



ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Çukurova University

Journal of Faculty of Divinity

Cilt 21

Sayı 2

Temmuz - Aralık 2021

T.C.
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

2021 (21/2) Temmuz-Aralık

E-ISSN: 2564-6427

İmtiyaz Sahibi

Prof. Dr. Hasan KAYIKLIK (Dekan)
Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Editör

Prof. Dr. Abdullah ÖZBOLAT
Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Abdullah ÖZBOLAT (Başkan)
Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Nasi ASLAN	<i>Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i>
Prof. Dr. Nuran ÖZTÜRK	<i>Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i>
Doç. Dr. Gülden TÜM	<i>Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi</i>
Dr. Öğr. Üyesi Bilal Erdem DAĞISTANLIOĞLU	<i>Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi</i>
Dr. Öğr. Üyesi Ömer SADIKER	<i>Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i>
Dr. Öğr. Üyesi Ayşe ERSAY YÜKSEL	<i>Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i>
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Rifat GEÇİOĞLU	<i>Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i>
Arş. Gör. Ali AKSAÇ	<i>Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i>
Arş. Gör. Ali KOÇAK	<i>Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i>
Arş. Gör. Ömer FİDANBOY	<i>Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i>
Öğr. Gör. Mohammed OUROT	<i>Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i>

Yabancı Dil Editörü

Doç. Dr. Gülden Tüm
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Rifat GEÇİOĞLU

Mizanpaj Sorumlusu

Arş. Gör. Ali KOÇAK
Arş. Gör. Ali AKSAÇ
Yayın Tarihi: Aralık 2021



Dergimizin Yer Aldığı Bazı Veri Tabanları



MIAR

Yazışma Adresi

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Balcalı Kampüsü 01330 Sarıçam/Adana

ilahiyatdergi@gmail.com

Makalelerin bilim, dil ve hukuk bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir.

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup yılda iki defa yayımlanır.

Danışma Kurulu

Prof. Dr. Abdulkadir EVGİN	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Prof. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Adnan KOŞUM	Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Bekir TATLI	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Kâmil ÇAKIN	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN	Hitit Üniversitesi
Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa ÜNAL	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Nuri KAHVECİ	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ	Akdeniz Üniversitesi
Prof. Dr. Zeki Salih ZENGİN	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Doç. Dr. Apollinaria AVRUTİNA	St. Petersburg Üniversitesi (Rusya)
Doç. Dr. Galina MİŞKİNİENĖ	Vilnius Üniversitesi (Litvanya)
Doç. Dr. Hasan AKKANAT	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Doç. Dr. İbrahim KAPLAN	İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi
Doç. Dr. Konul HACİYEVA	Milli Bilimler Akademisi (Azerbaycan)
Doç. Dr. Meliha YILDIRAN SARIKAYA	Marmara Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Paschalis ANDROUDIS	Aristoteles Üniversitesi (Yunanistan)

ÇÜİFD 2021 (21/1-2) Ocak-Haziran/ Temmuz-Aralık Sayı Hakemleri

Prof. Dr. Abdullah Özbolat	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Adnan Adıgüzel	Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Asım Yapıcı	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Eyüp Şimşek	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Halim Öznurhan	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Hanife Dilek Batislam	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Hasan Akkanat	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Hayri Kaplan	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Hüseyin Güneş	Şırnak Üniversitesi
Prof. Dr. İsmail Şık	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Kenan Has	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Ali Kirman	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Merter Rahmi Telkenaroğlu	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Muammer Erbaş	Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Musa Alp	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa Kaya	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa Özel	Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi
Prof. Dr. Nizamettin Parlak	Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
Prof. Dr. Nuran Öztürk	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Süleyman Dönmez	Akdeniz Üniversitesi
Prof. Dr. Şaban Öz	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Prof. Dr. Ümit Kılıç	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Veysel Özdemir	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Yahya Suzan	Batman Üniversitesi
Prof. Dr. Yıldız Kızılabdullah	Ankara Üniversitesi
Doç. Dr. Abdurrahim Alkış	Dicle Üniversitesi
Doç. Dr. Abdurrahman Demirci	Mardin Artuklu Üniversitesi
Doç. Dr. Adem Çiftci	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
Doç. Dr. Adnan Arslan	Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi
Doç. Dr. Bedri Aslan	Batman Üniversitesi
Doç. Dr. Enes Erdim	Fırat Üniversitesi
Doç. Dr. Fatih Orhan	Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Doç. Dr. Halil Akçay	Mardin Artuklu Üniversitesi
Doç. Dr. Hamza Karaoğlu	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi

Doç. Dr. İbrahim Kaplan	İzmir Katip Çelebi Üniversitesi
Doç. Dr. İbrahim Usta	Bingöl Üniversitesi
Doç. Dr. Kasım Ertuş	Şırnak Üniversitesi
Doç. Dr. Mahmud Esad Erkaya	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Doç. Dr. Muhammed Ersöz	Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa Hayta	Çukurova Üniversitesi
Doç. Dr. Nail Karagöz	Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi
Doç. Dr. Nurullah Denizer	Uşak Üniversitesi
Doç. Dr. Ömer Sabuncu	Harran Üniversitesi
Doç. Dr. Rıdvan Demir	Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi
Doç. Dr. Sami Kılınçlı	Çukurova Üniversitesi
Doç. Dr. Selim Demirci	Trabzon Üniversitesi
Doç. Dr. Seydi Kiraz	Hitit Üniversitesi
Doç. Dr. Tuna Tunagöz	Çukurova Üniversitesi
Doç. Dr. Yaşar Acat	Şırnak Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Doğan	Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Burhan Çonkor	Çankırı Karatekin Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Cevat Sıddıki	Trabzon Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ertuğrul Döner	Çukurova Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Fatih Çınar	Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hamdi Türkoğlu	Bayburt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hatice Arslan	Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hikmetullah Ertuş	Zonguldak Bulent Ecevit Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Mansur Gökcan	Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Selim İpek	Kafkas Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Zinnur Kanık	Bursa Uludağ Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Muharrem Aka	Kilis 7 Aralık Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Musa Osman Karatosun	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Aydın	Mersin Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Keskin	Gaziantep Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Nagihan Emiroğlu	Kastamonu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ömer Sadıker	Çukurova Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Şuayip Karataş	Aksaray Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Zafer Ceylan	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Dr. Süleyman Abanoz	

MAKALELER

- Nizâmiye Medreseleri'nde Öğretimi Yapılan İlimler **415**
Ahmet BEKEN
Sciences Taught at Nizâmiyyah Madrasahs
- Molla Fahreddin 'Arnasî İle Molla Ahmet Hilmi
Koğî'nin Vad' İlmiyle İlgili Risâlelerinin
Karşılaştırılması **444**
Ahmet TEKİN
*Comparison between Molla Fakhraddin Arnasi and Molla
Ahmed Hilmi Kogi's Manuscripts Related to Vad' Science*
- Abdullâh-i İllâhî'nin (Ö. 896/1491) Hayatı ve Zâdü'l-
Müştâkîn Adlı Eserindeki Bazı Tasavvufî Kavramlara
Getirmiş Olduğu Yorumlar **463**
Ayşe DEMİRDAŞ , Ertuğrul DÖNER
*Life of Abdullâh-i İllâhî (D. 896/1491) and His Comments on
Some Mystical Concepts in His Book Zâdü'l-Müştâkîn*
- Tennûrîzâde Mustafa B. Sun'Ullâh'ın Hayatı ve
Hediye'tü'l-Fukarâ Adlı Eserinin Transkripsiyonlu
Metni ve Değerlendirilmesi **490**
Ertuğrul DÖNER, Bahar ŞEN
*The Life of Tennûrîzâde Mustafa B. Sun'Ullâh and the
Transcriptional Text and General Evaluation of His Book
Entitled Hediye'tü'l-Fukarâ*
- Naslara Zâhirî Yaklaşımın Fürû-i Fıkha Etkisi: **525**
Yolculukta Oruç Tutmanın Hükmü
Hasan KAYAPINAR
*The Effect of the Zâhirî Approach to the Naşş (Qur'an and
Hadith Texts) on the Fürû'Al-Fiğh: Judgment of Fasting on the
Journey*

- Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'de İlimler Tasnifi **542**
Hüseyin Adem TÜLÜCE
Taşköprüzâde Ahmad Afandî's Classification of Sciences
- Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin Nefsü'l-Emr Anlayışı **557**
Hüseyin Adem TÜLÜCE, Tuna TUNAGÖZ
Taşköprüzâde Ahmad Afandî's View of Nafs al-Amr
- Cuma Namazının Sıhhat Şartlarından Olan Şehir, Cami ve İzin Konularının Osmanlı Hukukundaki Yeri **574**
Mehmet KOÇ
The City, Mosque and Permission Conditions of Jumu'ah Prayers in Ottoman Law
- Efdal B. Bedrû'l-Cemâlî'nin (Ö. 515/1121) Nizârî-Müsta'î Bölünmesindeki Rolü ve I. Haçlı Seferi Karşısındaki Tutumu **598**
Mehmet ŞİMŞEK
Role Efdal b. Bedr'ül-Cemali (515-1121) on the Nizari-Musta'li Division and His Attitude towards First Crusades
- Muvatta' ve Sahîh-i Buhârî Çerçevesinde İrsâl-İttisâl Meselesi **614**
Rahile KIZILKAYA YILMAZ
The issue of Irsâl and Ittisâl in the Context of Muwatta' and Sahîh of Bukhârî
- Müfessirlerin Yorumlarına Göre "Allah'ın İnsana Ruhundan Üflemesinin" Anlam Boyutları **630**
Sami KILINÇLI
Meaning of "Allah's Blowing to Human Beings through Soul" Regarding the Interpretations by Glossators
- Sübhâneke Duâsı Kimin Sünneti? **653**
Sinan ERDİM
Whose Sunnah is the Subhanakah Prayer?

- İhvân-ı Safâ'nın Bilgi Anlayışının Din Eğitimi Alanındaki İzdüşümleri **672**
Şeyma GEÇİOĞLU, Tuğrul YÜRÜK
The Reflections of Ikhwân al-Şafâ's Understanding of Knowledge in the Field of Religious Education
- Hanefî-Mâtürîdî Âlim Şemseddin Es-Semerkandî'de Sürekli Yaratma Eleştirisi **701**
Tarık TANRIBİLİR
Continuous Creation Criticism in Hanafi -Maturidite Scholar Shams al-dîn al-Samarqandi
- Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarının Kazanımlarının Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi **715**
Tuğrul YÜRÜK, Ahmet DÜZENLİ
Examination of the Gains of Religious Culture and Moral Knowledge Programs in terms of Values Education
- Arap Halk Edebiyatında Muhâhe Söyleme Geleneği (Tarsus Arap Alevileri Örneği) **741**
Yusuf ÖZCAN
The Tradition of Saying Muhâhe in Arabic Folk Literature (Example of Tarsus Arab Alevi)
- Değişen Toplumlarda Ailenin Değişmeyen Özellikleri **770**
Zekiye DEMİR
The Unchanging Characteristics of the Family in Changing Societies

içindekiler

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

Plevne Türküleri- Mehmet Naci ÖNAL **792**
Elif Sena AVLAR

Giriftzen Âsım Bey Hayatı ve Eserleri - Ahmet **799**
Hakkı TURABİ & Ayşe Başak HARMANCI
Pınar DİLEK

NİZÂMIYE MEDRESELERİ'NDE ÖĞRETİMİ YAPILAN İLİMLER*

Sciences Teached at Nizâmiyyah Madrasahs

Ahmet BEKEN¹

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi :10.09.2021
Kabul Tarihi : 02.12.2021
Yayın Tarihi : 25.12.2021

Özet:

Hz. Peygamber döneminde Mescid-i Nebevi ve Suffa'nın taşıdığı eğitim fonksiyonu kendisinden sonra dinî ilimlerin teşekkül sürecinde ders halkalarında, ilim meclislerinde, evlerde, mescit ve camilerde gerçekleştirilmiş, sonrasında eğitim ve öğretime hasredilmiş mekânlar olarak medreseler de farklı dönemlerde yaygınlaşarak devam etmiştir. Bilhassa 5./11. yüzyıldan 7./13. yüzyıla kadar olan dönem, İslâm dünyasında medreselerin ve diğer eğitim-öğretim kurumlarının tesis edilip iyice yayıldığı bir dönem olmuştur. Büyük Selçuklular devri (1040-1157), İslâm eğitim tarihi ve özellikle medrese tarihi açısından önemli gelişmelerin yaşandığı bir devirdir. Büyük Selçukluların Türk-İslâm kültür tarihindeki en büyük katkılarında biri ise Tuğrul Bey (1040-1063)'den itibaren İslâm coğrafyasında mescit, medrese, hân, kütüphane, dârü'sşifa, ribât ve kervansaraylar inşa edilmesidir. Dolayısıyla bu dönemde sadece siyasi ve askeri değil, kültürel anlamda da önemli gelişmeler yaşanmıştır. Birer yükseköğretim kurumu olarak Nizâmiye Medreseleri'nin Büyük Selçuklu veziri Nizâmülmülk (öl. 485/1092) tarafından kurulması ve İslâm dünyasının farklı bölgelerine yayılması da bu dönemde gerçekleşmiştir. Medreselerin kurulmasıyla birlikte hem eğitim hem de kültürel anlamda önemli atılımlar sağlanmış, kurumsal ve kültürel anlamdaki bu gelişmeler Bağdat merkezli kurulan Nizâmiyeler ile devam etmiştir. Ehl-i Sünnet düşüncesinin ve daha özelde Şafî fihhunun (ve Eş'arî kelâmının) güçlendirilerek Bâtınlık gibi heretik oluşumların faaliyet alanını daraltmak, dönemin önde gelen âlimleri vasıtasıyla Sünnî düşüncenin halka yayılmasını sağlamak, devletin ihtiyaç duyduğu dinî, adli, idarî ve eğitici kadro ihtiyacını karşılamak, maddî imkânlardan yoksun öğrencilerin eğitim almalarını sağlamak gibi gayelerle Nizâmülmülk, ülkenin farklı bölgelerinde çok sayıda medrese kurup bunları vakıflarla desteklemiştir. Bu kurumların sayısı hakkında kesin bir hüküm vermek zor olsa da bunların fîrû' ve usûlde Şafî müntesiplerine hasredildiği aşikârdır. Bu durum medreselerin Nizâmiye Medreseleri ile sınırlı olduğu anlamına gelmemelidir. Zira aynı yıl (459/1067) Bağdat'ta Nizâmiye Medresesi ile birlikte Hanefî mensuplarına yönelik Ebû Hanîfe Medresesi (Meşhedü Ebî Hanîfe) kurulduğu bilinmektedir. Bunların dışında hem devlet adamlarının hem de hayırsever insanların kurduğu daha başka medreseler de mevcuttur. Ancak bu çalışma, Nizâmiye Medreseleri ve bunlar arasında Bağdat Nizâmiye Medresesi'yle sınırlıdır. Çalışmanın Bağdat Nizâmiyesi'yle sınırlı olmasının sebebi ise hem hakkında (açılışı, burada görev yapan müderris, müd ve talebeler vs.) daha fazla malumatın olması hem de vakfiyesinin bir kısmının bazı tarih kaynaklarında zikredilmesidir. Çalışmamızda Nizâmiye Medreseleri'nde okutulan ilimler Bağdat Nizâmiye Medresesi'ne ait vakfiye, bu kurumlarda öğretimde bulunan müderris ve öğrenim gören talebelere ait kimi biyografik verilerden hareketle ortaya konulması amaçlanmaktadır. Araştırmada tarihsel bir yöntem takip edilerek veriler öncelikle temel kaynaklardan hareketle ortaya konmuş, yorum ve çıkarımlarda bulunurken farklı araştırmalardan da istifade edilmiştir. Hem sözü edilen veriler hem de kuruluş amaçları göz önünde bulundurulduğunda Nizâmiye Medreseleri'nde ağırlıklı olarak dinî (Kur'ân ilimleri, kırâat, tefsir, hadîs, fıkıh, vs.) ve edebî ilimlerin (sarf, nahiv, lügat vs.) tedris edildiği görülmektedir. Bu ilimler arasından fıkıh ve fıkha dair ilimlerin özel bir ağırlığı olmuştur. Dolayısıyla Nizâmiye Medreseleri, önceliği fıkıh eğitimi olan kurumlardır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi • Medrese • Nizâmiye Medreseleri • Dinî İlimler.

* Bu makale "İlk Kuruluş Dönemlerinde Medreselerde Dinî İlimlerin Öğretimi -Nizâmiye ve Müstansırıyye Örnekleri" (2014) isimli yüksek lisans tezinden hareketle yazılmıştır. Makale ayrıca özet olarak 7-8 Eylül 2021'de Adana'da gerçekleştirilen 7. Çukurova Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi'nde sunulmuş ve yayımlanmıştır.
1 Dr. Arş. Gör., Çukurova Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi/Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü/Din Eğitimi Anabilim Dalı, <https://orcid.org/0000-0002-5243-7605>, ahmtbeken@gmail.com.

Giriş

Nizâmiye Medreseleri'nden önce hem isim hem de kurumsal yapı olarak medreselerin varlığına tesadüf edilmektedir.¹ Ancak bunlar, çoğunlukla şahsî müesseseler olma özelliği gösterirken Nizâmiyeler'in devlet hâkimiyetinde tesis edilmeleri, önemli vakıflarla desteklenmeleri, görevlilere maaş bağlanması, talebelere burslar verilerek iâşe ve ibatelerinin sağlanması onları öncekilerden farklılaştırmaktadır. Dolayısıyla medreselerin tam manasıyla müesses bir yapı kazanması Nizâmiyeler'le mümkün olmuştur. Böylece İslâm dünyasında ilk birkaç asır boyunca başta mescit ve camiler olmak üzere farklı mekânlarda yürütülen eğitim-öğretim faaliyetleri yerlerini artık tamamen bu amaçla inşa edilen medreselere bırakmıştır.² Nizâmiyeler'den önce Horasan ve Mâverâünnehir'de kümeleşen medreselerin en önemli özelliği ise belli bir âlimin adına kurulmaları ve çoğunlukla tek bir mezhebi merkeze alarak eğitim-öğretim yapmalarıdır. Bu özelliklerinden ötürü bu medreselere "tekli medreseler" denilebilir.³ Sözü edilen bu medreselerde daha çok hadîs ve bilhassa fıkıhın tedris edildiği görülmektedir. Başka bir söylemle bu mekânların ayırıcı özelliği, fıkıh eğitimine odaklanmalarıdır. Bu nedenle bu şahsî mekânlara *fıkıh okulları* demek de mümkündür. Hatta bu niteliğin Nizâmiyeler için de söz konusu olduğu ileri sürülebilir. Nizâmiyeler'in öğretim kadrosunun ekseriyetinin fıkıh ilimleriyle temayüz etmiş âlimlerden oluşması⁴ bu iddiayı destekler niteliktedir.

Nizâmiyeler'i değişik yönleriyle ele alan farklı çalışmalar yapılmıştır: Nâcî Ma'ruf'un *Medâris kable'n-Nizâmiye, Ulemâü'n-Nizâmiyyât ve medârisü'l-meşriki'l-İslâmî*,⁵ Muhammed al-Faruque'un *The Development Institution of Madrasah And The Nizâmiyah of Baghdad*,⁶ Nûrullâh Ki(e)sâî, *Medârisü'n-Nizâmiyye ve te'sîrâtü ilmî ve ictimâ'îân*,⁷ M. Esad Talas'ın Türkçeye *Nizamiye Medresesi ve İslâm'da Eğitim-Öğretim*⁸ adıyla çevrilen eseri akla ilk gelen müstakil çalışmalardan bazılarıdır. Ülkemizde ise Ahmet Ocak'ın *Selçuklu Devri Üniversiteleri Nizâmiye Medreseleri*,⁹ Güray Kırpık'ın *Nizamiye Medreseleri*

¹ Bununla ilgili örneğin bk. el-Beyhakî, *Târîh-i Beyhakî*, thk. Yahya el-Hasâb-Sâdık Neşet (Mektebetü'l-Encelu'l-Misriyye, t.s.), 227; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, I-XXI, (Riyâd, 1997), 15/447; İbn Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ, I-XIX, (Beyrut, 1992-93), 14/366; İbn Esîr, *el-Kâmil fî't-Târîh*, I-XIII, (Beyrut: Dâru Sâdir, 1979), 9/101; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd ve Muhammed el-Tenâhî-Abdulfettâh Muhammed el-Ahlû, I-X, (Kâhire, 1964-1976, 1992), 4/314; Nâcî Ma'ruf, *Medâris kable'n-Nizâmiye*, Bağdat: Matbaatü'l-Mecme'îl-İlmiyye, 1973.

² Daha detaylı bilgi için bk. Ma'ruf, *Medâris Kable'n-Nizâmiyye*; M. Esad Talas, *Nizamiye Medresesi ve İslâm'da Eğitim-Öğretim*, trc. Sadık Cihan, (Samsun: Etüt Yayınları, 2000); Güray Kırpık, *Nizamiye Medreseleri Ortaçağın Yükseköğretim Kurumu*, (Ankara: Anıl Matbaa ve Ciltvi, 2009).

³ Ma'ruf, *Medâris kable'n-Nizâmiyye*, 15.

⁴ Daha ayrıntılı bilgi için bk. Nâcî Ma'ruf, *Ulemâü'n-Nizâmiyyât ve Medârisü'l-Maşriki'l-İslâmî*, (Bağdat, 1973).

⁵ Nâcî Ma'ruf, *Medâris kable'n-Nizâmiye*, Matbaatü'l-Mecma'îl-İlmiyye, Bağdat 1973; a.mlf. *Ulemâü'n-Nizâmiyyât ve Medârisü'l-Maşriki'l-İslâmî*, Bağdat 1973.

⁶ Muhammad Al-Faruque, "The Development Institution of Madrasah And The Nizâmiyah of Baghdad", *Islamic Studies*, Volume 26, No. 3, Islamabad 1987, 253-263.

⁷ Nûrullâh Kisâî/Kesâî, *Medârisü'n-Nizâmiyye ve te'sîrâtü ilmî ve ictimâ'îân*, Tahrân 2000.

⁸ M. Esad Talas, *Nizamiye Medresesi ve İslâm'da Eğitim-Öğretim* (trc. Sadık Cihan), Etüt Yayınları, Samsun 2000.

⁹ Ahmet Ocak, *Selçuklu Devri Üniversiteleri Nizâmiye Medreseleri*, (İstanbul: Nizamiye Akademisi, 2017, 2. baskı).

