. Burada şu hususu da belirtmekte fayda vardır. Yazar, deizmin Batıdaki serüveninin çok iyi ele almakta, deizmin kökeni ve bugünkü evrildiği durumu okuyucunun zihnine nakşeder gibi anlatmaktadır. Ancak yazarın kendi ifadesi ile “anjiyo yapılmayı bekleyen bir kalp-damar hastası olan İslam dünyası” açısından deizm hakkında detaylı bilgiler vermemesini, Müslümanlar açısından bizi bekleyen tehlikeler hakkında değerlendirmelerin yapılmamasını bir eksiklik olarak gördük. Ancak bu eksiklik kitabın güzelliğine herhangi bir gölge düşürmemektedir. Zira okuyucu kitabı okuduğunda çok rahat bir şekilde Batı ile İslam dünyası arasında kıyaslama yapabilecektir. Son olarak, bu eseri okumaya başlayan birinin elinden bırakmak istemeyeceği bir kitap olduğunu belirtmek isteriz.



## MARİFETNAME YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

- Marifetname, 30 Haziran ve 30 Aralık tarihlerinde yılda iki sayı olarak Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanan akademik bir dergidir (Makale kabul tarihleri: 30 Haziran tarihli sayı için 01 Ocak - 15 Mayıs; 30 Aralık tarihli sayı için 01 Temmuz - 15 Kasım).
- Marifetname, dini araştırmalar alanına dair (Sosyal ve Beşeri Bilimler/Din) makale, kitap kritiği ve sempozyum değerlendirmesi gibi çalışmalarını yayınlamayı ve kamuoyu ile paylaşmayı amaçlamaktadır.
- Makale hacmi, 8.000 kelimeyi geçmemelidir.
- Her makalenin en az 150 en fazla 250 kelimelik öz/abstract ve en fazla 5 kelimelik anahtar kavramlar/keyword içermesi gerekir.
- Metin yazı tipi Times New Roman ve boyutu 12 punto, dipnotlar ise 10 punto olmalıdır.
- Yayımlanmak üzere gönderilen makaleler ÖN KONTROL, İNTİHAL TARAMASI, HAKEM DEĞERLENDİRMESİ ile TÜRKÇE-İNGİLİZCE DİL KONTROLÜ aşamalarından geçirilmektedir. Ön Kontrol aşamasında üç defa incelendiği halde bu süreçten geçemeyen çalışma, yazara iade edilmekte ve aynı yayın döneminde tekrar işleme alınmamaktadır. Ön Kontrol aşamasını geçen çalışmalar ise çift taraflı kör hakemlik ilkesi çerçevesinde en az iki hakemin görev aldığı değerlendirme sürecine alınmaktadır.
- Marifetname, İsnad Atıf Sistemini (The Isnad Citation Style) kullanmaktadır.
- İsnad Atıf Sistemi Akademik Yazım Kılavuzu (<https://www.isnadsistemi.org/guide/isnad2/>)
- Dergide yayımlanması için hazırlanan yazılar Microsoft Office Word programında Sayfa Ebadı: 17x24 olacak şekilde ve içerişi “Times New Roman” yazı stiline, “12 punto” ve “Tek” satır aralıklı olarak yazılmalıdır. Metnin kenar boşlukları, üstten 2,5 cm., alttan 2,5 cm., soldan 2,5 cm, sağdan 2,5 cm. ve cilt payı 0 cm.; paragraf aralıkları ön 6 nk olarak ayarlanmalıdır. Dipnotlar ise aynı formatta, “10 punto”; “tek” satır aralıklı ve ilk satır “asılı- 0.5 cm.” olarak ayarlanmalıdır.
- Latin dillerinde Times New Roman; Arapçada Traditional Arabic; Farsçada Traditional Arabic yazı stili kullanılmalıdır.