*Ortaçağın Yükseköğretim Kurumu*¹⁰ ve *Bağdat Nizamiye Medresesinin Kuruluşu, Yapısı ve İşleyişi*,¹¹ Ömer Menekşe, *Selçuklu Eğitim Müesseseleri Nizamiye Medreseleri*,¹² Muhiddin Okumuşlar, *Ehl-i Sünnetin Kurumlaşmasında Nizamiye Medreseleri'nin Etkisi*,¹³ Abdülkerim Özaydın, *Nizâmiye Medresesi*,¹⁴ Fatih Menderes Bilgili'nin *Nizamiye Medreseleri'nin İlk Dönemlerinde Dini Eğitim ve Öğretim*¹⁵, Mehmet Köroğlu'nun *Nizamiye Medreseleri'nin İcra Ettiği Fonksiyon ve Etkilediği Coğrafya*¹⁶ ile Jawad Sıddıqı'nın *Nizâmiye Medreseleri ve Eğitim Felsefesi Açısından Değerlendirmesi*¹⁷ konuyla ilgili diğer araştırmalardır. Ayrıca müstakil olmasa da Nizâmiyeler'e, Büyük Selçuklular tarihini ele alan çalışmalar içerisinde de değinilmiştir. Mehmet Altay Köymen'in *Alparslan ve Zamanı*,¹⁸ Ali Muhammed Sallâbî'nin *Devletü's-Selâcika*¹⁹ ve Hüseyin Emîn'in *Târîhu'l-İrâk fî asri'l-Selcûki*²⁰ adlı eserleri buna örnek verilebilir. Ortaçağ İslâm dünyasında eğitim-öğretim ve bu dönemin medreseleriyle ilgili yaptığı çalışmalarla²¹ George M. Makdisi de dikkate değer isimlerden biridir.

Bu araştırmanın kapsamı ise Nizâmiye Medreseleri/Bağdat Nizâmiyesi ile sınırlıdır. Eğitim-öğretim faaliyetleri bakımından seleflerine göre daha düzenli bir yapı arz edip kurumsal anlamda sistemli eğitimin başlangıcı kabul edilmesi ve bu özellikleriyle kendisinden sonra kurulan medreselere örneklik teşkil etmesi bu kurumların tercih edilmesinin sebepleri arasındadır. Bağdat Nizâmiyesi'nin merkeze alınmasında diğer Nizâmiyeler'e nazaran kendisiyle ilgili daha fazla malumatın olması, söz gelimi medreseye ait vakfiyenin bir bölümünün kimi tarihî kaynaklarda zikredilmesi ve yine kaynaklarda buranın eğitici kadrosuyla ilgili daha detaylı bilgilerin yer almasıdır. Bizi bu çalışmayı yapmaya sevk eden temel saik ise Nizâmiyeler'de öğretimi yapılan ilimler konusunda birbirinden farklı görüşlerin öne sürülmesidir. Zira örneğin bazı araştırmalarda²² Nizâmiyeler'de

¹⁰ Güray Kırpık, *Nizamiye Medreseleri Ortaçağın Yükseköğretim Kurumu*, (Ankara: Anıl Matbaa ve Ciltevi, 2009).

¹¹ Güray Kırpık, "Bağdat Nizamiye Medresesinin Kuruluşu, Yapısı ve İşleyişi", *İslâm Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyumu*, II, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011).

¹² Ömer Menekşe, "Selçuklu Eğitim Müesseseleri Nizamiye Medreseleri", *Diyanet İlmî Dergi*, cilt: 39, sayı: 3, 2003, 117-122.

¹³ Muhiddin Okumuşlar, "Ehl-i Sünnetin Kurumlaşmasında Nizamiye Medreseleri'nin Etkisi", *Marife*, 2008, cilt: VIII, sayı: 1, 137-148.

¹⁴ Abdülkerim Özaydın, "Nizâmiye Medresesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/188-191.

¹⁵ Fatih Menderes Bilgili, *Nizamiye Medreselerinin İlk Dönemlerinde Dini Eğitim ve Öğretim*, (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998).

¹⁶ Mehmet Köroğlu, *Nizamiye Medreselerinin İcra Ettiği Fonksiyon ve Etkilediği Coğrafya*, (Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

¹⁷ Jawad Sıddıqı, *Nizâmiye Medreseleri ve Eğitim Felsefesi Açısından Değerlendirmesi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012).

¹⁸ Mehmet Altay Köymen, *Alparslan ve Zamanı*, II, (Ankara, 1983).

¹⁹ Ali Muhammed Sallâbî, *Devletü's-Selâcika ve bürzüü meşru'in İslâmî li-mukâvemeti't-teğalğuli'l-bâtini ve'l-gazvi's-salîbi*, (Kahire: Müessesetü İkra', 2007).

²⁰ Hüseyin Emîn, *Târîhu'l-İrâk fî asri'l-Selcûki*, (Bağdat: el-Mektebetü'l-Ehliyye, 1965), 217-244.

²¹ Türkçeye çevrilen bazı çalışmaları için bk. George Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*, trc. Hasan Tuncay Başoğlu, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007); a.mlf., *İslâm'ın Klasik Çağında ve Hıristiyan Batı'da Beşerî Bilimler*, trc. Hasan Tuncay Başoğlu, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009); a.mlf., *Ortaçağda Yüksek Öğretim İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı*, trc. Ali Hakan Çavuşoğlu-Tuncay Başoğlu, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012).

²² Meselâ Ahmet Ocak, *Selçuklu Devri Üniversiteleri Nizâmiye Medreseleri*, (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2017), 267.

felsefenin ve felsefî ilimlerin de öğretildiği öne sürülmektedir. Bizim bu araştırmadaki temel amacımız ise vakfiye şartları, öğretim kadrosu ve öğrenim gören kimi talebelerin biyografilerinden hareketle Nizâmiyeler’de hangi ilimlerin tedris edildiğinin ortaya konmasıdır. Bu bakımdan hem diğer Nizâmiyeler’le ilgili hem de Nizâmiyeler’in öğretim kadrosuyla ilgili detaylı bilgiler vermek yerine bu kurumlarda öğretilen ve tahsil edilen ilimlerin hangileri olduğuna odaklanılmaktadır. Araştırmada geçmişe ait tarihi nitelikli bir konunun ele alınıp değerlendirilmesi hedeflendiğinden öncelikli olarak tarihsel bir yöntem takip edilmiştir. Bu bağlamda literatür tarama, doküman analizi gibi teknikler kullanılmıştır.

1. Nizâmiye Medreseleri’nin Yapısı ve İşleyişi

Nizâmiye Medreseleri, Nizâmülmülk’ün otuz yıllık vezirliği esnasında (455/1063-485/1092) değişik bölgelerde ve farklı zamanlarda Şâfiî mezhebi mensuplarına yönelik ilki Nişâbur’da olmak üzere Bağdat merkezli inşa ettirdiği medrese ağının genel adıdır. Sayıları konusunda kesin bir şey söylenemiyorsa da Nizâmülmülk’ün ilim talebesi için Bağdat merkezli çok sayıda medrese yaptırdığı bilinmektedir.²³ Nizâmiye Medreseleri; Nişâbur, Bağdat, Tûs (bugünkü Meşhed), Belh, Herât, İsfahan, Basra, Merv, Âmul (Taberistan), Musul/Mavsıl,²⁴ Rey, Zâhir,²⁵ Bûşenc, Kûhistan’daki Harcriid/Hargird,²⁶ Hûzistan,²⁷ Cürçân, Hemedân, Yezd, Şîrâz, Kirmân, Cezîretü İbn Ömer (Cizre),²⁸ Kâşân,²⁹ Halep, Dımaşk, Havârizm ve Konya³⁰ olmak üzere geniş medrese ağı oluşturacak şekilde kurulmuştur. İsmi geçen medreselerin kâhir ekseriyeti bizzat Nizâmülmülk tarafından kurulurken bazıları onun vefatından sonra ve muhtemelen Nizâmiyeler örnek alınarak inşa edilmiştir. İdaresi Nizâmülmülk’e ve ailesine ait olan Nizâmiyeler, bizzat Nizâmülmülk tarafından Şâfiî fikhının öğretimine tahsis edilmiştir. Başka bir ifadeyle -her ne kadar daha sonraki dönemlerde bu kurumlar üzerinde Sultan ve Hâlife’nin de dahli olmuş olsa da- Nizâmiyeler’e tayin edilen müderrisler, öncelikle Nizâmülmülk ve ailesi tarafından belirlenmiştir. Genellikle kare şeklinde büyük bir avlu etrafında iki katlı olarak inşa edilen medreseler; hoca ve öğrencilere tahsis edilmiş odalar, derslikler, mescit, kütüphane (*hizânetü’l kütüb/dârü’l-kütüb*), yatakhane, yemekhane ve hamam gibi bölümlerden oluşan bir külliye niteliği taşımış,³¹ bu bütünlük daha

²³ Bk. İbnü’l-Adîm, *Buğyetü’l-taleb fi târihi Haleb*, thk. Süheyl Zekkâr, I-X, (Beyrut, 1988), 5/2479.

²⁴ Sübki, *Tabakât*, 4/313; Zehebi, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, I-XXV, (Beyrut, 1996), 19/96; Ahmed Emin, *Duha’l-İslâm*, I-III, (Beyrut 2007), 2/43.

²⁵ Kazvîni, *Âsarü’l-bilâd ve ahbârü’l-ibâd*, (Beyrut: Dâru Sâdur, t.s.), 412.

²⁶ Mehmet Altay Köymen, *Alparslan ve Zamanı*, II, (Ankara, 1983), 359.

²⁷ İbn Esir, *el-Kâmil*, 11/333.

²⁸ Ebü Şâme el-Makdisî, *Kitabü’r-ravzateyn fi ahbârü’l-devleteyn en-Nürüyye ve Salâhiyye*, thk. Muhammed Hilmi Muhammed Ahmed, I/1-2, (Kahire: Dârü’l-Kütübi’l-Mısriyye, 2. baskı, 1998), I/1, 62.

²⁹ Nebi Bozkurt, “Medrese”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/323-327.

³⁰ Nürullâh Kisâi, *Medârisü’n-Nizâmiyye ve te’sirâtü ilmî ve ictimâ’iân*, (Tahrân, 2000), 250-251.

³¹ Mahmûd Şükrî Âlûsî, *Târîhu’l-mesâcidi Bağdâd ve âsârühâ*, (Bağdat, 1346/1927), 103; Abdülkerim Özeydin,

sonra kurulan medreselerde de devam etmiştir.

Nizâmiye adıyla ülkenin birçok merkezinde medreseler açılmasına rağmen bu kurumların yapısı, işleyişi, vakfiyeleri vs. ile ilgili henüz detaylı bilgilere sahip değiliz. Bu manada en fazla malumatın olduğu medrese Bağdat Nizâmiyesi'dir. Nitekim Nizâmülmülk'ün medrese ve oradaki görevlilerin, talebelerin, müderrislerin ve bunlara ait iâşe ve ibatelerinin karşılanması üzere kurduğu vakfın şartları arasında Nizâmiye'nin Şâfiî mezhebi mensuplarına ait olduğu; buraya vakfedilen emlak, arazi ve medresenin önünde inşa edilen kapalı çarşı ve dükkânlardan elde edilen gelirlerin fıkıhta/fürû' ve usûl-i fıkıhta Şâfiî mezhebi mensuplarına tahsis edildiği; medreseye aynı mezhepten yani fûrû'-i fıkıh ve usûl-i fıkıhta Şâfiî mezhebine mensup bir *müderris*, müderris yardımcısı (*muîd*) bir *vâiz* ve bir *mütevellin* (vakfiye şartlarına uygun olarak vakfın işlerini idare etmek üzere görevlendirilen kimse) tayin edileceği; bunun yanında *ferrâş* (mescit, medrese vs. temizliğiyle görevli kimse) ve kapıcıların (*bevvâb*) da Şâfiî olması gerektiği; Kur'ân okuma ve kırâat öğretimi için bir *mukri'* (Kur'ân ve kırâat âlimi/öğreticisi)'nin atanacağı; Arap dilini öğretecek bir *Nahivcinin* alınacağı; ayrıca *nâib*, *müftî*, *şeyh*, *nâzirü'l-vakf*, *hâzinü'l-kütüb* (kütüphane görevlisi), *hattat*, *müstensih* ve *hâdim*lerden oluşan görevlilere de vakıf gelirlerinden belirli ölçülerde tahsisat ayrılacağı; vakfın idaresinin Nizâmülmülk'e ve ailesine ait olduğu³² bilgisi yer almaktadır. İbn Hallikân, Bağdat Nizâmiyesi'nde görev yapan Radiyüddîn Ebû Dâvud Süleymân b. el-Muzaffer b. Ğânim b. Abdülkerim el-Cilî (öl. 631/1233) adında Şâfiî bir *müftî*den bahsetmektedir.³³ Ayrıca çoğunlukla bir külliye hâlinde inşa edilen medreselerin bünyelerinde ya da müstakil olarak bir nevi uygulama mekânları olarak *mescitler* de yer almıştır. Dolayısıyla Nizâmiyeler'e bağlı mescitlerde³⁴ *vâizler* de istihdam edilmiştir. Bu *vâizler* medresenin müderrisi olabildiği gibi müstakil olarak da atanabilmişlerdir.

Kelâm, hadis, fıkıh, tefsir, sarf, nahiv, lügat, edebiyat ve özellikle tasavvuf gibi ilimlerde geniş bilgisi bulunan Ebû Nasr Abdürrahim el-Kuşeyrî (öl. 514/1120);³⁵ Nizâmiye'de Şâfiî fikhî okutmakla görevli Hasan b. Selmân b. Abdullah Ebû Ali (öl. 525/1131);³⁶ fıkıh, hilâf, nazar, kelâm ve vaaz konusunda döneminin önde gelen Şâfiî fakihlerinden Ebû Mansûr el-Berviyyî/Berevî (öl. 567/1171-1172);³⁷ Nizâmiye'de edebî ilimlerle ilgili dersler veren Ebû'l-Berekât

"Nizâmiye Medresesi", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/188-191.

³² İbn Cevzî, *el-Muntazam*, 16/102, 304; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-a'yân*, I-XXIII, (Beyrut: Dâru Risâleti'l-Alemiyye, 1434/2013), 19/221; Abdülkerim Özaydın, "Nizâmiye Medresesi", 33/188-191.

³³ Bk. İbn Hallikân, *Vefeyât*, 1/109.

³⁴ Makdisi, Nizâmiye'nin bitişiğinde herhangi bir türbe (meşhed) ya da mescidi bulunmayan mutlak anlamıyla bir medrese olduğunu belirtmektedir. Bk. George Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, 268.

³⁵ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 3/208.

³⁶ İbn Esir, *el-Kâmil*, 10/670-671.

³⁷ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 4/225-226.

el-Enbârî en-Nahvî (öl. 577/1181)³⁸ ve Ebü'l-Hayr el-Kazvîni (öl. 589/1193)³⁹ gibi âlimler, gerek medrese bünyesinde gerekse farklı mekânlarda vaaz verme görevi de üstlenmişlerdir. Ayrıca ...وكان يعظ في المدرسة النظامية... şeklindeki ifadeler⁴⁰ de medresede hem ilmî hem de umuma açık vaazlar verildiğini göstermektedir. Bu dönemde vaaz derken daha çok medreselerde ya da câmi ve mescitlerde bulunan ders halkalarında yapılan ilmî düzeyi daha yüksek vaazlar akla gelmektedir.⁴¹ Öte yandan vaazlara ve bilhassa medresenin açılış töreninde ve yeni bir müderrisin atanmasını müteakip icra edilen derslere talebelerle birlikte dilerse halk da katılabiliyordu. Halka dönük yapılan bu vaazlarda ise genellikle tartışmalı ilmî mevzulardan kaçınılıyordu. Bu vaazlarla halkın hem dinî konularda bilgilendirilmesinin hem de heretik akımlara karşı Ehl-i Sünnet düşüncesinin yaygınlaştırılmasının amaçlandığı ileri sürülebilir. Bu yönüyle Nizâmiyeler, örgün eğitim kurumu olmanın yanında yaygın eğitim işlevi de üstlenmiştir.

Bağdat Nizâmiye'sine ait vakfiye şartları açısından diğer Nizâmiyeler'in de benzer bir yapı teşkil ettiği ileri sürülebilir. İlk eğitimini başta babası olmak üzere Hanefî fakihlerinden alan, daha sonra Hanefilikten Şâfiîliğe geçen Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî (öl. 489/1096) burada örnek verilebilir. Zira mezhep değiştirdiğinden Merv'e döndüğünde tepkiyle karşılanmış, bunun üzerine Tûs ve Nişâbûr gibi merkezlere gidip oradaki medreselerde, daha sonra tekrar Merv'e geldiğinde burada Şâfiîlere ait bir medresede ders vermiştir⁴² ki Nâcî Ma'rûf, bu medresenin Merv Nizâmiyesi olabileceği ihtimalini gündeme getirmektedir.⁴³ Es'ad b. Muhammed el-Mihenî (öl. 523 veya 527/1130 veya 1132-33) de ilk fıkıh eğitimini Merv Nizâmiyesi'nde Ebü'l-Muzaffer'den almış, daha sonra Bağdat'a gelerek buradaki medresede 507/1113'te fıkıh ilimleriyle ilgili dersler vermiştir.⁴⁴ Kazvîni, Nizâmülmülk tarafından Zâhir'de kurulan medreseden bahsederken şehir ahalisinin Şafîî mezhebine mensup olduğunu bildirmektedir.⁴⁵ Nizâmülmülk'ün Arap Dili ve Edebiyatı ile kırâat alanlarında temayüz eden Ebü'l-Kâsım Yûsuf b. Ali b. Cübâre el-Hüzelî (öl. 465/1073)'yi Nişâbur'daki medresesinde 458/1066'da *mukrî* olarak görevlendirdiği ve onun ölümüne kadar bu görevini sürdürdüğü rivayet edilmektedir.⁴⁶ Yukarıda da değinildiği üzere vakfiyede bir *mukrî*'nin tayin edileceği belirtilmektedir. Ayrıca diğer Nizâmiyeler'de görevli müderrislerin de

³⁸ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 3/139-140; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 21/113-115; Sübkî, *Tabakât*, 7/155-156.

³⁹ Dimyâti, *el-Müstefâd min zeyli târihi Bağdâd*, thk. M. Mevlüd Halef-Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406/1986), 140-141; Sübkî, *Tabakât*, 6/7-13.

⁴⁰ Bununla ilgili bk. İbn Hallikân, *Vefayât*, 3/208, 4/225.

⁴¹ George Makdisi, *Ortaçağda Yüksek Öğretim İslâm Dünyası ve Hristiyan Batı*, 315 (çevirenlerin dipnotu).

⁴² İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yan ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbâs, I-VIII, (Beyrut, 1968), 3/211; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 19/114-115; Sübkî, *Tabakât*, 5/335-344.

⁴³ Ma'ruf, *Ulemâü'n-Nizâmiyyât...*, 63.

⁴⁴ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 1/207; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 19/633-634; Sübkî, *Tabakât*, 7/42-43.

⁴⁵ Kazvîni, *Âsarü'l-bilâd*, 602.

⁴⁶ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ' irşâdü'l-erib ilâ ma'rifeti'l-edib*, thk. İhsân Abbâs, I-VII, (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993), 6/2849 (no: 1260).

Şâfiî (ve Eş'arî) mezhebine mensup oldukları görülmektedir.⁴⁷ Bu ve benzeri örnekler, Bağdat Nizâmiyesi vakfiyesinde belirtilen şartların diğer Nizâmiyeler'de de uygulandığını göstermektedir.

Şâfiî olmayanların da kimi zaman Nizâmiyeler'den istifade ettiğine dair haberler, vakfiyedeki Şâfiî olma şartında zaman içerisinde bazı esnekliklerin olabildiği intibahı uyandırmaktadır. Dolayısıyla farklı bir mezhebe mensup olsalar dahi Şâfiî fikhını öğrenmek isteyen talebelerin Nizâmiyeler'de bu ilimleri tahsil ettikleri söylenebilir. İbn Tûmert (öl. 524/1130), İbnü'l-Arabî el-İşbilî el-Endelüsî (öl. 543/1148) ve Ebû Abdullah el-Mursî (öl. 655/1257) gibi Mağrib'ten ve Endülüs'ten gelerek Nizâmiyeler'de öğrenim gören ve hatta ders veren şahıslardan hareketle bu iddia desteklenebilir. Mağrib ve Endülüs'ten gelen âlim ve talebelerin ise bölgede yaygın mezhep olan Mâlikîliğe mensup oldukları bilinmektedir.⁴⁸ Endülüslü Mâlikî fakihlerinden et-Turtûşî (öl. 520/1126)'nin de Bağdat Nizâmiyesi'nde Şâfiî fakihlerinden Ebû Bekir eş-Şâsî, Ebû Sa'd el-Mütevellî ve Ebû Ahmed el-Cürcânî'den fıkıh dersleri aldığı bildirilmektedir.⁴⁹ Şâfiî olmayıp Nizâmiye'de ders veren müderrislerin varlığı da özellikle edebî ilimlerde zaman zaman bir esnekliğin olabileceğini ihsas ettirmektedir. Hanbelî âlim el-Cevâlîkî (öl. 540/1145-46) bu duruma örnek gösterilebilir. Cevâlîkî, döneminin önde gelen edep ve dil âlimlerinden olup nahiv, lügat, şiir-arûz konusunda ileri bir seviyedeydi. Hanbelî olmasına rağmen Nizâmiye'nin hocası Hatîb et-Tebrîzî (öl. 502/1109)'nin vefatı üzerine bir müddet Arapça dersleri vermiştir.⁵⁰ Hatta Mu'tezilî âlim ez-Zemahşerî (öl. 538/1144)'nin Nizâmiye müderrisi el-Cevâlîkî'nin derslerine katıldığı ve 66 yaşındayken ondan icâzet aldığı aktarılmaktadır.⁵¹ Hanbelî mezhebine mensup İbnü'l-Cevzî de vakfiyenin Şâfiî olma şartına rağmen Nizâmiye'de hocalık yapmıştır.⁵² Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, müderris ve talebelerin mensup oldukları mezhep ne olursa olsun Nizâmiyeler'de Şâfiî fikhının öğretiliğidir. Zira vakfiyede Şâfiîlik haricinde farklı mezhep mensuplarına görev verilmeyeceği açıkça belirtilmektedir. Aşağıdaki örnekler de bu durumu açıklar niteliktedir. Dönemin önemli dil âlimlerinden Ukberî (öl. 616/1219), öğrenim hayatına kendisi gibi Hanbelî İbnü'l-Cevzî'nin fıkihtaki muîdi olarak başlamış, sonrasında ise kendisine Nizâmiye hocalığı teklif edilmiştir. Ukberî, Nizâmiye'de nahiv gibi dile müteallik derslerin

⁴⁷ Örneğin bk. İbn Cevzî, *el-Muntazam*, 17/83, 113; İbn Hallikân, *Vefayât*, 3/198-199, 4/223; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 19/260-262; Sübkî, *Tabakât*, 7/193-195, 326; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 16/205.

⁴⁸ İbn Haldûn, Mâlikîlerin ekserisinin Mağribîler olduğunu belirtmektedir. Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011), 2/819. Ayrıca bk. Ahmet Ocak, "Selçuklu Medreselerinin Mağrib ve Endülüs Üzerindeki Etkileri", *Turkish Studies*, IV/3, (Spring 2009), 1640.

⁴⁹ Bk. İbn Hallikân, *el-Vefeyât*, 4/262-265; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcû'l-müzheb fi ma'rifeti a'yâni 'ulemâi'l-mezheb*, Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nûr, I-II, (Kahire, 1972), 2/244-248.

⁵⁰ İbn Cevzî, *el-Muntazam*, 18/46-47; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/342; İbn Receb, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 1/205.

⁵¹ İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 3/270.

⁵² Bk. Talas, *Nizâmiye Medresesi*, 48; Güray Kırpık, "Bağdat Nizâmiye Medresesinin Kuruluşu, Yapısı ve İşleyişi", *İslâm Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyumu*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2011, 2/693.

öğretimini üstlenmesi için kendisine yapılan müracaatı şöyle anlatmaktadır:

“Şâfiî mezhebine mensup bir grup yanıma gelip bana şöyle dediler: ‘Mezhebimize geçersen biz de sana nahiv ve lügat ilmi kürsüsünü veririz.’ Bunun üzerine ben de onlara yemin edip şöyle karşılık verdim: Beni ayağa kaldırsanız ve altında görünmez oluncaya kadar üzerime altın dökseniz de sırf müderrislik payesi verilecek diye mezhebimi terk etmem.”⁵³

Dönemin önde gelen nahivcilerinden el-Vecîh İbn Dehhân el-Vâsıtî (öl. 632/1215-16)’nin durumu da Nizâmîye’de müderris olmada Şâfiî olma şartının ne denli önemli olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Vâsıtî’nin tavrı ise Ukberî’den farklı olup Hanbelîyken Hanefîliğe, sonrasında ise Şâfiîliğe geçmiştir. Rivayetlerden anlaşıldığına göre o, kendisine sunulan şartları kabul edip Şâfiî mezhebine geçtikten sonra kendisine Nizâmîye’de nahiv ve lügat kürsüsü/halkası verilmiştir. Hatta müderris olmak için mezhep değiştiren Vâsıtî, bir talebesi (Ebü’l-Berekât b. Zeyd et-Tikrîti) tarafından şu mısralarla tenkit edilmiştir:

“Kim götürür Vecih’e (Vâsıtî) bu mesajı/mektubu?
Sanmam pek işe yarayacağını,
Önce Hanbeliydin sonra Hanefî,
Aç ve açıktasın diye mi?!
Yoksa takvâdan/mütedeyyinlikten mi şimdi de oldun Şâfiî?!
Sadece o müderrislik kadrosu için değil mi?!
Çok geçmez olursun bir de Mâlikî!
Yaz bir yere bu sözümü!”⁵⁴

2. Nizâmîye Medreseleri’nde Öğretimi Yapılan İlimler

Medreselere ait vakfiyeler, ait olduğu medresede okutulan ilim/ders ve kitap isimleri açısından önemli bilgiler içermektedir. Bağdat Nizâmîyesi’nin vakfiyesi incelendiğinde sözü edilen kurumlarda okutulması istenen ilimlere dair bazı kayıtların olduğu görülmektedir. Ancak o dönem için kişiden kişiye değişiklik gösterebileceğinden ve bu konudaki esneklikten ötürü öğrenim süresi ve yaş şartları arasında yer almamıştır. Yine talebe sayısı ve okutulacak eserlerle ilgili de mevcut vakfiyede herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Fakat vakfiyenin tam metni elde olmayıp ulaşılan vakfiye şartları vakfiyenin bir kısmını oluşturmaktadır.⁵⁵ Bu durum diğer Nizâmîyeler için de geçerlidir. Söz konusu dönemde bir fakihın fûrû‘-ı fıkıhta bir hukuk ekolüne, usûlü’l-fıkıhta bir başka mezhebe uyması mümkün olduğundan⁵⁶ vakfiyede medresenin fûrû‘ ve usûl-i

⁵³ İbn Receb, *ez-Zeyl’alâ tabakâti’l-Hanâbile*, thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî, I-II, (Kâhire, 1952-53), 2/111.

⁵⁴ İbnü’l-Kiftî, *İnbâhü’r-ruvât ‘alâ enbâhi’n-nühât*, thk. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhîm, I-IV, 3/255; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 16/726; İsnevî, *Tabakâti’ş-Şâfiyye*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, I-II, (Beyrut, 1987), 1/260-262; Hüseyin Emîn, *Târihu’l-İrak fi asri’l-Selçukî*, 228-229.

⁵⁵ Makdisî, *Ortaçağda Yüksek Öğretim...*, 77; Köymen, *Alp Arslan ve Zamanı*, 362.

⁵⁶ Makdisî, *İslâm’ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, 237.

fıkıhta Şâfiî mezhebi mensuplarına hasredildiği özellikle vurgulanmıştır.

Vakfiye şartları, medreselerde görev yapan müderris, muîd ve öğrenim gören talebelerin biyografilerinden⁵⁷ hareketle okutulan ilimler şu şekilde sıralanabilir: *Kur'an ve Kur'an Kırâati, Tefsîr, Hadîs, Fıkıh/Şâfiî Fıkıhı, Fürû'-ı Fıkıh, Usûl-i Fıkıh, Mezheb (Fıkıh), Ferâiz (Miras Hukuku), Hilâf (Fıkıh), Cedel, Münazara, Usûlü'd-dîn/Eş'arî Kelâmı, Akâid, Âdâb ve Ahlâk, Edebî İlimler*.⁵⁸ Bu ilimlere dair daha çok edib ve müverrih kimliğiyle öne çıkan İmâdüddîn el-İsfahânî (öl. 597/1201)'nin eğitimini aldığı ilimler örnek verilebilir. Zira o, Bağdat Nizâmiyesi'nde farklı hocalardan Şâfiî fıkıhı, hilâf ilmi, hadîs ve edebî ilimler ile ilgili dersler almıştır.⁵⁹ Başka bir örnek, 449-450/1057-1058 yılında inşa edildiği tahmin edilen⁶⁰ Nişâbur Nizâmiyesi müderrisi İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (öl. 478/1085)'dir.⁶¹ Babası Abdullah b. Yûsuf el-Cüveynî (öl. 438/1047) vefat edince genç yaşta onun yerine ders verme sorumluluğu üstlenen Cüveynî, Nizâmiye'de yaklaşık 30 yıl boyunca *fıkıh, fıkıh usûlü, hilâf ve cedel* ile ilgili dersler vermiştir. Cüveynî'nin verdiği dersler büyük ilgi görmüş ve talebeleri dışında halktan da çok sayıda kişi derslerine katılmıştır.⁶² Burada ders verenlerden biri de Ebû Sehl el-Mervezî (öl. 465/1072-73)'dir. Mervezî, Merv'de bulunduğu esnada Buhârî'nin *Sahîh*'ini okumuştur. Bu vesileyle *Sahîh* konusunda iyi bir eğitimden geçen Mervezî, Nişâbur'a geldiğinde Nizâmiye'de de *hadîs* ile ilgili dersler vermiştir. Mervezî, birçok hadîs şeyhinden dinlediği Buhârî'nin *Sahîh*'ini burada yaptığı derslerde de okutmuştur.⁶³

Nizâmiyeler'de dinî ilimlerin ve bunlar arasında *fıkıh/fürû'*, *fıkıh usûlü (mezheb)*, *ilmü'l-hilâf*, *hadîs*, *tefsîr* ve *kırâatin* ağırlıklı olarak tedris edildiği görülmektedir. Okutulan ilimlere bakıldığında tabiî/aklî/felsefî ilimlerin olmayışı, genel öğrenim alanının daralmasına ve müfredatın -dil ve edebiyatla ilgili ilimler hariç- neredeyse tamamen dinî ilimlere hasredilmesine neden olmuştur. Nitekim Makdisi, "...Dinî ilimlerle onların yardımcı ilimleri dışında herhangi bir ilim dalını ne medrese ne de onunla aynı kökten gelen türdeş eğitim kurumları, bünyelerine

⁵⁷ Bununla ilgili bk. Ahmet Beken, *Nizâmiye ve Mustansırıyye Medreselerinde Dinî İlimlerin Öğretimi*, (Ankara: Bizim Büro Matbaa Dağıtım Bas. Yay. 2017), ss. 99-147.

⁵⁸ Nizâmiye dil âlimlerinden Kemâleddin el-Enbârî, Arap dili ve edebiyatıyla ilgili ilimleri ('ulûmü'l-edeb) nahiv, lûgat (kelime/sözlük bilgisi), sarf/tasrif, arûz (vezin bilgisi), kavâfi (kafiye bilgisi), sına'atü's-şi'r (şiir ve vezin tekniği bilgisi), ahhârü'l-Arab (Arap kabileleri tarihi) ve Ensâb (Arap soy bilimi) olmak üzere sekize ayırarak bunlara 'ilmü'l-cedel fi'n-nahv (dilbilgisine dair cedel ilmi) ve 'ilmu usûli'n-nahv'i (dilbilgisi teorisi ve metodolojisi) de ekler. Kemâleddin el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ' fi tabakâti'l-üdebâ'*, thk. İbrâhim es-Sâmerrâi, (Ürdün/Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1985), 76. İbn el-Ekfânî (öl. 749/1348) ise edep ilimlerini ve bu ilimlerle ilgili konuları şu başlıklarla ele almıştır: Lûgat, Sarf, Nahiv, Meâni, Beyân, Bedi' (Belâgât), Arûz, Kâfiye, İnşâ ve İnşâ kaideleri, Okuma ve okuma kaideleri, Tecvid ve Tecvid kaideleri. Bk. el-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâsüd ilâ esne'l-mekâsüd fi envâ'i'l-ülûm*, thk. Abdülmün'im Muhammed Ömer, (Kahire, t.s.), 109. Öğretilen ilimlerle ilgili ayrıca bk. Sübkî, *Tabakât*, 6/10. İbn Cübeyr (öl. 614/1217), *Rihletü İbn Cübeyr*, (Dâru Sâdır, Beyrut, t.s.), 195.

⁵⁹ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/147-148.

⁶⁰ Nûrullâh Kisâi, *Medârisü'n-Nizâmiyye*, 89.

⁶¹ Bk. İbn Cevzî, *el-Muntazam*, 16/245.

⁶² Derslerini takip edenlerin yaklaşık 300 kişi olduğu rivayet edilmektedir. İbn Cevzî, *el-Muntazam*, 16/228-231.

⁶³ es-Sarîfinî, *el-Müntehab min kitâbi's-siyâk li-târîhi Nisâbü'r*, thk. Muhammed Ahmed Abdulaziz, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1989), 60.

almışlardır...” ve “...Hem felsefe hem de kelâm teolojisi, müesseseleşmiş eğitimin ana akımı dışında kalmışlardı...”⁶⁴ derken bu hususu vurgulamaktadır.

İslâm eğitim-öğretiminin amacını, Kur’ân ve Sünnet’i doğru bir şekilde anlamak ve anlatmak oluşturduğundan bu iki kaynak çerçevesinde teşekkül eden ilimlerin (tefsir, hadis ve fıkıh gibi) öğretilmesi de aynı anlama çabasının bir parçası olmuştur. Dolayısıyla Kur’ân’a ve Sünnet’e dayalı olarak gelişen ilimler, hem medrese öncesinde hem de medrese sonrası dönemde eğitim-öğretimdeki ağırlığını korumuştur. Meselâ Yahyâ b. Rebî’ b. Süleymân b. Herrâz el-Vâsitî (öl. 606/1209), hem Bağdat Nizâmiyesi’nde fıkıh eğitimi almış hem de daha sonra müderris olarak atandığı aynı medresede tefsir dersleri vermiştir.⁶⁵ Ebû’l-Vefâ Muhammed b. Muhammed Ebi’l-Vefâ İsfehânî (öl. 536-537/1142) de Nizâmiye’de tefsir dersleri vermiştir.⁶⁶ Muhammed b. Musa b. İbrahim el-Kazvîni, 562/1167 yılında Bağdat Nizâmiyesi’nde Yusuf b. Abdullah ed-Dimeşkî’den Ebû’l-Hasan el-Vâhidî (öl. 468/1075)’nin *et-Tefsîru’l-Veciz* adlı tefsirinden tefsir dersleri alması⁶⁷ ile bir grup müderrisin derslerinde Vâhidî’nin tefsirlerini (*el-Basît*, *el-Vasît* ve *el-Vecîz*) okuttuklarına dair rivayetler⁶⁸ de tefsirin tedris edildiğini göstermektedir. Bunun dışında Nişâbûr Nizâmiyesi’nin avlusunda, içinde Kur’ân ilimleri ve kırâat derslerinin yapıldığı bir mescidin varlığı da bilinmektedir.⁶⁹

Başta hukukla ilgili kararlar olmak üzere diğer birçok hükmün fıkha göre verildiği, dolayısıyla halkın fikhî prensiplere (*fürû’-ı fikh*) göre idare edildiği ve medreselerin kuruluş amaçları arasında önemli yer tutan Bâtınlıkla mücadele ve bu mücadelede özellikle fakihlerden istifade edilmek istenmesi gibi sebepler, fıkıh ve fıkıhla ilgili ilimlerin bu medreselerde en fazla tedris edilen ilimlerden olmasını sağlamıştır. Ebû İshâk’ın öğrencilerinden (*ashâb*) Hüseyin b. Muhammed et-Taberî (öl. 495/1101-1102)’nin Nizâmiye’de Şafii fıkhiyla ilgili dersler vermesi,⁷⁰ yine Nizâmiye müderrislerinden Ebû Bekir eş-Şâsî (öl. 507/1113)’nin, hocası Nasr İbn Sabbâğ (öl. 477/1084)’a *eş-Şâmil* adlı fıkıh kitabını okuması ve buna *eş-Şâfi fi şerhi’s-şâmil* adıyla yirmi ciltlik bir şerh yazması,⁷¹ İbn Esîr’in 583/1187-88 yılında Bağdat’ta çıkan bir yangının müsebbibi olarak Nizâmiye’deki bir *fakîhi* zikretmesi⁷² ve Bağdat Nizâmiyesi’nin 459/1067’deki açılışının ardından medresenin fıkıh öğrencilerine (*el-mütefakkîhe*)⁷³ günlük yiyecek dağıtımının

⁶⁴ Makdisi, *Ortaçağda Yüksek Öğretim...*, 134, 407.

⁶⁵ Zehebi, *Siyeru a’lâm*, 21/486-488; Sübkî, *Tabakât*, 8/393 v.dğr.; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 17/8; Dâvûdî, *Tabakâtü’l-Müfessirîn*, 2/365-367; İbnü’l-İmâd, *Şezerâtü’z-zeheb*, 6/45.

⁶⁶ Safedî, *Kitâbü’l-vâfi bi’l-vefeyât*, I-XXIX, (Beyrut, 1420/2000), 1/127.

⁶⁷ Kazvîni, *et-Tedvîn fi ahbâri Kazvîn*, thk. Azizullah el-Attarîdî, I-IV, (Beyrut, 1987), 2/31.

⁶⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 16/57.

⁶⁹ Sarîfînî, *el-Müntehab min kitâbi’s-siyâk li-târîhi Nisâbûr*, 64.

⁷⁰ İbn Esîr, *el-Kâmil*, 10/352.

⁷¹ Bk. İbn Hallikân, *Vefeyât*, 4/219-221; İbn Cevzî, *el-Muntazam*, 17/138; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 16/223-224.

⁷² İbn Esîr, *el-Kâmil*, 11/562.

⁷³ Medresede öğrenim gören öğrencilerden *fakîh* ve *mütefakkîh* olarak bahsedilmesi, burada öğrenim gören öğrencilerin seviyelerinin birbirinden farklı olduğunu göstermektedir. Geniş anlamıyla birbirleri yerine kullanılabiliyorsa da mütefakkîh, son sınıfa/aşamaya kadar farklı seviyelerde bulunan (lisans düzeyindeki) fıkıh

yapılması⁷⁴ ve benzeri örnekler de fıkıh tedrisinin önemini ortaya koymaktadır. İbnü's-Sâ'î (öl. 674/1275-76) de Ebü'l-Hasan Ali el-Fârîkî (öl. 602/1206)'den bahsederken Bağdat Nizâmiyesi'ne fıkıh öğrencisi (*mütefakkih*) olarak girdiğini, daha sonra kendisine müdlik görevi verildiğini, fetvâ verdiğini ve fıkıh öğrencilerini (*el-mütefakkihe*) çalıştırdığını aktarmaktadır.⁷⁵ Nişâbûr Nizâmiyesi'nin kurulmasıyla ilgili aktarılan rivayet de bu kurumlarda çoğunlukla fıkıh ilimlerinin tedris edildiğini göstermektedir. Zira medresenin buradaki fakir ilim talebesi (*fukahâ*) için kurulduğu aktarılmaktadır. Nizâmülmülk tarafından Zâhir'de kurulan medresede bir müderris ve *fukahânın* yer aldığı bilgisi de bunu destekler niteliktedir.⁷⁶ Ayrıca Makdisi, bir *fıkıh* dersine *ders* terimiyle atıfta bulunulduğunu, müderrisin herhangi bir ek almadan kullanıldığında bununla fıkıh öğreticisinin kastedildiği ve *derrese* kelimesinin mutlak manada ele alındığında bununla da *fıkıh* okutmanın anlaşıldığını⁷⁷ ileri sürerken yukarıdaki gerçeğe işaret etmektedir. Söz konusu tespit, Nizâmiyeler'de fıkıha dair ilimlerin ağırlığını göstermesi açısından önemlidir. Zira kaynaklarda hem Nizâmiyeler'deki eğitici kadronun belirtilmesi hem de icra edilen derslerin vurgulanması için d-r-s (درس) kökünden türeyen kelimelerin (*müderris*, *tedrîs*, *derrese* vs.) tercih edildiği görülmektedir. Bununla birlikte kelimenin terkip hâlindeki kullanımına dikkat edilmelidir. Zira edebî ilimleri (*tedrîsü'l-edeb*) ve daha özelde nahiv öğretimini (*tedrîsü'n-nahv*) ifade etmek için de "tedrîs" ifadesinin kullanıldığı görülmektedir.⁷⁸

Tabakâtla ilgili eserlerde bilhassa âlimlerin hangi ilimleri tahsil ve tedris ettikleri, hangi hocalardan hangi ilimleri, kitapları vs. okudukları, ilim elde etmek adına hangi merkezlere ilim yolculukları (*rihleler*) yaptıkları, hangi alanlarda eser yazdıkları gibi mevzular rivayet edilirken sıklıkla mezheb ve ilm-i hilâf'tan da söz edilmiştir. Nizâmiyeler'de öğrenim gören birçok talebenin yanı sıra çok sayıda müderrisin biyografisinde de *mezheb* ve *hilâf* ilminde mahir oldukları vurgusu, bu ilimlerin tedrisinin önemini göstermektedir. İlk fıkıh eğitimini Merv Nizâmiyesi'nde Ebû Muzaffer es-Sem'ânî'den alan ve daha sonra Bağdat Nizâmiyesi'nde müderrislik yapan Es'ad el-Mîhenî (öl. 523 veya 527/ 1130 veya 1132-33) burada örnek verilebilir. Zira el-Mîhenî; fıkıh, fıkıh usûlü ve hilâf gibi alanlarda dersler vermiştir.⁷⁹ Hatta o, Bağdat Nizâmiyesi'nde ve diğer medreselerde tatbik edilen/okutulan bir ders müfredatı/bir ders kitabı telif

öğrencilerini, fakih ise son sınıfı geçmiş olup fıkıh dersi ve fetvâ verme icâzeti almaya hazırlanan öğrencileri ifade etmektedir. Başka bir tabirle fakih, hem ihtisas aşamasındaki talebeyi hem de eğitimini tamamlamış yetişkin bir müftiyi belirtmek için kullanılmaktadır. Bk. Makdisi, *Ortaçağda Yüksek Öğretim...*, 258-259.

⁷⁴ İbn Cevzî, *el-Muntazam*, 16/102.

⁷⁵ İbnü's-Sâ'î, *el-Câmi'u'l-muhtasar fi 'unvâni't-tevârih ve 'uyûni's-siyer*, nşr. Mustafa Cevâd, (Bağdat, 1934), 9/188-189.

⁷⁶ Kazvîni, *Âsârü'l-bilâd*, 602.

⁷⁷ Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*, 212.

⁷⁸ İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 3/255; Dimyâti, *el-Müstefâd*, s. 434.

⁷⁹ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 1/207; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 19/633-634; Sübkî, *Tabakât*, 7/42-43.

etmiştir. *et-Ta'lika/Notlar* şeklinde atıf yapılan ve tartışmalarda (*hilâf*) kullanılan teknikleri ustaca işleyen bu kitap, onun ölümünden sonra Bağdat'ta on yıllar boyunca takip edilmiş, okunmuş ve okutulmuştur. Nitekim meşhur kelâmcı Abdüllatif el-Bağdâdî (öl. 629/1231), babasının Bağdat Nizâmiyesi'nde hukuk ilimlerini, Şâfiî fikhını ve ekoller arasındaki ihtilafları (*hilâf*) o dönemde meşhur biri olan Miheni'nin notları eşliğinde çalıştığını söyler.⁸⁰ Döneminin önde gelen âlimlerinden Muhammed b. Hahya b. Ebû Mansûr en-Nişâburî (öl. 548/1153)'nin de fıkıh ve özellikle hilâf konusunda *el-İntisâf fi mesâili'l-hilâf* adında eseri bulunmaktadır. Önce Nişâbur Nizâmiyesi'nde, daha sonra da Herât'a geçerek buradaki Nizâmiye'de dersler veren⁸¹ Muhammed b. Yahyâ'nın, hilâf ilmini ve sözü geçen eserini okutmuş olması muhtemeldir. eş-Şîrâzî'ye ait *Kitâbü'n-nüket fi'l-mesâili'l-muhtelefe fihâ beyne's-Şâfiî ve beyne Ebî Hanîfe* adlı eserin, müellifin hayatında talebesi Üveys tarafından Bağdat Nizâmiyesi'nde tamamlanması ve eser üzerindeki açıklamalardan anlaşılacağı üzere bizzat müellif ile mukabele edilmesi⁸² de bu ilmin önemini göstermektedir.

Hilâf ile mezheb'in zıt anlamlı olduğunu belirten Makdisi, mezheb kavramının "haklarında görüş ayrılığı bulunmayan fikhî görüşleri ifade ettiğini" belirtmektedir. Örneğin 'belirli bir hukuk ekolünün mezhebi' tabirindeki kullanımda, mezkûr ekole mensup fakihlerin üzerinde ittifak ettikleri görüşler anlamına gelmektedir. Hilâf ise bir fıkıh ekolüne ya da farklı fıkıh ekollerine mensup fakihler arasındaki görüş ayrılıklarını ifade etmektedir. Bu yönüyle mezheb, müntesip olunan mezhebin görüşlerini, hilâf ise hem mezhep içi hem de mezhepler arası ihtilaflı meseleleri ele alır.⁸³ Bununla birlikte ilmü'l-hilâf ile ilmü'l-mezheb'in içerik açısından bütünüyle birbirinden farklı mesaili işlemediğinin vurgulanması gerekir. Dolayısıyla içeriklerdeki ortaklıktan hareketle mezkûr ayırımın tadrîs yöntemlerine gönderme ihtimali de bulunmaktadır. Buna göre ilmü'l-mezheb ile bir mezhebin ya da kişinin görüşlerinin o görüşlere yönelik itirazlara ya da o görüşlerle farklı görüşler arasındaki karşılaştırmalara yer vermeksizin öğretilmesi de kastedilmiş olması muhtemeldir.⁸⁴

Her iki ilmin muhtevası göz önünde bulundurulduğunda öncelikle mensup olunan mezhebin fûrû' ve usûlünün (ilmü'l-mezheb'in), daha sonra ise -diğer mezheplerle ilgili malumat sahibi olmayı, hadîs ve tefsîr bilmeyi, cedeli ve

⁸⁰ İbn Cevzî, *el-Muntazam*, XVII, s. 255; Frank Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, çev. İbrahim Halil Üçer-Muhammed Fatih Kılıç, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 130.

⁸¹ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 4/223.

⁸² İSAM Dokümantasyon Servisi, "Hilâf" dosyası; Bilal Aybakan, "Bağdat Nizâmiye Medresesi İlk Müderrisi Ebû İshak eş-Şîrâzî (476/1083)", *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum (7-8-9 Kasım 2008)*, I-II, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 1/699-715.

⁸³ Bk. Makdisi, *Ortaçağda Yüksek Öğretim...*, 176.

⁸⁴ Daha geniş bilgi için bk. Abdurrahim Bilik, *Fıkıhın Bir Alt Disiplini Olarak İlmü'l-Hilâf*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 113-114.

münazarayı gerektirdiğinden- hilâf ilminin tedris edildiği söylenebilir.⁸⁵ Farklı bir tabirle Nizâmiyeler özelinde fıkıh tedrisatının mezheb ilmiyle başlayıp hilâf ilmiyle son noktasına vardığı ileri sürülebilir. Gazzâlî de ilim tâlibinin öğrenmesi gereken ilimleri ve bu ilimlerde takip edilmesi gereken sırayı anlatırken tefsîr ve hadîsten sonra fıkıhla iştigal edilmesi, fıkıh ilminde de önce fūrū' (mezheb ilmi) ile hilâfa girmeksizin uğraşılması, sonrasında ise fıkıh usûlünün öğrenilmesi gerektiğini belirtmektedir.⁸⁶ Makdisi de hukuk alanındaki yüksek öğrenimin ilk basamağında (lisans aşamasında), talebenin (*mütefakkih*) mensubu olduğu mezhebin ilkelerine (mezheb fikhına), sonraki (ihtisas eğitimi) aşamada (*fakih*, *sahib*) ise hilâf fikhına ağırlık verildiğini belirterek müfredatın şu sırayla devam ettiğini ileri sürer: Kur'ân, hadîs, Kur'ân ilimleri (tefsîr ve kırâat), hadîs ilimleri, usûlüddîn, usûl-i fıkıh, mezheb, hilâf ve cedel.⁸⁷

Bu dönemde Kur'ân hafızı olmadan ve yeteri kadar hadîs öğrenmeden yüksek düzeyde fıkıh tahsiline başlanamadığından bu kurumlarda hadîs öğretiminin de önemli yer tuttuğu görülmektedir. Örneğin mezheb, hilâf, tefsîr ve hadîs'te önde gelen âlimlerden olan Ebü'l-Hayr el-Kazvîni, hem Câmî'u'l-Kasr'da hem de müderris olarak atandığı Bağdat Nizâmiyesi'nde imlâ meclisleri düzenleyerek hadîs imlâ ettirmiştir.⁸⁸ Bunun dışında meselâ Nişâbur Nizâmiyesi'nde görev yapan müderrislerin de burada sıklıkla hadîs imlâ meclisleri düzenleyip hadîs yazdırdıkları, bunları okutup dinledikleri aktarılmaktadır. Özellikle Horasan ve Maveraünnehir bölgelerinde medreselerde ve daha özeldir Nizâmiyeler'de görev yapan müderrislerin biyografilerinde "*Hadîs imlâ meclisi/meclisleri düzenlerdi*" (... *عقد مجلس الإملاء في المدرسة*) tabirinin sık geçmesi⁸⁹ bu medreselerde fıkıhla birlikte hadîs ilminin öğretiminin önemine işaret etmektedir. Bizzat Nizâmülmülk farklı şehirlerde hadîs imlâ meclisleri düzenlemiştir. Bunlardan 480/1087 tarihinde Bağdat Nizâmiyesi'nde ve yine aynı yıl Bağdat Câmî'u'l-Mehdi'de yazdırdığı 12 hadîs günümüze ulaşmıştır.⁹⁰ Nizâmülmülk'ün daha çok hadîsçi kimliğiyle öne çıkan Hasan b. Ali b. Muhammed b. Ahmed İbn Ca'fer el-Belhî (öl. 471/1078-1079) adına hadîs öğretmesi için Belh'te medrese inşa etmesi⁹¹ bu ilmin tedrisine verilen önemin başka bir göstergesidir. Ebü'l-Vakt Abdülevvel b. İsa b. Şuayb b. İshak Siczî (öl. 553/1158), Bağdat'a geldiği zaman Bağdat Nizâmiyesi'nde hadîs dersleri vermiş ve bu arada daha önce okuduğu eserleri ve özellikle Buhârî'nin *Sahîh*'ini

⁸⁵ Böyle bir sıralamayla ilgili örneğin bk. Safedî, *el-Vâfi*, 18/64, 22/70; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/147-148.

⁸⁶ Ebü Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, I-IV, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005), 1/50.

⁸⁷ Makdisi, *Ortaçağda Yüksek Öğretim...*, 139, 182.

⁸⁸ Dimyâtî, *el-Müstefâd*, 141; Sübkî, *Tabakât*, VI, s. 7-13.

⁸⁹ Bununla ilgili örnekler için bk. Sarîfinî, *el-Müntehab min kütâbi's-siyâk li-târîhi Nisâbûr*, 58, 60, 139, 141.

⁹⁰ Bk. Abdülhâdî Rızâ, "Emâlî Nizâmülmülk el-vezîri's-Selcûki fi'l-hadîs", *MMMA*, (Kahire, 1959), 5/349-378.

⁹¹ Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî, I-IV, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.s.), 3/1173.

okutmuştur.⁹²

Nahiv ilmi de Nizâmiyeler’de yaygın bir şekilde tedris edilmiştir. Nitekim Bağdat Nizâmiyesi’nin vakfiye şartları arasında “Arap dilini öğretecek bir *nahivcinin* atanacağı” bilgisi açıkça yer almaktadır.⁹³ Örneğin edebî ilimlere dair yetkinliğiyle öne çıkan Hatîb et-Tebrîzî ve el-Fesihî el-İstirâbâzî (öl. 516/1122), Bağdat Nizâmiyesi’nde bu ilimlerle (nahiv, lügat vs.) ilgili dersler vermişlerdir.⁹⁴ Hatîb et-Tebrîzî’nin Arap Dili ve Edebiyatıyla (*edeb*) ilgili dersler vermek üzere atandığı bilgisi⁹⁵ Nizâmiye’de dil öğretiminin nahivle sınırlı olmadığını göstermektedir. Abdüllatif el-Bağdâdî (öl. 629/1231) de gençlik çağına geldiğinde babasının kendisini Bağdat Nizâmiyesi’nde fıkıh ve nahiv öğrenmesi için ders arkadaşı ve dil âlimi Kemâleddin el-Enbârî (öl. 577/1181)’ye götürdüğünü; (dil, lügat, edebiyat/edeb ve fıkıh ile ilgili dersler veren)⁹⁶ Hatîb et-Tebrîzî’nin arûz ile ilgili eserini ve ferâizle ilgili bir kitabını okuduğunu⁹⁷ bildirmektedir. Huart da Bağdat Nizâmiyesi’nde Arap Dili ve Edebiyatının (gramer, şiir, lügat, belagat vs.) önemli yer tuttuğunu örnekleriyle açıklamaktadır.⁹⁸ Aslında nahiv ve diğer edebî ilimler, dinî ilimlerin doğru anlaşılması ve yorumlanması için zarurî olduklarından sadece Nizâmiyeler’de değil, sonrasında kurulan medreselerde de tedrisine devam edilmiştir.

Gazzâlî ile başlayan müteahhirün dönemi kelâmının felsefeyle memzûc bir karaktere bürünmesi ve zaman zaman mezhep kavgalarına neden olması gibi sebeplerle bu ilmin yeri ve öğretimi tartışma konusu olmuştur.⁹⁹ Vakfiyede kelâmla ilgili bir şartın olmaması da kelâma diğer dinî ilimlere nazaran daha az - hatta Makdisi gibi araştırmacılara göre hiç-, felsefî ilimlerden örneğin hisâb (matematik) ve hey’et (astronomi) gibi ilimlere ise dinî ilimlerle (fıkıh/ferâiz gibi) ilişkili olduğu müddetçe yer verildiği söylenebilir. Nitekim örneğin ferâiz, o dönem için bir yönüyle hisâb, diğer yönüyle de fıkıhla ilgili ara bir ilim olarak öne çıkmaktadır ki edebî kimliğiyle öne çıkan Kâsım b. Ali b. Muhammed b. Osman el-Harîrî (öl. 516/1122)’nin ferâiz öğrenimi için hisâb ile ilgili dersler aldığı nakledilmektedir.¹⁰⁰ Makdisi de medresenin asıl itibarıyla fıkıh ilmine tahsis edildiğini, diğer ilimlerin ise yardımcı ders olarak okutulduğunu¹⁰¹ belirtmektedir. Vakfiye incelendiğinde fıkıh/fürû’, usûl-i fıkıh, kırâat, dil ve edebiyatla ilgili ilimlerin okutulacağı yönünde bir talebin olmasına rağmen kelâmın

⁹² Sem’ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî, I-XII, (Kâhire, 1980), 7/43-45; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 3/226-227; Zehebi, *Siyeru a’lâm*, 20/303-310; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 16/386.

⁹³ İbn Cevzî, *el-Muntazam*, 16/304.

⁹⁴ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 3/337, 6/192.

⁹⁵ Dimyâtî, *el-Müstefâd*, 434.

⁹⁶ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 6/191-196.

⁹⁷ İbn Ebû Usaybia, *‘Uyûnü’l-enbâ fi tabakâti’l-etibbâ*, thk. Nizâr Rızâ, (Beirut: Mektebetü’l-Hayât, 1965), 683-696.

⁹⁸ Bk. Clément Huart, *A History of Arabic Literature*, New York: D. Appleton And Company, 1903, 162 v.dğr.

⁹⁹ Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmed Dağ-Mehmet Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 263.

¹⁰⁰ Bk. Dimyâtî, *el-Müstefâd*, 379 v.dğr.

¹⁰¹ Makdisi, *Ortaçağda Yüksek Öğretim...*, 43.

zikredilmemesi ilk etapta bu ilmin Nizâmiyeler’de öğretilmediği şeklinde yorumlanabilir. Nitekim Makdisi; kelâmın müfredatta yerinin olmadığını, bununla birlikte bir ilim olarak devam ettiğini ve fakat müesseseseleşmiş eğitimin dışında bırakıldığını¹⁰² öne sürmektedir. O, bu düşünceyi ortaya koyarken Ebû İshâk eş-Şirâzî’nin Eş’arî bir akılcı olmadığını, hatta Eş’arî öğretiyeye karşı düşüncelerinin olduğu ve eldeki vakıfnamede kelâmdan, mütekellimden ya da Eş’arilikten bahsedilmediği¹⁰³ gibi gerekçeler serdetmektedir. Makdisi, başka bir eserinde ise konuyla ilgili şunları söylemektedir:

Mihne olayının sona ermesi, mütekellimlerin de siyasi çöküşünü getirmiş, öğretme yetkisi fakihlerin hususi sahası halini almıştı. Bu yetki, şimdi münhasıran mezheplere ve onların mekteplerine bırakılmıştı. Felsefe ve kelâm kitapları, fıkıh mekteplerindeki düzenli müfredatın bir parçası değildi. Bununla birlikte bu kitaplar, *dârü’l-hikme*, *dârü’l-ilm* gibi çeşitli bağımsız kütüphanelerde bulunduruluyordu. Daha sonra bu kütüphanelerin yerini alan ve fıkıh mekteplerine bitişik olarak inşa edilen kütüphanelerde yerlerini alacaklardı. Söz konusu kitaplar, bu müesseselerde, düzenli ders müfredatının dışında hususi okuma ve tartışmalar için arz edilmişti.¹⁰⁴

Özetle Makdisi, Nizâmiye’de resmi bir kelâm kürsüsünün/kadrosunun olmadığını, dolayısıyla Eş’arî kelâmının orada resmi olarak öğretilmediğini belirtmektedir: “...*Fıkıh tedrisinin Nizâmiye’nin başlıca gayesi olduğunu söylemek, Nizâmülmülk’ün Eş’ariliği ihmal ettiği anlamına gelmez... Onun yaptığı şey, Eş’ariliği arka kapıdan medreseye sokmak için zaman zaman düzenekler kurmaktı... Nizâmiye’de ‘resmî bir kelâm kürsüsü’ yoktu... Dolayısıyla Eş’arî kelâmının ‘orada resmî olarak öğretildiği’ söylenemez. Söylenebilecek olan şey, Nizâmülmülk’ün desteğini alan vâizlerin, propaganda yoluyla Eş’ariliği Bağdad’ta kabul ettirmeye çalıştıklarıdır. Fakat burada resmî bir durum yoktur...*”¹⁰⁵ Sözü edilen vaazların muhtevasını kimi zaman Eş’arî kelâmıyla ilgili konular teşkil ettiğinden Eş’ariler ile Ehl-i Hadis ve özellikle Hanbeliler arasında bazen kargaşalar yaşanmaktaydı. Bu gibi durumlarda ise özellikle mezhebî içerikli vaazların verilmesi yasaklanmıştır. İbnü’l-Cevzî, 473/1080 yılından sonra mezheplerin ihtilaf ettikleri konulara değinilmemesi şartıyla vaazlara yeniden izin

¹⁰² Bk. Makdisi, *İslâm’ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*, 282; a.mlf., *İslâm’ın Klasik Çağında ve Hristiyan Batı’da Beşerî Bilimler*, 3-4. “Yüksek öğretim kurumları, yani skolastik metodu üreten okullar (medrese ve daha önce gelişen mescid-han kompleksi), fıkıh çalışmalarıyla sınırlandırılmış, felsefeyi ve kelâmı dışlayan kurumlardır.” Bk. Makdisi, *Ortaçağda Yüksek Öğretim...*, 174.

¹⁰³ Makdisi, *Ortaçağda Yüksek Öğretim...*, 429-430; Makdisi, *İslâm’ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*, 109. Ancak örneğin Nişâbü’r Nizâmiyesinin de el-Cüveynî adına kurulduğu ve el-Cüveynî’nin de Eş’ariliğin önemli simalarından biri olduğu gerçeği unutulmamalıdır. Gerçi Makdisi, fıkıh hocasının (müderresin) aynı zamanda bir mütekellim olabileceğini de söyler. Fakat ona göre bir kimse müderresliğe mütekellim olduğu için değil, fakih olduğundan tanır. Bk. Makdisi, *Ortaçağda Yüksek Öğretim...*, 431.

¹⁰⁴ Makdisi, *İslâm’ın Klasik Çağında ve Hristiyan Batı’da Beşerî Bilimler*, 79.

¹⁰⁵ Makdisi, *İslâm’ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*, 246-247.

verildiğini¹⁰⁶ söylemektedir. Demirci de vakıfların desteğiyle varlığını devam ettiren medreselerin müfredatlarının vakfiye şartlarına göre şekillendiğini, dinî bir gerekçeyle kurulan vakıfların medreselerde özellikle dinî ilimlerin okutulmasını şart koşarken kelâmın bu vakfiyelerin mentalitesinde çoğu zaman şer'î bir ilim olarak telakki edilmediğini öne sürmektedir. Demirci, kelâm öğretiminin ancak Şâfiî usûl-i fikhî vasıtasıyla medreselerde okutulduğunu, kelâmın asıl medrese dersleri arasında yer almadığını ve felsefî tarafla vakıfların desteğinden de mahrum kaldığını ilave etmektedir.¹⁰⁷ Griffel ise kelâmın Nizâmiyeler'de okutulması konusunda Makdisî'den farklı düşündüğünü söyleyerek şunları kaydetmektedir: “Nizâmiye Medreselerinde, eğitim programının sadece fıkıhla sınırlandırılıp Kelâm'ın dışlandığına ilişkin hiçbir kanıt görebilmiş değilim. Aksi görüşe ilişkin delillerin çok daha fazla olduğunu düşünmekteyim.”¹⁰⁸ Ancak Griffel'in burada konuyla ilgili delilleri ve kaynağı zikretmediği görülmektedir.

Nizâmiyeler'in temel amacı Şâfiî fikhını öğretmek olsa da gerek usûl-i fıkıh vasıtasıyla gerekse akâid adı altında Eş'arî kelâmının da eğitim ve öğretim faaliyetlerine dâhil edildiği ileri sürülebilir. Nitekim Hüseyin Emîn ve Nûrullâh Ki(e)sâî, kelâmın Nizâmiyeler'de okutulan ilimlerden olduğunu¹⁰⁹ belirtmektedirler. Hodgson da özellikle sırasıyla Şâfilik ve Hanefilikle ilintili olan Eş'arî ve Mâturîdî formları içerisinde kelâmın, Hanbelîlerin itirazlarına rağmen sonuçta ulemanın verdiği eğitimin standart bir parçası haline geldiğini¹¹⁰ belirtir. Kimi rivayetler de Eş'arî kelâmının Nizâmiyeler'de yer aldığı gerçeğini yansıtır niteliktedir. Meselâ Eş'arî mütekellim Muhammed b. 'Atik b. Muhammed et-Temîmî el-Kayravânî (öl. 512/1118)'nin Nizâmiye Medresesi'nde kelâm dersleri verdiği aktarılmaktadır.¹¹¹ Ancak Bağdat'ta Şâfiî-Eş'arî mezhebi ile Hanbelî mezhebi mensuplarının çoğunluğu oluşturması ve zaman zaman kimi kelâmî meseleler sebebiyle her iki mezhep müntesipleri arasında vuku bulan olayların Eş'arî kelâmının öğretimini diğer ilimlere nazaran sınırlandırmış olabileceği ihtimali gözden uzak tutulmamalıdır. Bununla birlikte bu ilmin daha çok vaazlar (ilmî ya da halka açık genel konferanslar/dersler) vasıtasıyla öğretildiği de öne sürülebilir. Nitekim bu vaazlarda yaşanan gerginlikler bunu kanıtlar niteliktedir. 469/1077 ve 470/1078 yıllarında Hanbelîler ile Nizâmiye fakihleri arasında şiddetli çatışmaların yaşanması, daha sonra buna halkın da dâhil olması neticesinde yaklaşık 20 kişinin hayatını kaybetmesi, birçok kişinin de yaralanması buna örnek gösterilebilir. Aslında bu gibi hadiseler aynı zamanda

¹⁰⁶ İbn Cevzî, *el-Muntazam*, 16/211.

¹⁰⁷ Bk. Osman Demirci, “Medrese Geleneğinde Akâid ve Kelâm İlimi”, *Kelâm Araştırmaları*, 11:1 (2013), 254.

¹⁰⁸ Frank Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, Oxford University Press 2009, 27 v.dğr.; Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, 57.

¹⁰⁹ Hüseyin Emîn, *Târîhu'l-İrâk fî asri'l-Selcûkî*, 237; Nûrullâh Kisâî, *Medârisü'n-Nizâmiyye*, 134.

¹¹⁰ Marshall G. S. Hodgson, *The Ventur of Islam, Conscience and History in a World Civilization*, Volume: 2, 48.

¹¹¹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, I-XVII, (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1424/2003), 11/198.

vaazların sadece Şâfiî mensuplarınca değil, farklı mezheplerden kimseler tarafından da dinlendiğinin göstergesidir. Söz konusu olayların birinde meşhur mutasavvıf Ebû'l-Kâsım el-Kuşeyrî (öl. 465/1072)'nin oğlu Ebû Nasr,¹¹² Nizâmiye'de oturup Hanbelîleri Allah'a cismânî nitelikler atfetmekle (*tecsîm*) zemmetmiş ve Eş'arîler ile Hanbelîler arasında çatışma vuku bulmuştu. Ebû İshâk eş-Şirâzî bu süreçte Ebû Nasr'a destek çıkmış ve Nizâmülmülk'e mektup yazarak Hanbelîleri şikâyet etmiş, konuyla ilgili ondan yardım istemişti.¹¹³ Yine Eş'arî bir vâiz olan ve Nizâmiye'de vaaz veren Şerîf Ebû'l-Kâsım el-Bekrî el-Mağribî de Bakara, 2/102. âyetini açıklarken Hanbelîlere yönelik ağır ithamlarda bulunmuştu.¹¹⁴

Dönemin önde gelen Hanefî âlimlerinden olan, Sultan Mes'ûd'un yanından ayırmadığı ve kendisiyle beraber Bağdat'a geldiği Hasan b. Ebî Bekir en-Nişâburî (öl. 545/1151) vaazlarında Eş'arîyi açık bir şekilde lanetlemekte ve Bağdat'ta iken Câmi'u'l-Kasr'da etrafındaki toplanan kişilere “*Şâfiû olun; fakat kesinlikle Eş'arî olmayın, Hanbelî olun; ama müşebbihe olmayın; Hanefî olun ancak Mu'tezilî olmayın!*” tavsiyesi ve uyarısında bulunmaktaydı. Hatta Sultan Mes'ûd'un onun vaazlarından birisini dinlemesi ve oldukça etkilenmesi neticesinde Nizâmiye'den Eş'arî'nin adının silindiği ve yerine İmâm-ı Şâfiî'nin isminin yazıldığı kaydedilmektedir.¹¹⁵ Nizâmiye'den İmâm-ı Eş'arî'nin adının silinmesine neden olan olaya bakılarak da burada Eş'arî kelâmının öğretildiği iddia edilebilir. Bunun dışında Cüveynî'nin Nizâmülmülk'e ithafen yazdığı *el-'Akidetü'n-Nizâmiyye* adlı eserin varlığı da kelâmın Nizâmiyeler'de okutulduğunun bir işareti sayılabilir. Hatta Griffel, Gazzâlî'nin *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* adlı eserinin de Nizâmiye öğrencilerinin kullanması için bir Eş'arî kelâmı ders kitabı gibi hazırlandığını, Cüveynî'nin Nişâbur Nizâmiyesi'nde ortaya koyduğu öğretim faaliyetinin Eş'arî kelâm tarihinde dönüm noktası teşkil ettiğini¹¹⁶ ileri sürmektedir. Daha çok mutasavvıf, müfessir ve muhaddis kimliğiyle öne çıkan ve kelâm (Mu'tezile, Eş'arî vs.) karşıtlığıyla bilinen Hâce Abdullah el-Herevî (öl. 481/1089)'nin 478/1085 Herât'ta bir mütekellimle girdiği tartışmada onu şiddetle tenkit edip reddetmesi olayı da burada zikredilebilir. Zira bu hadiseden sonra Herevî'nin öğrencilerinden bir grup sözü edilen kelâm âlimini darp edip evini yakmış, Nizâmülmülk'ün Herât'taki medresesinin kapısını karalamışlardır. Bunun üzerine mütekellim, dönemin Büşenc kadısı ve müderrisi Ebû Sa'd b. Ebî Yûsuf'a sığınmıştır. Ancak Herevî'nin taraftarları burada da ona ve kendisine yardım eden Ebû Sa'd'a

¹¹² Ebû Nasr'ın hicri 468 senesinde Bağdat'a gelerek Nizâmiye'de ve süfiyye'ye ait bir ribâtta Eş'arîliğin temel ilkelerine yönelik vaaz verdiğiyle ilgili bk. İmâdüddin el-İsfehânî, *Kitâbu târîhi Devleti's-Selcûk*/Ebû İbrâhîm b. Ali b. Muhammed el-Bündârî, *Zübdetü'n-nusra ve nuhbetü'l-'usra*, (Kahire, 1900), 50.

¹¹³ İbn Cevzî, *el-Muntazam*, 16/181-184, 190-191; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 16/65-66.

¹¹⁴ İbn Esîr, *el-Kâmil*, 10/124.

¹¹⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 20/141.

¹¹⁶ Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefi Kelâmı*, 61, 63, 328.

saldırmışlardır. Bu olaylar üzerine Nizâmülmülk'ün talimatıyla Herevî, yakalanıp Herât'tan uzaklaştırılmıştır.¹¹⁷ Sonuç olarak felsefeyle ilişkisi ve zaman zaman meydana gelen karışıklıklardan ötürü kelâm ilminin öğretiminin sekteye uğradığı söylenebilir de buradan hareketle bu ilmin müfredattan tümüyle çıkarıldığını iddia etmek güçtür.

Büyük Selçuklular dönemi; siyasi, içtimai ve kültürel açıdan olduğu kadar tasavvufun gelişimi ve kurumsallaşması bakımından da önemlidir. Zira bu dönemde Ebû'l-Kâsım el-Kuşeyrî (öl. 465/1072), Ebû Ali el-Fârmedî (öl. 447/1084), İmâm Gazzâlî (öl. 505/1111), Yusuf el-Hemedânî (öl. 535/1140)¹¹⁸ gibi büyük mutasavvıflar yetişmiştir. Bu mutasavvıflar, Selçuklular döneminde tasavvufu/sûfilîği tabiri caizse Sünnileştirerek meşruiyet kazandırmış ve bu vesileyle tasavvufu/sûfilîği, Bâtınîlik gibi diğer akımlara meydan vermeden Ehl-i Sünnet mensupları arasında yaymışlardır. Bunlar aynı zamanda hem medreselerdeki eğitim-öğretim faaliyetleriyle yakından ilgilenmişler hem de zaman zaman Selçukluların devlet politikasına yön vermişlerdir. Bilindiği gibi bunların bazıları aynı zamanda Nizâmiyeler'de müderrislik yapan kişiler olduklarından ders verme görevlerinin yanı sıra cami, mescit, hân ve ribât gibi yerlerde halka yönelik vaazlar vermiş ve bu vesileyle devletin Sünnî politikasını tasavvuf yoluyla tabana yaymak istemişlerdir. 507/1113 yılı civarında Bağdat'a gelerek Nizâmiye'de hadîs ve fıkıh dersleri alan, 545/1150 yılında buraya müderris olarak tayin edilerek medresede fıkıh ve hadîs dersleri veren Ebû Necîb es-Sühreverdî (öl. 563/1167), misal olarak verilebilir. Sûfî kişiliğiyle öne çıkan *Âdâbü'l-mürîdîn* sahibi es-Sühreverdî, kendisi için bir medrese ve bir de ribât inşa ederek buralarda vaaz ve tasavvufla ilgili dersler de vermiştir.¹¹⁹ Bizzat vezir Nizâmülmülk ve Melikşâh (1072-1092) gibi Büyük Selçuklu Sultanları, tasavvufi kurumlar (ribâtlar) tesis ederek tasavvufu ve tasavvuf eğitimini desteklemişlerdir.¹²⁰ Ancak tasavvufun Nizâmiyeler'de tedris edildiğine dair bir bilgi ve bir rivayete rastlamadığımızı belirtmek gerekir. Tasavvufun müfredatta yer almamasında dinî ilimler arasındaki yerinin tartışma konusu olması, kurumsallaşıp ilmî hüviyetini geç bir dönemde tamamlaması, Bâtinî fikirleri çağrıştıran kimi düşünce ve uygulamaları bünyesinde barındırması, hâkim mezhep olarak Ehl-i Sünnetin geç bir döneme kadar tasavvufa mesafeli durması, teorik ve pratik eğitiminin medreselerden ziyade hân, ribât ve zâviyelerde yapılması; âdâb, erkân ve nazârî bakımdan bilinip öğrenilmesi gereken *kâl* boyutu olmakla birlikte daha ziyade *hâle* dair bir ilim olması gibi faktörlerin etkili olduğu söylenebilir.

¹¹⁷ İbn Cevzî, *el-Muntazam*, 16/241.

¹¹⁸ İbn Kesir, *el-Bidâye*, 16/330.

¹¹⁹ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 3/204-205; İbn Cevzî, *el-Muntazam*, 18/180.

¹²⁰ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 2/129, 5/284.

Hikmet/Felsefe ve o dönem için bunun alt dalları olarak addedilebilecek hey'et, botanik, matematik, fizik ve tıp gibi ilimlerin ise Nizâmiyeler'de müstakil olarak okutulduğunu söylemek oldukça güçtür. Her ne kadar Pedersen, Bağdat Nizâmiyesi'nde felsefe tedrisatının yapıldığını¹²¹ söylese de örneğin Turan'ın Selçuklu devrinde tıp tahsili medreselerden ziyade devrin büyük hastaneleri olan *bîmâristân*larda/*dârü's-şifâ*larda, aynı şekilde hey'etin de medreselerden ziyade *rasathânelerde* öğretildiğini belirtmesi¹²² daha yerinde bir tespittir. İslâm bilim tarihinde önemli bir yeri olan ve Sultan Melikşâh'ın 467/1074-75 yılında Ömer Hayyâm başkanlığında bir heyete kurdurduğu İsfahan Rasathânesinin¹²³ varlığı da bu görüşü destekler niteliktedir. Zira Melikşâh'ın vefatına kadar 18 yıl faaliyetine devam edip *Celâlî Takvimi* ile *Zîc-i Melikşâhî*'nin hazırlanmasına ortam hazırlayan¹²⁴ müesseseler Nizâmiyeler değil, bu gibi kurumlardır. Ayrıca Nizâmülmülk'ün medreselerle birlikte çok sayıda *ribât*, *hân(gâh)* ve bunlara nazaran daha az sayıda olsa da *bîmâristân* inşa ettirmesi,¹²⁵ diğer ilimlere yer açma çabası olarak okunabilir. Bunun bu müesseselerde okutulan ilimlerin farklı olmasından kaynaklandığı ve dolayısıyla Nizâmülmülk'ün her bir kurumun kendisinden beklendiği şekilde eğitim faaliyetlerini yürütmesini istediği şeklinde yorumlanabilir.

Faruque, felsefenin Nizâmiyeler'de okutulan ilimler arasında yer almadığını;¹²⁶ Talas, Eş'arî âlimler tarafından kabul görmeyen genel felsefe ve metafiziğin yasaklandığını¹²⁷ söylemektedir. Fazlur Rahman da fıkıh ve kelâmın yanında astronomi, matematik ve felsefenin ortaçağ İran eğitim kurumlarında ders olarak verilirken Arap dünyasında, felsefe ve diğer tabii bilimlerin dinî olmadığı gerekçesiyle tedrisattan tamamen kaldırıldığını belirtir.¹²⁸ Bundan dolayı Ocak ve Öngül gibi araştırmacıların Nizâmiyeler'de okutulan ilimlerin arasına felsefeyi, ilm-i nücûmu ve tıbbî eklemesi,¹²⁹ konu klasik kaynaklar bağlamında ele alındığında tartışmalı görünmektedir. Ocak, Nizâmiyeler'de okutulan dersler arasına mezkûr ilimleri eklerken bunu klasik kaynaklardan hareketle temellendirmek yerine bunların kısa tanımlarını vermekle yetinmektedir. Ocak, "*Nizâmiye Medreselerinde Felsefe dersleri okutulmuştur*" derken Sübkî'yi referans göstermekteyse de bu bilgiyi ne Sübkî'de ne de diğer

¹²¹ J. Pedersen, "Mescid", *İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: MEB Basımevi, 1979), 8/63.

¹²² Bk. Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2011), 331-332.

¹²³ İbn Kesir, *el-Bidâye*, 16/51.

¹²⁴ Salim Aydüz, "Rasathâne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/456-458.

¹²⁵ Nitekim Sübkî'nin aktardığına göre Nizâmülmülk Nişâbur'da bir bîmâristân da inşa ettirmiştir. Bk. Sübkî, *Tabakât*, 4/314.

¹²⁶ Bk. Muhammed Al-Faruque, "The Development Institution of Madrasah And The Nizâmiyah of Baghdad", *Islamic Studies*, Volume 26, No. 3, Islamabad 1987, 256.

¹²⁷ Talas, *Nizâmiye Medresesi*, 51.

¹²⁸ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık-Fikri Bir Geleniğin Değişimi-*, çev. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbasoğlu, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 97-98.

¹²⁹ Ali Öngül, "Selçuklularda Eğitim Faaliyetleri ve Yetişen İlim Adamlarına Genel Bir Bakış", 70.

klasik kaynaklarda tespit/teyit edebildik. Yazar ayrıca bu Nizâmiye'nin hangi Nizâmiye olduğu ve bu dersleri kim(ler)in okuttuğuyla ilgili de herhangi bir bilgi vermemektedir.¹³⁰ Kaldı ki Nizâmiyeler'de müderrislik yapan âlimlerin kahir ekseriyetinin dinî ilimlerde derinleşmiş olması ve Gazzâlî gibi istisnalar hariç felsefeyle uğraşanların az olması Nizâmiyeler'de felsefe ve felsefî ilimlerin öğretimine yer verildiği ihtimalini iyice zayıflatmaktadır. Gazzâlî ise felsefeyi Nizâmiye bünyesinde öğrenmediği gibi daha sonra müderrisi olduğu Nizâmiye'de bu ilmi okuttuğuna dair herhangi bir kayda rastlanmamıştır.¹³¹ Nitekim o, müfredat dışı olarak kendi başına felsefe öğrendiğini ve müderrislik dışındaki zamanını buna ayırdığını belirtmektedir:

“Bir üstat ve bir hocadan yardım almaksızın sırf kitaplardan okuyup inceleyerek felsefe öğrenmek için harekete geçtim. Bağdat'ta 300 talebeye şer'î ilimleri okuttuğum ve eserlerimi kaleme aldığım dönemde boş vakitlerimi hep buna ayırıyordum. Ve nihayetinde Allah Teâlâ beni sadece okumak suretiyle iki seneden daha az bir zaman içinde felsefecilerin ilimlerinin son merhalesine muttali kıldı.”¹³²

Bir başka örnek Şafîî fakih Kemâleddîn b. Yûnus el-Ukaylî (öl. 639/1242)'dir. Ukaylî, Bağdat Nizâmiyesi'nde müdlik yapan Sedidüddîn es-Silmâsî ile Radyyyüddîn el-Kazvîni'den fıkıh, fıkıh usûlü, hilâf; Kemâlüddîn el-Enbârî'den edeb ilimleri, daha başka âlimlerden matematik, geometri, fizik, kimya, hey'et, hikmet, mantık, tıp ve mûsikî okuyarak bu alanlarda yetkinleşmiştir. Hem dinî hem de felsefî ilimlerde döneminin önde gelen isimlerinden olan Ukaylî, bir taraftan başta Musul olmak üzere farklı medreselerde fıkıh ilimleriyle ilgili dersler verirken diğer taraftan -resmî tedrisatın dışında- felsefî ilimlerle (bilhassa uzmanı olduğu mantık ve matematik ilimleriyle) ilgili dersler de vermiştir.¹³³

Önceleri Hanbelîyken sonrasında Şâfîlîliği benimseyen Seyfüddîn Âmidî (öl. 631/1233)'nin dinî ilimlerden tefsir, hadîs ve fıkıh dışında felsefe ve kelâm dersleri vermesi sebebiyle Aziziye Medresesi'ndeki fıkıh kürsüsünden azledilmesi ile ilgili rivayet¹³⁴ ve Şafîî fakihlerden İbnü's-Salâh (öl. 643/1246)'ın felsefeciler aleyhine verdiği fetva da dönemin düşünce dünyasının medrese kurumu üzerindeki etkisini yansıtır niteliktedir. Zehebi'nin verdiği bilgiye göre İbnü's-Salâh, mantık ve felsefeyle ilgilenenler hakkında kendisine yöneltilen bir soruya verdiği cevapta felsefeyi saçmalık ve sapıklık olarak değerlendirmiş, felsefeyle

¹³⁰ Bk. Ahmet Ocak, *Selçuklu Devri Üniversiteleri Nizâmiye Medreseleri*, 267.

¹³¹ Hatta felsefe bir tarafa Makdisi, Gazzâlî'nin medreseye tayininin kelâma değil, fıkıh kürsüsüne yapılan bir tayin olduğunu, zira medresede kelâm kürsüsünün bulunmadığını belirtmektedir. Bk. Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, 268.

¹³² Gazzâlî, *el-Munkız*, 74-75.

¹³³ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/311-318; İbn Ebû Usaybia, *'Uyûnü'l-enbâ...*, 410-412; Ma'ruf, *Ulemâü'n-Nizâmiyyât...*, 159-160, 177-178.

¹³⁴ Nu'aymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris*, (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 1/298.

uğraşanların ilahî yardımdan mahrum kalacaklarını ve bu uğursuz kişilerin şerrinden Müslümanları korumanın ve onları medreselerden uzaklaştırmanın sultana vacip olduğunu dile getirmiştir.¹³⁵ Neticede felsefenin ve felsefî ilimlerin Nizâmiyeler’de öğretilip-öğretilmediği ile ilgili tartışmalarda bu tarz rivayetlerin de dikkate alınması gerektiği belirtilebilir. Zira İbnü’s-Salâh, Musul Nizâmiyesi müderrislerinden İmâdüddin Ebû Hâmid Muhammed b. Yûnus’a müdlik yapmanın yanı sıra farklı medreselerde müderrislik de yapmış bir kimsedir.¹³⁶

Aklî/felsefî ilimler, başka kültürlerden İslâm kültürüne dâhil olup bu ilimlerin eğitim süreçlerindeki öğrenim/öğretim şekilleri, yöntemleri ve tahsil edildiği mekânlar da büyük ölçüde bu kültürlerden miras alınmıştır. Bu nedenle aklî/felsefî ilimlerin öğrenimi/öğretimi medreselerin kurulmasından önce hangi mahfillerde icra edildiyse mezkûr kurumlardan sonra da büyük oranda bu mahfillerde devam etmiştir. VII./XIII. Yüzyılla birlikte tıp eğitimi ile aklî ilimlerin medrese müfredatına girmesi -ki bununla ilgili olarak Müstansırıyye Medresesi örnek verilebilir- sonraki yüzyıllarda mantık, matematik ilimler, doğa bilimleri ve metafiziğin müfredata girmesinin yolunu açmışsa da aklî ilimlerin medreselerin tesisinden uzun bir zaman sonrasına kadar da medrese dışında öğrenilmeye devam ettiği¹³⁷ söylenebilir.

Nizâmiyeler’in bünyesinde kütüphaneler de mevcut olup buralarda farklı ilimlerden çok sayıda kitap bulunmaktaydı. İbnü’l-Cevzî, Nizâmiye Medresesi’ne vakfedilen kitapların kayıt defterlerine baktığını ve 6000 cilt civarında kitap ihtiva ettiğini gördüğünü¹³⁸ söylemesi, kütüphaneye yapılan kitap bağışının nicelik olarak ne kadar fazla olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Ali b. Hasan el-Bâharzî (öl. 467/1075), şair el-Kâfî’nin *el-Ma’ânî* adlı divanıyla ilgili bir sorusunu Nişâbûr Nizâmiyesi’nin kütüphanesi sayesinde hallettiğini¹³⁹ belirtmesi, hem kütüphanelerin hem de buradaki mevcut kitapların niteliğini göstermesi bakımından önemlidir. Nitekim Abdüsselâm Kazvîni (öl. 488/1095), Nizâmülmülk’e bu değerli kitaplardan hiç kimsede bir benzeri olmayan dört tane kitap hediye etmiştir: 1) Ebû Ömer b. Hayûye (öl. 438/1047)’nin hattını taşıyan İbrahim el-Harbî (öl. 258/898)’nin on ciltlik *Ğaribu’l-Hadîs*’i ki Nizâmülmülk kendisine hediye edilen bu kitabı öğrencilerin faydalanması için Bağdat Nizâmiyesi kütüphanesine vakfetmiştir. 2) Kümeyt b. Zeyd’in on üç ciltlik şiirle ilgili eseri, 3) Kâdı Abdülcebbâr döneminde yazılmış bir eser, 4) Âyetlerin kırmızı,

¹³⁵ Zehebî, *Siyeru a’lâm*, 23/143. Bununla birlikte İbn Hallikân, İbnü’s-Salâh’ın Kemâleddin b. Yûnus’tan gizli bir şekilde mantık dersi almayı talep ettiğini ve hatta bir müddet mantık okuduğunu aktarmaktadır. Bk. İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/314.

¹³⁶ Bk. İbn Hallikân, *Vefeyât*, 3/243-245.

¹³⁷ Müstakim Arıcı, “Entelektüel İlgilerin Kesişim Noktasında Felsefe ve Felsefe Eğitimi”, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014, 2. baskı), 748-749.

¹³⁸ İbnü’l-Cevzî, *Saydü’l-hâtır*, thk. Abdulkadir Ahmed Atâ, (Beyrut, 1412/1992), 449.

¹³⁹ Ali b. Hasan el-Bâharzî, *Dumyetü’l-kasr ve ‘usratu ehli’l-‘asr*, thk. Muhammed Altuncî, I-III, (Beyrut: Dârü’l-Ceyl, 1993), 1/120-121.

tefsirinin yeşil, irabının ise maviyle yazıldığı Mushaf-ı Şerif.¹⁴⁰ *Zeylu târîhi Bağdâd* eseriyle tanınan İbnü'n Neccâr (öl. 643/1245) da 1000 dinar değerinde iki kütüphanesini Nizâmiye'ye kütüphanesine vakfetmiştir.¹⁴¹

Hem medrese bünyesindeki hem de müstakil kütüphanelerin kitap temini ve istinsahı, (ilmî) müzakere ve münazara dışında birer eğitim-öğretim müessesesi işlevi de üstlenerek bilginin aktarımında önemli roller icra ettiği ileri sürülebilir. Nitekim Bağdat Nizâmiye Kütüphanesi, dinî ilimler dışında -çünkü bu ilimlerin tedrisi medresenin ana kısmında yapılıyordu- çoğunlukla dile ve edebiyata dair ilimlerinin öğretildiği bir yer olmuştur.¹⁴² Meselâ nahiv ve lügat âlimi Abdullah b. Müslim el-Kayrevânî (öl. 488/1095) dil derslerini burada yapmıştır. Bu mekânlarda aklî/felsefî ilimler için de geçerli olacak şekilde düzenli bir tadrîs faaliyetinin icra edildiğini öne sürmek zor görünse¹⁴³ de felsefenin medreselerin kurulmasından sonra müfredat dışı ve parçacı bir düşünceyle olsa dahi medrese çevrelerinden uzak olmadığı söylenebilir. Zira Nizâmiyeler özelinde 5./11. yüzyılın ikinci yarısından sonra çok sayıda medrese talebesi, muîd ve müderrisin program dışında felsefenin farklı alanlarında şahsî olarak okuduğu, felsefî ilimlere dair bazı eserlerin medreselerde yazıldığı ya da istinsah edildiği, medrese kütüphanelerinde felsefî ilimlerle ilgili eserlerin olduğu bilinmektedir.¹⁴⁴ Örneğin Ali b. Zeyd el-Beyhakî (öl. 565/1169), İbn Sînâ (öl. 428/1037)'nin dostu ve öğrencisi Abdülvâhid el-Cûzcânî (X. yüzyılın sonları ile XI. yüzyılın ilk yarısı [?])'nin *Kitâbü'l-Hayevân* adıyla bir eser yazdığını ve bunun Nişâbûr'daki Nizâmiye'nin kütüphanesinde mevcut olduğunu aktarmaktadır. Yine Beyhakî, İbn Sînâ'nın seçkin öğrencilerinden Ebû Abdillâh el-Ma'sûmî'nin farklı varlıklarla (*el-mufâarakât*) ilgili bir kitabının da zikri geçen medresede yer aldığını bildirmektedir.¹⁴⁵ Ali b. Ömer el-Kâtibî (öl. 675/1277) gibi felsefe, hey'et, mantık ve kelâm alanında dönemin önde gelen âlimlerinin Nizâmiye'de müderrislik yaptığı¹⁴⁶ gerçeği de gözden uzak tutulmamalıdır. Kâtibî'nin sözü edilen ilimleri Nizâmiye'de okuttuğu ile ilgili kesin bir bilgiden mahrum olsak da özellikle Gazzâlî sonrası dönemde diğer ilimler için deyim yerindeyse bir mukaddime ilim kabul edilen mantıkla ilgili Nizâmiye'de derslerin verilmiş olabileceği muhtemeldir. Zira örneğin müfredatta yer alan hilâf ilmi, fikhın fûrû' ve usûl alanlarında en az iki mezhebi bilmeyi gerektirdiği gibi tefsir, hadîs, Arap Dili, cedel, münazara ve mantığı da bilmeyi gerektiriyordu.¹⁴⁷ Bunun yanında medrese bünyesindeki kütüphanelerde bulunan felsefî içerikli kitapların ders materyali olarak

¹⁴⁰ Kürkis Avvâd, *Hazâinü'l-kütübi'l-kadîme fî'l-Irak*, (Beyrut, 1986), 147-148.

¹⁴¹ İbn Kesir, *el-Bidâye*, 17/284.

¹⁴² Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında...*, 65, 70.

¹⁴³ Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011), 64-65.

¹⁴⁴ Müstakim Arıcı, "Entelektüel İlgilerin Kesişim Noktasında Felsefe ve Felsefe Eğitim", 757.

¹⁴⁵ el-Beyhakî, *Târîhu hükemâ'i'l-İslâm/Tetîmmetü swâni'l-hikme*, thk. Muhammed Kürd Ali, (Dimaşk, 1946), 101.

¹⁴⁶ Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, 3/56-57; Safedî, *el-Vâfi*, 21/244.

¹⁴⁷ Bilik, *Fikhın Bir Alt Disiplini Olarak İtmü'l-Hilâf*, 230.

kullanılmaktan ziyade daha çok devlet adamlarının kendi ilgileri ve bazı âlimlerin kütüphanelerini bu gibi kurumlara bağışlamaları vesilesiyle bulunduğu şekilde de yorumlanabilir.

Bilhassa VII./XIII. yüzyılda felsefî ilimlerle ilgili kimi eserlerin medreselerde yazılması veya istinsah edilmesi de bu eserlerin medrese çevrelerinde bir şekilde mütedavil olduğunu göstermektedir.¹⁴⁸ İbnü'l-Fuvatî (öl. 723/1323), 679/1280-81'de Bağdat Nizâmiyesi'nde gördüğünü söylediği İhanlı devlet adamlarından Devletşâh b. Emîr Seyfeddîn Sencer es-Sâhibî (öl. 724/1324)'nin astronomi, matematik ve felsefeyle ilgili araştırmalar yaptığını bildirmektedir.¹⁴⁹ Yine Fahrüddîn er-Râzî (öl. 606/1210)'nin *Şerhu'l-işârât*'ının bir nüshasını 644/1247'de,¹⁵⁰ İbn Kemmûne (öl. 683/1284)'nin İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ının şerhi olan *Şerhu't-telvîhât* adlı eserinin bir nüshasını 696/1296'da, Kâtibi'nin *Şerhü'l-mûlahhas* adlı eserinin bir nüshasını 692/1293'ta Bağdat Nizâmiyesi'nde tamamlamaları¹⁵¹ dikkate değer örneklerdir. Bilhassa Bağdat Nizâmiyesi'ndeki telif faaliyetleri ve Gazzâlî ile gelişen müfredat dışı felsefî ilimlerle meşguliyet felsefinin/felsefî ilimlerin bir şekilde medrese çevrelerinde dolaşımında olduğunun göstergesi sayılabilir. Netice olarak bir üstadın yardımı olmadan kendi kendine öğrenme ve bir hoca nezaretinde aklî/felsefî ilimleri tadrîs etme yaygın olarak benimsenen yöntemler olup bu ilimlerin tadrîsinde filozofların kendi evleri, onların bir araya geldiği ilim/hikmet meclisleri, rasathaneler, bîmâristânlar önemli işlevler üstlenmiştir.¹⁵²

Sonuç

Nizâmülmülk ilme, âlimlere ve sūfîyyeye büyük saygı göstermiş, bunun neticesinde ülke sathında çok sayıda hân, ribât, mescit ve medrese inşa ettirmiştir. Medreselerin bina edilmesinde Nizâmülmük'ün mensubu olduğu Şâfîî ve Eş'arî mezhebini desteklemek, Bâtınîlik gibi heretik akımlara karşı fikirsiz alanda mücadele ederek Sünnî düşünceyi yaymak, devletin ihtiyaç duyduğu adli, idarî ve eğitici kadro ihtiyacını karşılamak amacıyla kalifiye eleman yetiştirmek gibi düşünceler etkili olmuştur. Vakfiye şartları da göz önünde bulundurulduğunda Nizâmiyeler'de eğitimin merkezinde naklî/dinî ilimler (fıkıh, fıkıh usûlü, hilâf, ferâiz, hadîs, tefsîr, kelâm gibi) ile daha çok bu ilimlere vasıta teşkil eden edebî ilimler (sarf, nahiv, lûgat vs.) okutulmuş, aklî/felsefî ilimler (hey'et, felsefe ve tıp gibi) ise müfredat dışında kalmıştır. Bu ilimler daha çok belli

¹⁴⁸ Müstakim Arıcı, "Entelektüel İlgilerin Kesişim Noktasında Felsefe ve Felsefe Eğitim", 760.

¹⁴⁹ İbnü'l-Fuvatî, *Telhîsu Mecma'i'l-âdâb fî mu'cemi'l-elkâb*, thk. Muhammed Kâzım, I-VI, (Tahran 1416/1996), 3/225-226, no: 2521.

¹⁵⁰ Fahrüddîn er-Râzî, *Şerhu'l-işârât*, Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, nr. 1193; Müstakim Arıcı, "Entelektüel İlgilerin Kesişim Noktasında Felsefe ve Felsefe Eğitim", 760.

¹⁵¹ Reza Pourjavady-Sabine Schmidtke, *A Jewish Philosopher of Baghdad: 'Izz al-Dawla Ibn Kammûna (d. 683/1284) and His Writings*, (ed. H. Daiber-D. Pingree), Leiden-Boston: Brill, 2006, Volume: LXV, 15, 28, 67.

¹⁵² Müstakim Arıcı, "Entelektüel İlgilerin Kesişim Noktasında Felsefe ve Felsefe Eğitim", 736-741, 751-756, 760-761.

bir âlim, kitap ya da bimaristân/dârü's-şifâ, kütüphane ve rasathâne gibi kurumlar vasıtasıyla tahsil edilmiştir. Ya da örneğin matematik (hisâb) ve mantık gibi ilimlere yer verilmişse de dinî ilimlerin takviye edilmesi gibi bir amaç güdülmüştür. Ayrıca çoğu zaman bir talebe için istediği her ilmi bir medreseden -Müstansırıyye gibi dört fıkıh okulunu ve dârü's-şifâ/dârü't-tıb gibi ihtisas bölümlerini bünyesinde barındıran medreseler hariç- ve bir müderristen -çünkü Nizâmiye Medreseleri'nde çoğunlukla bir müderris görev yapıyordu- almak mümkün olmadığından talebe çeşitli ilim merkezlerine yolculuklar yapmış ve bu şekilde öğrenmek istediği ilmi tahsil etme çabası içerisinde olmuştur. Böylece öğrenim gören medrese talebesi vakfiyede yer almayan ilimleri medrese dışında kendi gayretleriyle ve çoğu zaman ilim yolculukları yaparak başka bir âlimden ya da farklı kurumlardan alabilme imkânına her zaman için sahip olmuştur. Dinî ilimler arasından ise Şâfiî fikhî, fıkıhla ilgili diğer ilimler (hilâf, fıkıh usûlü ve ferâiz gibi) ve hadîsin özel bir ağırlığı olmuştur. Şâfiî fikhî ağırlıklı bir eğitim verdiğiinden Nizâmiyeler'in, tek bir mezhebin fikhının tadrîs edildiği "tekli medrese" tipolojisine sahip olduğu belirtilebilir. İlmî disiplin olarak teşekkülü daha geç bir dönemde gerçekleşen ve bazı Bâtınî yorumlar içerdiğinden Ehl-i Sünnet kelâmıyla uzun süre uzlaşmayan tasavvufa ise Nizâmiyeler'in ana çatısı altında yer verilmemiştir. Bu nedenle tasavvuf eğitimi medreselerden çok ribât ve hânk(g)âhlarda gerçekleşmiştir. Dolayısıyla tasavvufun ihmal edilmesi gibi bir durum söz konusu olmamıştır. Tasavvuf her ne kadar Nizâmiyeler'de resmî olarak yer almasa da bu kurumlarda görev yapan müderrislerin çoğunun bir şekilde tasavvufla irtibatlı olup bilhassa icra ettikleri vaazlarla tasavvufî düşünceyi halka yaymak istedikleri söylenebilir. Nizâmiyeler'de hem öğrencilik hem de müderrislik yapan Gazzâlî'nin Bâtınîliği tenkit eden eserler yazması ve tasavvufun Bâtınîlik gibi heretik düşüncelerden ayrışarak Sünnî bir veçhe kazanmasında etkili olması burada zikredilebilir. Neticede Nizâmiye müderrisleri aynı zamanda Sünnî düşünce muvacehesinde bir tasavvuf anlayışının yerleşmesinde de etkili olmuşlardır.

KAYNAKÇA

- Âlûsî, Mahmûd Şükrî. *Târîhu'l-mesâcidi Bağdâd ve âsârihâ*. Bağdat. 1346/1927.
- Arıcı, Müstakim. "Entelektüel İlgilerin Kesişim Noktasında Felsefe ve Felsefe Eğitim". *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 748-749. İstanbul: İSAM Yayınları. 2. baskı, 2014.
- Avvâd, Kürkîs. *Hazâinü'l-kütübi'l-kadîme fi'l-Irak*. Beyrut. 1986.
- Aybakan, Bilal. "Bağdat Nizâmiye Medresesi İlk Müderrisi Ebû İshak eş-Şîrâzî (476/1083)". *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum (7-8-9 Kasım 2008)*. I-II. 1/699-715. İstanbul: İFAV Yayınları. 2011.
- Aydüz, Salim. "Rasathâne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/456-458. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- el-Bâharzî, Ali b. Hasan. *Dumyetü'l-kasr ve 'usratu ehli'l-'asr*. I-III. thk. Muhammed Altuncî. Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 1993.
- Beken, Ahmet. *Nizâmiye ve Mustansırıyye Medreselerinde Dinî İlimlerin Öğretimi*. Ankara: Bizim Büro Matbaa Dağıtım Bas. Yay. 2017.
- el-Beyhakî, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Hüseyin. *Târîh-i Beyhakî*. thk. Yahya el-Haşâb-Sâdık Neşet. Mektebetü'l-Encelü'l-Mısriyye, t.s.
- el-Beyhakî, Ali b. Zeyd. *Târîhu hükemâ'i'l-İslâm/Tetimmetü swâni'l-hikme*. thk. ve nşr. Muhammed Kürd Ali. Dımaşk, 1946.
- Bilik, Abdurrahim. *Fıkıhın Bir Alt Disiplini Olarak İlmü'l-Hilâf*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Bozkurt, Nebi, "Medrese". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/323-327. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Dâvûdî, Şemsüddin Muhammed b. Ali b. Ahmed el-Mısri (öl. 945/1539). *Tabakâtü'l-Müfessirîn*. I-II. Beyrut, 1983.
- Demirci, Osman. "Medrese Geleneğinde Akâid ve Kelâm İlmi". *Kelam Araştırmaları*, 11:1 (2013).
- ed-Dimyâti, Ahmed b. Aybek. *el-Müstefâd min zeyli târihi Bağdâd*. thk. M. Mevlûd Halef-Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406/1986.
- Ebû Şâme, el-Makdisî (öl. 665/1267). *Kitabü'r-ravzateyn fi ahbâri'd-devleteyn en-Nürîyye ve Salâhiyye*. I/1-2, thk. Muhammed Hilmî Muhammed Ahmed. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye. 2. baskı. 1998.
- el-Ekfânî, Ebû Abdillâh (öl. 749/1348). *İrşâdü'l-kâsîd ilâ esne'l-mekâsîd fi envâ'i'l-'ulûm*. thk. Abdülmün'im Muhammed Ömer. Kahire, t.s.
- Emîn, Ahmed. *Duha'l-İslâm*. I-III. Beyrut, 2007.
- Emîn, Hüseyin. *Târîhu'l-İrâk fi asri'l-Selcûkî*. Bağdat: el-Mektebetü'l-Ehliyye, 1965.
- el-Enbârî, Kemâleddin. *Nüzhetü'l-elibbâ' fi tabakâti'l-üdebâ'*. thk. İbrâhim es-Sâmerrâi. Ürdün/Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1985.
- Al-Faruque, Muhammad. "The Development Institution of Madrasah And The Nizâmiyah of

- Baghdad". *Islamic Studies*. Volume 26, No. 3, 253-263. Islamabad, 1987.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid (öl. 505/1111). *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*. I-IV. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005.
- _____. *el-Munkız mine'd-dalâl*. thk. Cemil Salîbâ-Kâmil 'Ayyâd. Beyrut, 1967.
- Griffel, Frank. *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*. Oxford University Press, 2009.
- _____. *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*. çev. İbrahim Halil Üçer-Muhammed Fatih Kılıç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*. çev. Lütfü Şimşek, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011.
- el-Hamevî, Yâkût. *Mu'cemu'l-üdebâ' irşâdü'l-erib ilâ ma'rifeti'l-edib*. I-VII. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993.
- Hodgson, Marshall G. S. *The Ventur of Islam, Conscience and History in a World Civilization*. I-III. Chicago: The University of Chicago Press, 1974-77.
- Huart, Clément. *A History of Arabic Literature*. New York: D. Appleton And Company, 1903.
- İbnü'l-Adîm, Sâhib Kemâleddin Ömer b. Ahmed b. Ebû Cerâde (öl. 660/1262). *Buğyetü't-taleb fî târihi Haleb*. thk. Süheyl Zekkâr. I-X. Beyrut, 1988.
- İbn Cevzî, Ebû'l-Ferec (öl. 597/1200). *el-Muntazam fî târihi'l-mülük ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ. I-XIX. Beyrut, 1992-93.
- _____. *Saydü'l-hâtr*. thk. Abdulkadir Ahmed Atâ. Beyrut, 1412/1992.
- İbnü'l-Cevzî, Sibt. *Mir'âtü'z-zamân fî târihi'l-a'yân*. I-XXIII. Beyrut: Dâru Risâleti'l-'Alemiyye, 1434/2013.
- İbn Cübeyr (öl. 614/1217). *Rihletü İbn Cübeyr*. Dâru Sâdır, Beyrut, t.s.
- İbn Ebû Usaybia (öl. 668/1269). *'Uyünü'l-enbâ fî tabakâti'l-etibbâ*. thk. Nizâr Rızâ), Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1965.
- İbn Esîr (öl. 630/1233). *el-Kâmil fî't-Târih*. I-XIII. Beyrut: Dâru Sâdır, 1979.
- İbn Ferhûn. *ed-Dîbâcü'l-müzheb fî ma'rifeti a'yâni 'ulemâi'l-mezheb*. I-II. thk. Muhammed el-Ahmedî Ebü'n-Nûr. Kahire 1972.
- İbnü'l-Fuvatî. *Telhîsu Mecma'il-âdâb fî mu'cemi'l-alkâb*. I-VI. thk. Muhammed Kâzım. Tahran, 1416/1996.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. I-II. çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011.
- İbn Hallikân (öl. 681/1282). *Vefeyâtu'l-a'yan ve enbâu ebnâi'z-zamân*. I-VIII. thk. İhsan Abbâs. Beyrut, 1968.
- İSAM Dokümantasyon Servisi, "Hilâf" dosyası.
- İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed (öl. 1089/1679). *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. thk. Abdülkâdir el-Arnaût-Mahmûd el-Arnaût. I-X. Dımaşk, 1406-14/1986-93.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ (öl. 774/1372). *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki. I-XXI. Riyâd, 1997.
- İbnü'l-Kiftî (öl. 646/1248). *İnbâhür-ruwât 'alâ enbâhi'n-nühât*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. I-IV. Kâhire-Beyrut, 1986.
- İbn Receb, Ebû'l-Ferec (öl. 795/1393). *ez-Zeyl 'alâ tabakâti'l-Hanâbile*. thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî. I-II. Kâhire, 1952-53.

- İbnü's-Sâî. el-Câmi'ü'l-muhtasar fi 'unvâni't-tevârih ve 'uyûni's-siyer. nşr. Mustafa Cevâd), Bağdat, 1934.
- el-İsfehânî, İmâdüddîn. *Kitâbu târîhi Devleti's-Selcûk*/Ebû İbrâhîm b. Ali b. Muhammed el-Bündârî, *Zübdetü'n-nusra ve nuhbetü'l-'usra*. Kahire, 1900.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdurrahîm b. el-Hasen b. Ali el-Ümevî (öl. 772/1370). *Tabakâtü's-Şâfiyye*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. I-II. Beyrut, 1987.
- Kazvîni, Ebû Yahyâ Camâlüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd (öl. 862/1283). *Âsârü'l-bilâd ve ahbâru'l-'İbâd*. Beyrut: Dâru Sâdır, t.s.
- Kazvîni, Abdülkerim b. Muhammed er-Râfiî. *et-Tedvîn fî ahbâri Kazvîn*. thk. Azizullah el-Attaridî. I-IV. Beyrut, 1987.
- Kırpık, Güray. “Bağdat Nizamiye Medresesinin Kuruluşu, Yapısı ve İşleyişi”. *İslâm Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyumu*. 2/685-698. İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.
- Kırpık, Güray. *Nizamiye Medreseleri Ortaçağın Yükseköğretim Kurumu*. Ankara: Anıl Matbaa ve Ciltevi, 2009.
- Kisâi, Nûrullâh. *Medârisü'n-Nizâmiyye ve te'sirâtü ilmî ve ictimâ'îân*. Tahrân, 2000.
- Köymen, Mehmet Altay. *Alparslan ve zamanı*. II. Ankara, 1983.
- Kütübî, Muhammed b. Şâkir (öl. 764/1362-63). *Fevâtü'l-vefeyât ve'z-zeylû aleyhâ*. thk. İhsân Abbâs. I-V. Beyrut: Dâru Sadır, 1973-74.
- Makdisi, George. *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*. çev. Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- _____. *İslâm'ın Klasik Çağında ve Hıristiyan Batı'da Beşerî Bilimler*. çev. Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.
- _____. *Ortaçağda Yüksek Öğretim İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı*. trc. ve inceleme: Ali Hakan Çavuşoğlu-Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Ma'ruf, Nâci. *Medâris kable'n-Nizâmiyye*, Bağdat: Matbaatü'l-Mecme'î'l-İlmiyye, 1973.
- _____. *Ulemaü'n-Nizâmiyyât ve medârisü'l-meşriki'l-İslâmî*, Bağdat, 1973.
- Nu'aymî, Abdulkadir b. Muhammed ed-Dımaşkî (öl. 927/1521). *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*. I-II. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Ocak, Ahmet. *Selçuklu Devri Üniversiteleri Nizâmiyye Medreseleri*. İstanbul: Nizamiye Akademi. 2. baskı. 2017.
- _____. “Selçuklu Medreseleri'nin Mağrib ve Endülüs Üzerindeki Etkileri”. *Turkish Studies*, IV/3, (Spring 2009).
- Öngül, Ali. “Selçuklularda Eğitim Faaliyetleri ve Yetişen İlim Adamlarına Genel Bir Bakış”. *Celal Bayar Üniversitesi SBE*, Cilt: I, sayı: 2, 67-78, Manisa, 2003.
- Özaydın, Abdülkerim. “Nizâmiyye Medresesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/188-191. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Pedersen, J. “Mescid”. *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: MEB Basımevi, 1979.
- Pourjavady, Reza-Schmidtke, Sabine. *A Jewish Philosopher of Baghdad: 'Izz al-Dawla Ibn Kammûna (d. 683/1284) and His Writings*. ed. H. Daiber-D. Pingree. Volume: LXV.

- Leiden-Boston: Brill, 2006.
- Rahman, Fazlur. *İslâm*. çev. Mehmed Dağ-Mehmet Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- _____. *İslam ve Çağdaşlık-Fikrî Bir Geleneğin Değişimi*-. çev. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kirbaşoğlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- er-Râzî, Fahrüddîn. *Şerhu'l-İşârât*. Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, nr. 1193.
- Rızâ, Abdulhâdî. "Emâlî Nizâmülmülk el-vezîri's-Selcûkî fi'l-hadis". *MMMA*. 5/349-378. Kahire, 1959.
- Safedî, Selâhaddin Halil b. Aybeg (öl. 764/1363). *Kitâbü'l-vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâût-Mustafa Türkî. I-XXIX, Beyrut 1420/2000.
- es-Sarîfinî, İbrâhim b. Muhammed (öl. 641/1243). *el-Müntehab min kitâbi's-siyâk li-târîhi Nisâbûr*. thk. Muhammed Ahmed Abdulaziz. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1989.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî (öl. 562/1166). *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî. I-XII. Kâhire, 1980.
- es-Sübki, Tâcüddin (öl. 771/1370). *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd ve Muhammed el-Tenâhî-Abdulfettâh Muhammed el-Ahlû. I-X. Kâhire, 1964-1976, 1992.
- Talas, M. Esad. *Nizamiye Medresesi ve İslâm'da Eğitim-Öğretim*. trc. Sadık Cihan. Samsun: Etüt Yayınları, 2000.
- Turan, Osman. *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2011.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (öl.748/1347-48). *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. I-XXV. Beyrut, 1996.
- _____. *Tezkiretü'l-Huffâz*. nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî. I-IV. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.s.
- _____. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. I-XVII. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1424/2003.

Sciences Taught at Nizāmiyyah Madrasahs

Abstract

In the time of the Prophet (Muhammad) the educational function of Masjid an-Nabawi and Suffa was carried out in lesson circles, scientific councils, houses, masjids and mosques in the formation process of religious sciences, and then continued in madrasahs as places dedicated to education and training in different periods. In particular, the period from the 5./11th to the 5./13th centuries was a period when madrasahs and other educational institutions were established and spread well in the Islamic world. The Great Seljuks era (1040-1157) is a period in which important developments were experienced in terms of the history of Islamic education and especially the history of the madrasa. One of the greatest contribution of the Great Seljuks in the history of Turkish-Islamic culture is the construction of mosques, madrasahs, public houses (hān), libraries, hospitals (dārū-ş-şifa), ribāt and caravanserais in the Islamic geography since Tugrul Beg (1040-1063). Therefore, in this period, important developments were experienced not only in the political and military but also in the cultural sense. The establishment of Nizāmiyyah Madrasahs as higher education institutions by the Great Seljuk vizier Nizām al-Mulk (d. 485/1092) and their spread to different parts of the Islamic world were also took place in this period. With the establishment of the madrasahs, important breakthroughs were achieved in both educational and cultural terms, and these institutional and cultural developments continued with the Nizāmiyyah established in Baghdad. Nizām al-Mulk established many madrasahs in different regions of the country and supported them with foundations. The establishment of these madrasahs was aimed at narrowing the fields of activity of heretical formations such as Bāṭiniyyah by strengthening Ahl as-Sunnah thought, more specifically Shafi'i fiqh (and Ash'ari theology). Another function of the establishment of these madrasahs was ensuring the spread of Sunni thought to the public through the leading scholars of the period, meeting the religious, judicial, administrative and educational staff needs of the state and providing education to students who lack financial means. Although it is difficult to give a definite judgment about the number of these institutions, it is obvious that they are reserved for Shafi'i followers in furū' and usūl. This should not mean that madrasahs are limited to Nizāmiyyah Madrasahs. It is known that in the same year (459/1067) the Ebū Hanīfa Madrasa (Meşhedü Ebī Hanīfa) was established for the members of Hanafi together with the Nizāmiyya Madrasa in Baghdad. Apart from these, there are other madrasahs established by both statesmen and charitable people. However, this study is limited to Nizāmiyyah Madrasahs and Baghdad Nizāmiyya Madrasa among them. The reason why the study is limited to the Baghdad Nizāmiyya is that there is more information about it (its opening, mudarris, muīd and students, etc.) and a part of its foundation is mentioned in some historical sources. In our study, it is aimed to reveal the sciences taught in Nizāmiyyah Madrasahs, based on the endowment of the Baghdad Nizāmiyya Madrasa and some biographical data belonging to the teachers and students studying in these institutions. In the research, a historical method was followed and the data were firstly put forward from the basic sources, while making comments and inferences, different researches were also benefited from. Considering both the aforementioned data and the aims of its establishment, it is seen that religious (Quranic sciences, recitation, tafsir, hadith, fiqh, etc.) and literary (grammar, syntax, lexicon, etc.) sciences are mainly taught in Nizāmiyyah Madrasahs. Among these sciences, fiqh in particular and sub-branches of fiqh had a special weight. Therefore, Nizāmiyyah Madrasahs are institutions where in fiqh education gained top priority.

Keywords: Religious Education • Madrasa • Nizāmiyyah Madrasahs • Religious Sciences.

MOLLA FAHREDDİN ‘ARNASÎ İLE MOLLA AHMET HİLMİ KOĞİ’NİN VAD’ İLMIYLA İLGİLİ RİSÂLELERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Comparison Between Molla Fakhraddin Arnasi and Molla Ahmed Hilmi Kogi's Manuscripts Related to Vad' Science

Ahmet TEKİN¹

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi :02.07.2021
Kabul Tarihi :17.11.2021
Yayın Tarihi :25.12.2021

Özet:

Lafız-anlam ilişkisini konu edinen vad' ilmi, Arap diliyle ilgili ilimler arasında bağımsızlığına en geç kavuşan ilimlerden biridir. VIII./XIII. Yüzyıla kadar diğer ilimler içinde dağınık bir vaziyette bulunan vad' ilmi ilk müstakil çalışmasına 'Adududdîn el-İcî'nin (ö. 756/1355) Risâletü'l-Vad' isimli eseriyle kavuşmuştur. Bu veciz risâle daha sonra vad' ilmiyle alakalı kaleme alınacak çalışmalar için ilham kaynağı olmuş ve dilcilerin teveccühünü kazanmıştır. Vad' ilmine olan ilgi daha çok İslam Coğrafyasının doğu tarafında görülmektedir. Dolayısıyla bu ilimle ilgili çalışmaların büyük çoğunluğu Arap olmayan dilciler tarafından hazırlanmıştır. Bunların başında da Osmanlı âlimleri gelmektedir. Osmanlı eğitim kurumları olan medreselerin müfredatında büyük bir önem verilen bu ilim için birçok eser yazılmıştır. Osmanlı döneminden sonra da gayri resmi bir şekilde eğitim faaliyetlerine devam eden medreselerde vad' ilmiyle ilgili çalışmalar yapılmıştır. Nitekim Şark medrese geleneğinin iki önemli temsilcisi olan Molla Fahreddin 'Arnasi (ö. 1972/1392) ile Molla Ahmet Hilmi Koği (ö. 1996/1417), temel İslam bilimlerinin farklı ilim dallarında birçok eser kaleme aldıkları gibi vad' ilmiyle ilgili de birer risâle kaleme almışlar. Molla Fahreddin 1910 yılında Mardin'in Midyat ilçesine bağlı 'Arnâs köyünde doğmuştur. Molla Fahreddin için biri doğum yeri olan 'Arnâs Köyüne nisbetle 'Arnâsî, diğeri de eğitim öğretim ve irşad hayatının büyük kısmını geçirip vefat ettiği yer olan Batman İline nisbetle Batmânî şeklinde iki nisbe kullanılmıştır. Molla Fahreddin, hayatının son demlerinde çeşitli hastalıklara yakalanmış ve 1 Şubat 1972 tarihinde ardında zengin bir ilim mirası bırakarak Batman'da vefat etmiştir. Molla Ahmet Hilmi Koği, 1942 senesinde Bismil'in Koğuk Köyünde dünyaya gelmiştir. Molla Ahmet, kendisi için bu köye nisbetle Koği nisbesini kullanmıştır. Koği, medrese eğitimden sonra Batman, Bismil merkez ve Bismil'in civar köylerinde ilim ve irşad görevlerinde bulunmuştur. Koği, 16 Mayıs 1996 senesinde Bismil ilçesinde vefat etmiştir. Bu çalışmada bahsi geçen iki risalenin karşılaştırılması yapılmış ve bu mukayese neticesinde söz konusu eserler arasındaki benzerlik ve farklılıklar tespit edilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte Molla Fahreddin 'Arnasi ile Molla Ahmet Hilmi Koği'nin hayatı ve eserleri hakkında kısaca bilgi verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Vad' ilmi • Arap dili • Risale • Molla Fahreddin 'Arnasi • Molla Ahmet Hilmi Koği.

Giriş

Sözlükte “Bir şeyi belli bir yere koymak, alacağının bir kısmından vaz geçmek ve bir şeyin değerini düşürmek” gibi anlamlara gelen¹ vad' kelimesinin terim anlamı ise “Zikredildiği

¹ Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi/İslami İlimler Fakültesi/Temel İslam Bilimleri Bölümü/Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, <https://orcid.org/0000-0002-3402-2895>, anadoluplatformu@hotmail.com.

² İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem (ö. 711/1311), Lisânu'l-Arab, thk. 'Amr Ahmed Haydar, (Beyrût: Dâru Sâdir, 1994, 8/396; ez-Zebîdî, Muhibbuddin b. Fayd (ö. 1205/1791), Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l Kâmûs,

veya hissedildiği zaman kendisinden ikinci bir şeyin anlaşılması ve bir şeyin diğer bir şey için tayin ve tahsis edilmesi” şeklindedir.² Bu tanım vad’ yoluyla manaya delalet eden hem lafzî hem de gayri lafzî bütün unsurların (devâll-i hamse; lafız, işaret, sayı, çizgi ve tabela) vad’ını kapsamaktadır. Bazı dilciler de vad’ kelimesinin terim anlamını “Lafzın bir anlam için tayin edilmesi” şeklinde verip sadece lafzî vad’ ile yetinmişlerdir.³

Vad’ ilminin tarihi gelişimine bakıldığında bunun, dil bilimleri içerisinde bağımsızlığına en geç kavuşan ilim olduğu ortaya çıkacaktır. Vad’ ilmiyle ilgili bilgiler önceleri diğer İslamî ve lisanî ilimler içerisinde serpiştirilmiş bir vaziyette yer almaktaydı. Söz konusu ilimler içerisinde vad’ ilminin ortaya çıkmasına ve gelişimine katkı sağlayan ilimler; nahiv, belâgat, mantık ve usul ilimleridir.⁴

Vad’ ilmi için üç dönem söz konudur. Birincisi ‘Adududdîn el-Îcî (ö. 756/1355) öncesi dönemdir ki buna mutekaddimûn dönemi de denir. Bu dönemde vad’ ilmiyle ilgili meseleler belâgat, nahiv, sarf, mantık ve usul ilimlerinin meseleleriyle karışık olup, herhangi bir tasnife tabi tutulmamıştır.⁵ İkincisi vad’ ilminin bilimleşme sürecine girdiği dönemdir ki buna ‘Adududdîn el-Îcî dönemi de denir. Bu dönemde İcî, *Risâletü'l-Vad’* adlı küçük eserinde vad’ ilmine dair malumatı bir araya getirmiş ve bu ilimle ilgili ilk müstakil çalışmayı ortaya koymuştur.⁶ Bu anlamda vad’ bilgisini diğer disiplinlerden bağımsız değerlendirmesi, bu ilmin temellerini atması ve vad’ olgusunu lafzın manayı göstermesinde temel ilke kabul etmesi göz önünde tutulduğunda İcî’yi vad’ ilminin kurucusu olarak nitelemek gayet yerinde bir değerlendirme olacaktır.⁷ Üçüncüsü ‘Adududdîn el-Îcî sonrası dönemdir ki buna muteahhirûn dönemi de denilmiştir.⁸ İcî’nin risâlesi bu dönemde vad’ ilmiyle alakalı kaleme alınacak çalışmalar için ilham kaynağı olmuş ve dilcilerin teveccühünü kazanmıştır. Nitekim bu risâle için başta Ali Kuşçu (ö. 879/1474), Ebu’l-Kâsım el-Leysi es-Semerkindî (ö.

thk. Komisyon, (Beyrut: Dâru’l-Hidâye, tsz. 22/335-346; Muhammed Rahmî b. Ahmed Nâzif el-Eğîni (ö.1855-1909), el-Ucâletü’r-Rahmiyye Şerhu’r-Risâleti’l-Vad’iyye, (Mecmû’atu’l-Vad’iyye), (İstanbul: tsz. 15-16; Molla Ebu Bekir Mir Rüstem es-Sûrî (ö.1350/1931), el-Luma’ fi ‘İlmi’l-Vad’,(Mecmû’atun Teştemilu ‘alâ Hamsi Resâil), (Diyarbakır: Mektebetu Seyda, 2018), 60; ‘Abdulhamid ‘Anter, ‘İlmu’l-Vad’, (Kuveyt: Dâru’z-Zâhiriyye, 2017), 10; Ahmet Hilmi Koğî(ö.1996), er-Risâletü’l-Hilmiyye fi’l-Kavâ’idi’l-Vad’iyye, (Ahmet Tekin Kitaplığı), vr. 2.

² el-Câhiz, Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî (ö. 255/869), el-Beyân ve’t-Tebyîn, (Beyrut: Mektebetü’l-Hilâl, 1423), 1, 82; Curcânî, Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf (ö. 816/1413), et-Ta’rifât, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1983) 252; Hâşiyetu’s-Suğrâ li’s-Seyyid eş-Şerîf ‘ala’l-Kutb, (İstanbul: 1318), 43; İbrahim Hakkı b. Halîl el-Eğîni (ö.1311/1894), Metnun fi’l-Vad’, (Mecmû’atu’l-Vad’iyye), (İstanbul: tsz.), 73; İbrahim Özdemir, İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık: Vaz’ İlminin Temel Meseleleri, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 48-49; Mustafa, Öncü “Molla Halil es-Si’irdî’nin Vad’ İlmi İle İlgili Risalesinin Tahlili Ve ‘Adududdîn el-Îcî’nin Risalesi İle Karşılaştırılması” Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15/2 (Aralık 2011), 367.

³ Şükran Fazlıoğlu, “Vaz’ ”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (DİA), (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), XLII, 576-578.

⁴ ‘Anter, ‘İlmu’l-Vad’, 20; Şükran Fazlıoğlu, “Vaz’ ”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (DİA), (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), XLII, 576-578; Ahmet Tekin, Ahmet Hilmi Koğî’nin “er-Risâletü’l-Hilmiyye fi’l-Kavâ’idi’l-Vad’iyye” Adlı Risalesinin Haşiyesiyle Birlikte Edisyon Kritiği, Artuklu Akademi, (Haziran 2021), Cilt 8, Sayı 1, Sayfalar 217 – 218.

⁵ Öncü, Molla Halil es-Si’irdî’nin Vad’ İlmi İle İlgili Risalesinin Tahlili ve ‘Adududdîn el-Îcî’nin Risalesi İle Karşılaştırılması, 369; Tahsin Görgün, “Adudüddin İcî” Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (DİA), (İstanbul: TDV yayınları, 2000), XXI, 410-414.

⁶ Özdemir, İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık, 137-203.

⁷ Muhammed Salih Sürücü, “Vaz’ İlmi ve “El-‘Ucâletü’r-Rahmiyye” (İnceleme ve Değerlendirme) [The Science of Wad’ and “el-‘Ucâletü’r-Rahmiyye” (Study and Review)]. Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal 13 (December 2019): 563.

⁸ Özdemir, İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık, 137-203; Öncü, Molla Halil es-Si’irdî’nin Vad’ İlmi İle İlgili Risalesinin Tahlili ve ‘Adududdîn el-Îcî’nin Risalesi İle Karşılaştırılması, 368.

888/1483), Câmî (ö. 898/1581), Kemâluddîn Mes'ûd b. Huseyn eş-Şîrvânî (ö. 905/1499) ve İ'sâmuddîn el-İsferâyînî (ö. 951/1544) olmak üzere çeşitli âlimler tarafından şerhler yazılmıştır. Bunun yanı sıra İcî'nin risâlesi, haşiye ve ta'lik tarzı çalışmaların da ilgi odağı olmuş ve birçok dilci İcî'nin bu risâlesine haşiye veya ta'lik yazmıştır.⁹

Vad' ilmi daha çok Arap olmayan dilciler tarafından önemsenmiştir. Nitekim İcî tarafından müstakil bir risale konusu yapıp müdevven bir disiplin haline getirilen bu ilim İran ve Osmanlı medreselerinde daha da geliştirilerek sistemli bir bilim haline getirilmiştir.¹⁰ Söz konusu medreselerin devamı mahiyetinde olan şark medrese geleneğinde de bu ilme merak devam etmiş ve bu ilimle ilgili çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmaların başında Molla Halil Si'irdî (ö. 1259/1843), Molla Fahreddîn 'Arnâsî (ö. 1972/1392) ve Molla Ahmet Hilmi Koğî'nin (ö. 1996/1417), risâleleri gelmektedir. Molla Halil Si'irdî ve Molla Ahmet Hilmi Koğî'nin risaleleri daha önce akademik çalışmaların konusu olmuşsa da Molla Fahreddîn Arnâsî'nin risalesiyle ilgili şimdiye kadar herhangi bir akademik çalışma yapılmamıştır.¹¹ Bu çalışmanın amacı bahsi geçen iki dilcinin risalelerini karşılaştırmalı bir yöntemle ele alıp aralarındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya çıkarmak ve akademik camianın istifadesine sunmaktır.

I. Molla Fahreddîn 'Arnâsî

Tam adı Fahreddîn b. Abdillâh olan Molla Fahreddîn için iki nisbe kullanılmıştır. Birincisi doğum yeri olan 'Arnâs Köyüne nisbetle 'Arnâsî, diğeri de eğitim öğretim ve irşad hayatının büyük kısmını geçirip vefat ettiği yer olan Batman İline nisbetle Batmânî'dir. Molla Fahreddîn, 1910 yılında Mardin'in Midyat ilçesine bağlı 'Arnâs köyünde doğmuştur.¹²

İlk eğitimini 'Arnâs Köyünde bulunan babası Molla Abdullah'tan alan Molla Fahreddîn, babasının vefatından sonra Helen Köyünde bulunan Molla Halil Efendi'nin medresesinde '*Avâmil*, *Zurûf ve Terkîb* isimli Arap grameriyle ilgili eserleri okumuştur. Molla Fahreddîn, daha sonra Batman Bileyder (Binatlı) Köyü'nde Molla Muhammed Keyne'den, Hethetk (Doğan kavak) Köyü'nde Molla Cemil Efendi ve Beşîri'nin Tilmiz Köyünde Molla Hasan Tilmizi'den (1887-1950) medrese eğitimini almıştır. Molla Fahreddîn, o dönemde medreselerde okutulan sıra kitaplarını Molla Hasan Tilmizi'nin yanında bitirmiş ve ondan ilmî icazet almıştır.¹³

⁹ Özdemir, İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık, 203-215; Öncü, Molla Halil es-Si'irdî'nin Vad' İlmi İle İlgili Risalesinin Tahlili ve 'Adududdîn el-İcî'nin Risalesi İle Karşılaştırılması, 373-374.

¹⁰ Abdullah Yıldırım, Vaz' İlmi (İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler), (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2015), 425-551.

¹¹ Molla Halil Si'irdî'nin vad' ilmiyle ilgili risalesi için yapılan akademik çalışma Mustafa Öncü tarafından "Molla Halil es-Si'irdî'nin Vad' İlmi İle İlgili Risalesinin Tahlili ve 'Adududdîn el-İcî'nin Risalesi İle Karşılaştırılması" ismiyle Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinin 2011 Aralık sayısında yayınlanmıştır. Molla Ahmet Hilmi Koğî'nin bu risalesi için yapılmış akademik çalışma ise tarafımızdan olup "Ahmet Hilmi Koğî'nin "er-Risâletü'l-Hilmîyye fi'l-Kavâ'idü'l-Vad'îyye" Adlı Risalesinin Haşiyesiyle Birlikte Edisyon Kritiği", şeklindedir. Edisyon kritiğinden ibaret olan bu çalışma Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Artuklu Akademi Dergisinin 2021 Haziran sayısında yayınlanmıştır.

¹² Abdülkerim Ünalın, "Molla Fahrettin Batmânî'nin Hayatı ve Eserleri", e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi, 3 (Nisan 2010), 129; Abdülhakim Yüce, "Ünlü Batmanlı Şeyh Fahrettin'in Tasavvufi Görüşleri", 1. Uluslararası Batman ve Çevresi Tarihi ve Kültürü Sempozyumu, Batman (15-17.04. 2008), s. 375 vd; Mahfuz Okuyan, Molla Fahreddîn Batmânî ve "Durratü's-Sadef fi Beyâni Asnâfi'l-Harf" Adlı Eseri, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 47.

¹³ Halil Çiçek, "Batmanlı Şeyh Fahreddîn'in Arabî İlimlerdeki Yeri ve Eserleri", 1. Uluslararası Batman ve Çevresi

Molla Fahreddin, Bileyder (Binatlı) ve Basork (Kayabağı) köylerinde görev yaptıktan sonra Batman Ulu Camii'nde önce imam-hatiplik sonra da vaizlik görevini yapmıştır. Molla Fahreddin, Şırnak ili Cizre ilçesinde bulunan Şeyh Muhammed Said Seyda'ya intisap edip 1955 yılında tasavvufi icazetini aldıktan sonra resmi görevlerini bırakmıştır. Hacı Şirin Çankaya isimli Batman'lı bir şahıs 1964 yılında Batman merkezde kendi özel mülkünde Molla Fahreddin için bir cami ve medrese inşa etmiş ve Molla Fahreddin, artık ilim ve irşad faaliyetlerini Hacı Şirin Camii'nde devam etmiştir. Temel İslam bilimlerinin birçoğunda eser sahibi olan Molla Fahreddin, hayatının son demlerinde çeşitli hastalıklara yakalanmış ve 1 Şubat 1972 tarihinde ardında zengin bir ilim mirası bırakarak Batman'da vefat etmiştir. Molla Fahreddin'in cenazesi Batman iline yakın Korik Köyü'nde annesinin yanına defnedilmiştir.¹⁴ Molla Fahreddin'in söz konusu eserlerinden biri de *Risâletü'l-Vad'* isimli çalışmasıdır. Molla Fahreddin, bu risalesinde lafız-anlam ilişkisi üzerinde durmuş ve Arap dilinde lafızların vad'ı ile ilgili malumata yer vermiştir. Vad' ilminin özetlendiği bu risale, onun mantık ve istiareyle ilgili diğer iki risalesiyle birlikte merkezi İstanbul'da bulunan el-Mektebetü'l-Hanîfiyye tarafından 2007 yılında basılmıştır.

II. Ahmet Hilmi Koğî

Tam adı Ahmet b. Molla Yusuf ve lakabı Hilmi olan Molla Ahmet, 1942 senesinde Bismil'in Koğuk Köyünde dünyaya gelmiştir. Molla Ahmet, kendisi için bu köye nisbetle Koğî nisbesini kullanmıştır. Koğî, ilk medrese tahsilini Molla Muhammed Şerif Bêkendi'den almış ve o dönemde medreselerde okutulan sıra kitaplarını Şeyh Muhammed Arabkendi'nin yanında tamamlayıp icazetini ondan almıştır. Koğî, medrese eğitimden sonra Batman, Bismil merkez ve Bismil'in civar köylerinde ilim ve irşad görevlerinde bulunmuştur. Koğî, 16 Mayıs 1996 senesinde Bismil ilçesinde vefat etmiştir. Koğî, İslami ilimlerin birçok şubesinde eserler kaleme almıştır. Onun bu eserlerinden biri olan *er-Risâletü'l-Hilmiyye fi'l-Kavâ'idü'l-Vad'iyye* isimli risalesi bu çalışmada incelenecektir.¹⁵

Bu çalışmada Molla Fahreddin'in risalesi için, el-Mektebetü'l-Hanîfiyye tarafından mantık ve istiareyle ilgili diğer iki risalesiyle birlikte baskısı yapılan nüshayı (s. 61-67), esas aldık. Koğî'nin risalesi için ise metin üstte haşiyesi altta olan ve müellifin kendi hattı olup henüz basılmamış nüsha esas alındı. Molla Fahreddin'in risalesi yedi sayfadan ibaret iken

Tarihi ve Kültürü Sempozyumu, Batman (15-17.04. 2008), s. 387 vd.; "Fahrettin Yıldız", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (DİA), (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), XLIII, 538-539; Muhammed Latif Altun, Molla Fahreddin el-Arnâsi el-Batmanî'nin Hayatı Ve Fıkhî Yönü, (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 3-12; Nazım Hasırcı, "Molla Fahrettin Arnasi'nin İsağocisi", İslami İlimler Dergisi, 7 (Aralık 2012), 96.

¹⁴ Abdülkerim Ünalın, "Molla Fahrettin Batmani ve İlmi Kişiliği", İbrahim Hakkı ve Siirt Uleması Sempozyumu, ed. Ahmet Erkol, Abdurrahman Adak, Beyan Yayınları, İstanbul, 2008, s. 501-519. Nurettin Turgay, "Fahrettin Arnasi ve Vaazlarında Yer Verdiği Bazı Ayetlerin Yorumu", Uluslararası Midyat Sempozyumu, Mardin (7-9. 10. 2011), s. 246 vd.; Sadık Oğul, Molla Fahreddin Arnasi'nin et-Tarsif Fi İlmi't-Tasrif Adlı Eserinin Edisyon Kritiği, (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 4-15.

¹⁵ Hayatı ve eserleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Ahmet Tekin, "Molla Ahmet Hilmi Koğî, Hayatı ve Eserleri", Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi Tam Metin Kitabı, 7-10 Aralık 2017, (Mardin: 2017), 1-9; 'Avâmil-i Birgivi ile 'Avâmil-i Hilmiyye'nin Mukayesesi, Turkish Studies=Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, 14/2, (2019), 769-783.

Koğî'nin risalesi haşiyesiyle birlikte otuz dokuz varaktan oluşmaktadır.

III. 'Arnâsî'nin Risalesi

Vad' kelimesinin, sözlük anlamı "bir şeyi belli bir yere koymaktır." Bu kelimenin ıstılâhî anlamı ise birinci şeyin idrak edildiği zaman kendisinden ikinci bir şeyin anlaşılması şeklinde bir şeyin diğer bir şey için tayin edilmesidir. Vad'ın tanımında yer alan birinci unsur ister lafız olsun ister lafız unsuru dışındaki bir şey olsun mevdû' ismiyle anılır. İkinci unsur de mevdû'un leh olarak isimlendirilir.

Mevdû', kendi özel manasıyla düşünülen tek bir lafız ise buradaki vad' şahsî/özel olmaktadır. Mevdû', genel bir mefhum ile düşünülen birden fazla lafızdan oluşuyorsa buradaki vad' nevî/türseldir. Mevdû'un leh, kendi özel yapısıyla düşünülen bir olgu ise buradaki vad' hâss olmaktadır. Mevdû'un leh, genel bir mefhum ile düşünülen bir olgu ise buradaki vad' 'âmm olmaktadır.

Şahsî vad' (özel belirleme) akli taksime göre dört kısma ayrılmaktadır.

1- Özel Mana İçin Özel Vad'

Özel isimler ve bir cinse özel ad olmuş kelimeler, özel mana için özel vad' ile konulmuş lafızlardandır. Örneğin زيد adı, dış varlıkta müşahhas olan bir zat için vad' edilirken أسامة adı vadı'n zihninde muayyen olan الحيوان المفترس "Yırtıcı hayvan" mahiyeti için vad' edilmiştir. Bazı dilciler, bir cinse özel ad olmuş kelimelerin genel mana için genel vad' ile konulmuş lafızlardan olduğunu iddia etmişlerdir.

2-Özel Mana İçin Genel Vad'

Harfler, zamirler, işaret isimleri ve mevsüller özel mana için genel vad' ile konulmuş lafızlardandır. Örneğin vadı', مِنْ lafzını kendi özel maddesiyle ve bazı cüz'î anlamları/başlangıçları da الابتداء المطلق "Mutlak başlangıç" gibi küllî bir mefhum ile birlikte düşünür. Devamında مِنْ lafzını bu cüz'î anlamlardan/başlangıçlardan her biri için bizzat vad' ettim der. Aynı durum diğer harfler, zamirler, işaret isimleri ve mevsüller için de geçerlidir. Bunların hepsindeki vad' aleti küllî mefhum, mevdû'un leh ise cüz'î anlamlardır. Ancak vad' aleti harflerde zatî olup kendi mefhumuna dâhildir; diğerlerinde ise 'aradî olup kendi anlamının haricindedir. Harfler, zamirler, işaret isimleri ve mevsüllerdeki mevdû'un lehin küllî mefhum değil de cüz'î anlamlar olduğu ve bunların özel mana için genel vad' kısmına dâhil olduğu şeklindeki görüş muteahhirûn dilcilere aittir. Mutekaddimûn dilciler ise bunlardaki mevdû'un lehin cüz'î anlamlarda kullanılmak kaydıyla küllî mefhum olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre harfler, zamirler, işaret isimleri ve mevsüller genel mana için genel vad' ile konulmuş lafızlardandır. Muteahhirûn dilcilerin görüşü burada tercih edilmektedir. Zira ilk mutekaddimûn dilcilerin görüşünde hakikate dayanmayan mecazların gerekliliği,

vad'ın fayda içermemesi ve harflerin müstakil bir anlama sahip olması gibi sonuçlar ortaya çıkacaktır.

3- Genel Mana İçin Genel Vad'

Cins isimler, masdarlar ve ism-i masdarlar, genel mana için genel vad' ile konulmuş lafızlardandır. Örneğin vadi' الحيوان الناطق lafzını küllî bir mefhum انسان ile birlikte düşünür. Sonrasında ise انسان lafzını bu küllî mefhum olan الحيوان الناطق için vad' ettim der. Aynı durum masdarlar ve ism-i masdarlar için de geçerlidir.

Genel mana için genel vad' ve özel mana için özel vad' kısımlarında incelenen lafızların manaları vad' edilmeleri açısından mevdû'un leh, zihinde tasavvur edilmeleri açısından ise vad' âleti olurlar. Dolayısıyla vad'ın bu iki kısmında hem vad'a konu olma hem de zihinde tasavvur edilme açısından yüklem olan şey lafız değil mananın bizzat kendisidir.

4- Genel Mana İçin Özel Vad'

Bu kısım ne şahsî ne de nev'î vad' (türsel belirleme) türlerinde gerçekleşmemektedir. Zira cüz'î varlıkların küllî manaların tasavvur edilmesinde bir mülâhaza aleti olması mantıken olanaksızdır.

Nev'î vad' da akli taksime göre dört kısma ayrılmaktadır.

1- Özel Mana İçin Özel Vad'

Arapça sözcüklerde ölçü kalıbı olarak kullanılan mizanın mevzunu için vad'edilmesi özel mana için özel vad' kısma girmektedir. Örneğin vadi' كل ما يطرء على تركيب (ف ع ل) من هيئة gibi genel bir kavramla bir grup lafızları mevzunlarıyla birlikte düşünür. Sonrasında ise bu genel kavramın kapsamına giren kalıpları mevzunları için vad' ettim der. Örneğin vadi' birinci ve ikinci harfi meftûh olan فعل sözcüğünün mazi malum için vad'edildiğini söyler. Diğer kalıplar için de aynı durum söz konusudur.

2-Özel Mana İçin Genel Vad'

Fiiller, mürekkebe ifadeler, lâmu'l-'ahd ve lâmu'l-istiğrâk takısıyla marife olan isimler, olumsuz nekreler ve mecazî anlamlar özel mana için genel vad' ile konulmuş lafızlardandır.

Örneğin vadi', ilk önce كل ما كان على وزن (ف ع ل) gibi genel bir kavramla bir grup lafızları düşünür. Aynı zamanda المركب من حدثٍ هو مدلول مصدره ونسبة "Masdarın ifade ettiği olaydan "أُعْتُبِرْتُ من طرفه إلى فاعل معين شخصيا كان كزيد أو نو عيا كرجل و من زمانها ve زيد gibi şahsî bir vad'a veya رجل gibi nev'î bir vad'a sahip bir faile nispet edilmekten ve bu nispetin zamanından meydana gelmiş bir mürekkebe" şeklindeki gibi genel bir kavramla birtakım anlamları düşünür. Sonra da فعل kalıbında gelen her şeyi, geçmiş zamanda Zeyd'e nispet edilen darp ve geçmiş zamanda Zeyd'e nispet edilen yardım vb. gibi söz konusu genel

kavramın kapsamına giren anlamlara vad' ettim der. Genel bir kavramla bir grup lafızların ve aynı şekilde genel bir kavramla birtakım anlamların düşünülüp sonra da bunlar arasında vad'ın gerçekleşmesi durumu mürekkeb ifadeler, lâmu'l-'ahd ve lâmu'l-istiğrâk takısıyla marife olan isimler, olumsuz nekreler ve mecazî anlamlar için de geçerlidir.

3- Genel Mana İçin Genel Vad'

Fiil dışındaki türemiş sözcükler, ikil ve çoğul isimler, musağğar ve mensup isimler, genel mana için genel vad' ile konulmuş lafızlardandır. Örneğin vadı', ilk önce كل ما كان على وزن فاعل "Fâil vezninde gelen her şey" gibi genel bir hükümle sınırsız sayıdaki lafzın heyetini, tasavvur eder. Aynı zamanda كل من قام به مأخذ الاشتقاق بمعنى الحدوث "Eylem manasındaki masdarın ifade ettiği anlamın kendisiyle kaim olduğu her şey" gibi küllî manayı kapsayan başka bir genel hükümle düşünür. Ardından fâil vezninde gelen her şeyi eylem manasındaki masdarın ifade ettiği anlamın kendisiyle kaim olduğu her şey için vad' ettim der. Türemiş sözcükler için söz konusu olan bu durumun aynısı genel mana için genel vad' ile konulmuş diğer lafızlar için de geçerlidir.

4- Genel Mana İçin Özel Vad'

Daha önce de geçtiği gibi bu kısmın gerçekleşmesi mantıken olanaksızdır.

Bazı Önemli Hususlar:

1-Hanefî âlimler ve Râzî (ö. 606/1210), lafzın kendisi içi vad'edildiği mevdû'un lehin zihindeki manalar, Şâfiî (ö. 204/820) ve Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), onun dış varlıkta bulunan nesnelere ve bazı muhakkikler ise onun mutlak olarak mana olduğunu belirtmişlerdir.

2-Teftâzânî (ö. 792/1390), lafzın vad'edildiği mananın zımında bizzat kendisi için de vad'edildiğini ifade eder. Buna göre kastî vad' ile birlikte zımnî vad' de vardır. Kastî vad' yukarıda açıklanan bütün vad' türleri için geçerlidir. Zımnî vad' ise lafzın, vad' işleminin zorunlu neticesi olarak bizatihi kendisini göstermesi açısından dikkate alınması neticesinde ortaya çıkan vad' türüdür. Şerif el-Curcânî (ö. 816/1413), Teftâzânî'nin bu fikrine karşı çıkmıştır.

3- Bir lafzın *lugavî*, *şer'î*, *örfî* ve *ıstilahî* vad' türlerinin hepsinde hakikat manasıyla kullanımı Teftâzânî'ye göre mümkün iken Şerif el-Curcânî'ye göre imkânsızdır.

4- Vad' delâlete nispetle daha özeldir. Buna göre vad'ın varlığı delâleti gerektirirken, bunun tersi zorunlu değildir. Nitekim delâlet *aklî* veya *tâbi'î* de olabilmektedir.

5- Cumhura göre bir lafzın manasına delalet etmesinde irade şartı aranmazken İbn Sînâ (ö. 428/1037), delâletin kasıt ve iradeye bağlı olduğunu söylemiştir.

6- Anlam bakımından müşterek olan lafız إنسان kelimesinde olduğu gibi aklın birçok şeye

karşılık olarak kullanılmasını doğru bulduğu bir lafzın, tek bir anlam için vad' edilmesidir. Lafız bakımından müşterek olan sözcük ise, زيد kelimesinde olduğu gibi bir tek lafzın iki cüz'î anlam için veya عين kelimesinde olduğu gibi bir tek lafzın iki küllî anlam için ya da özel isim ve cins isim olarak kullanılan أسد kelimesinde olduğu gibi bir tek lafzın iki karşıt anlam için vad' edilmesidir. Lafzî iştirak, عين kelimesinde olduğu gibi lafzın birliği ve mananın çokluğudur. Teradüf ise ليث ve أسد sözcüklerinde olduğu gibi mananın birliği ve lafzın çokluğudur.

IV. Koğî'nin Risalesi

Vad' kelimesi, sözlükte bir şeyi belli bir yere koymak anlamına gelir. Bu kelimenin ıstilahî anlamı ise birinci şeyin(lafız) idrak edildiği zaman kendisinden ikinci bir şeyin (mana) anlaşılması şeklinde bir şeyin diğer bir şey için tayin edilmesidir. Vad' ilmi, konusu açısından vad'a konu olması hasebiyle lafzın durumlarının içinde tartışıldığı ilimdir. Vad' ilmi, gayesi açısından kurallı bir araç olup bu kurallar sayesinde ilimlerin bazı konuları ve kısımları birbirinden ayırt edilmektedir.

Vad', vadı' açısından "Esed" kelimesinin yırtıcı hayvan için vad'edilmesi gibi lugavî, "Hâdise" kelimesinin musibet için vad'edilmesi gibi örfî, "Fâil" kelimesinin merfû' için vad'edilmesi gibi ıstilahî ve "Salat" kelimesinin belli söz ve hareketler için vad'edilmesi gibi şer'î kısımlarına ayrılmaktadır.

Vad', mevdû' açısından işaret, sayı, çizgi ve tabela gibi unsurların vad'ında olduğu gibi ya manevidir veya lafzın kendiliğinden ya da bir karine aracılığıyla bir manaya delalet etmesi için mana için vad'edilmesi şeklinde lafzîdir.

Lafzî vad', iki kısımdır: Mevdû', kendi başına düşünülen tek bir lafız ise lafzî vad' şahsî/özel olmaktadır. Yok, eğer mevdû', genel bir kuralla düşünülen birçok lafızdan oluşuyorsa buradaki lafzî vad' nev'î/türseldir.

Lafzî vad', mevdû'un leh ve mülâhaza aleti açısından dört kısma ayrılmaktadır: Eğer mevdû'un leh, cüz'î ise cüz'î olan bu mevdû'un leh, ya kendi bireyselliğiyle düşünülen tek başına özel bir husustur ki burada özel mana için özel vad' vardır. Vad'ın bu kısmı özel isimler ve sayı isimlerinin vad'ında olduğu gibi ya şahsîdir ya da Arapça sözcüklerin ölçü kalıbı olan mizanın mevzunu için vad'ında olduğu gibi nev'îdir.

Eğer cüz'î olan mevdû'un leh, cüz'î anlamlar arasında ortak olan genel bir kuralla düşünülen çeşitli durumlardan oluşuyorsa burada özel mana için genel vad' söz konusudur. Vad'ın bu kısmı ya harfler, zamirler, işaret isimleri ve mevsüllerin vad'ında olduğu gibi şahsîdir veya türemiş isimler, fiillerin hey'etleri (nisbet-zaman), olumsuz nekreler, isim ve sıfat tamlamaları, tam mürekkep ifadeler, lâmu'l-istiğrâk, lâmu'l-'ahd ve lâmu'l-cins takısıyla marife olan isimler, 'ahd şeklinde tamlanan müzaflar, izafetten istiğrâk elde eden çoğullar ve mecazî anlamların vad'ında olduğu gibi nev'îdir.

Bahsi geçen bu kelime türleri, manalarının birden fazla olması açısından eş sesli lafızlara benzemektedir. Aralarındaki fark ise eş sesli lafızlarda lafzın her bir manasına delalet etmesi için yeni bir vad' söz konusu iken bu sözcüklerin delalet ettikleri bütün anlamlar için ise sadece bir vad' mevzu bahistir. Ancak bunları birbirinden ayırt edecek bir karineye ihtiyaç vardır. Bu karine zamirde zikrinin geçmiş olması, ism-i işarete hissî yolla işaret edilmiş olması, mevsûlde aklî yolla işaret edilmiş olması, harfte mute'allakının söylenmiş olması, lâmu'l-'ahd ile marife olan sözcükte önceden bir bilinirliğinin olması ve fiilde ise failinin zikredilmiş olmasıdır. Bahsi geçen olguların özel mana için genel vad' kısmına girdiği görüşü İcî ve sonrasındaki muteahhirûn dилcilere aittir.

Eğer mevdû'un leh, mefhumunun tasavvuru ortaklığı engellemeyen küllî bir anlam ise burada genel mana için genel vad' söz konusudur. Küllî bir anlam olan mevdû'un leh de şahsî ve nev'î kısımlarına ayrılmaktadır. Nitekim cins isimler, masdarlar, harflerin isimleri, türemiş isimler ve fiillerin kalıp yönünden söz konusu olan vad'î şahsîdir. Mutekaddimûn dилcilere göre harfler, zamirler, işaret isimleri, mevsûller ve lâm ile marife olmuş sözcükler de bu kabildendir. Onlara göre bunların her biri özel anlamlarda kullanılmak kaydıyla genel anlamlar için vad' edilmiştir. Muteahhirûn dилciler ise bu durumun hakikate dayanmayan mecazların gerekliliği, vad'ın fayda içermemesi ve harflerin müstakil bir anlama sahip olması gibi sonuçlara yol açacağını belirterek onlara karşı çıkmışlardır. Muteahhirûn dилciler, bunları vad'ın özel mevdû'un leh için genel vad' kısmına almışlardır.

Fiilde yer alan nispetin iki tarafı, türemiş isimde yer alan nispetin fail tarafı, nekre münada, ikil ve çoğul isimler, musağğar ve mensup isimler, lâmu'l-cins veya lâmu'l-'ahd ile marife olan isimler, nekre çoğullar ve tamlananın tamlayanın cinsinden olan izafetlerin vad'î ise nev'îdir.

Vad'ın bu üç kısmının nev'î vad' kısmında gerçekleştiği görüşü dилcilerin geneli arasında yaygın olan görüştür. Dилciler arasında yaygın olmayan görüşe göre ise vad'ın sadece özel mana için genel vad' kısmı nev'î vad'da gerçekleşmektedir. Lafzî vad'ın dördüncü kısmı ise genel mana için özel vad' şeklinde olup pratikte bunun bir karşılığı yoktur.

Bazı Önemli Hususlar:

1- Küllî lafızlar, ya رجل lafzı gibi kendi başına kaim olan harici nesne manasındaki bir zattır. Ya da ضرب kelimesi gibi bu zata kaim olan ve ondan sadır olan eylem ve oluşum manasındaki bir hadestir. Veya bu iki varlık türü arasındaki ilişki manasındaki nisbettir. Nisbet zattan sonra geliyorsa yani önce zat mülhaza edilip sonrasında hades ona nisbet ediliyorsa bu nisbete müştak denir. Yok, eğer ilk önce hades mülhaza edilip sonrasında zata nisbet ediliyorsa bu nisbet fiildir.

2-Mevsûl, tasavvur edilmesinde başkasına (sıla) muhtaç iken manasına delalet etmede ona gereksinim duymamaktadır. Harf ise her iki durumda da başkasına ihtiyaç duymaktadır.

3- Fiil ve harfin manası kendi içinde sabit olmadığı için bu ikisi yükleme konu olmazlar.

4- Fiil manasının bir parçası olan hades açısından külli olduğu için birçok fertte tahakkuku mümkün olup bunların her birine yüklem olabilmektedir. Harfin delalet ettiği anlam başkasıyla sübut bulduğu için harf ne özne ne de yüklem olabilmektedir.

5- Üçüncü tekil şahsı ifade eden gâib zamirin cüz'î sayılması zamirlerin genel olarak marife kategorisine alınıp onlarda cüz'îliğin esas alınmasındandır. Aksi takdirde bunların ne cüz'î ne de külli olarak değerlendirilmemesi gerekmektedir.

6- الذي ve زيد gibi vad'î anlamları farklı olan lafızların birbirleri yerine kullanılması o lafızların külli ve cüz'î oluşlarına etki etmez. Nitekim فوق ve ذو sözcükleri vad' açısından külli olmalarına rağmen sürekli cüz'î anlamlarda kullanılmaktadırlar. Bu da onların külli olmalarına hâlel getirmemektedir. Zira asıl olan kullanım değil vad'dır.

V. 'Arnâsî'nin Risalesi İle Koğî'nin Risalesinin Mukayesesi

İki risale karşılaştırıldığında benzerlikler ve farklılıklar göze çarpmaktadır. Örneğin Koğî, hem risalesindeki anlamı kapalı ifadeleri izah etmek hem de önceki âlimlerin vad' ilminin konuları hakkındaki görüşlerini aktarmak için risalesi için gayet ayrıntılı ve nitelikli bir haşiye kaleme almıştır. Ancak 'Arnâsî'nin eseri için böyle bir şey söz konusu değildir. Bu husus, vad' ilmine ilgi duyanların Koğî'nin risalesinden istifade etmelerinin daha kolay olduğunu göstermektedir.

Önceki dilciler tarafından kaleme alınan bu tarz risalelerin çoğunda bir dibace olmadığı gibi incelemeye konu olan bu iki risalede de dibaceye yer verilmemiştir. Bu husus, 'Arnâsî ve Koğî'nin risalelerini dibaceyi (mukaddime/önsöz) muhtevi olabilecek bir konumda görmeyip tevazu gösterdikleri şeklinde açıklanabilir. Her iki risale de besmele hamdele ve salve ile başlamıştır.¹⁶ Hem 'Arnâsî'nin hem de Koğî'nin eserinde vad'ın tarifine yer verilmiştir.¹⁷ 'Arnâsî'nin eserinde konu ve gayesi açısından vad' ilminin tanımına yer verilmemişken Koğî'nin risalesinde hem konusu hem de gayesi açısından vad' ilminin tanımı yapılmıştır. Bu açıdan bakıldığında Koğî'nin risalesi nispeten daha doyurucudur.

'Arnâsî mevdû'un lafız olabildiği gibi onun dışındaki bir şey de olabileceğini belirtmekte ve manevî vad'ın kısımlarına hiç değinmeden direkt lafzî vad'ı izah etmektedir.¹⁸ Koğî ise mevdû'u manevî ve lafzî olacak şekilde iki kısma ayırmakta ve manevî vad'ın kısımlarını "çizgi, işaret, sayı ve tabela" şeklinde vermektedir.¹⁹ Bu husus, Koğî'nin risalesinin nispeten daha kapsamlı olduğunu göstermektedir. Koğî, lafzî vad'ın tanımını وهو تعيين اللفظ بإزاء المعنى ليدل عليه "Lafzın ya kendiliğinden (herhangi bir karineye ihtiyaç duymadan) veya mutlak olarak (ister kendiliğinden ister bir karine aracılığıyla) manaya delalet etmesi için mananın

¹⁶ Molla Fahreddin el-'Arnâsî, Risâletü'l-Vad', (İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanifiyye, 2007), 61; Ahmet Hilmi Koğî, er-Risâletü'l-Hilmiyye fi'l-Kavâ'idü'l-Vad'iyye, Ahmet Tekin Kitaplığı, vr.2.

¹⁷ 'Arnâsî, Risâletü'l-Vad', s. 61; Koğî, er-Risâletü'l-Hilmiyye, vr. 2.

¹⁸ 'Arnâsî, Risâletü'l-Vad', s. 61

¹⁹ Koğî, er-Risâletü'l-Hilmiyye, vr.3.

karşısına tayin edilmesi” şeklinde verir.²⁰ Koğî, vad’ın kısımlarından olan tahkiki ve tevili vad’ ile ilgili doğrudan bir şey söylemese de bu tanımıyla mecaz lafızların vad’ına da değinmiş olmaktadır. Bu bakımdan onun dolaylı olarak olsa bile böyle bir taksime değindiği için risalesinin daha kapsamlı olduğu söylenebilir. Buna ilaveten Koğî, bu tanımıyla mecaz lafızları, vad’ ilminin inceleme alanına dâhil etmektedir. ‘Arnâsî ise risalesinde mecaz lafızların vad’ını içine alacak böyle bir tanıma yer vermemiştir. Bundan da ‘Arnâsî’nin mecaz lafızları bu ilmin sınırları içerisinde görmediği sonucu ortaya çıkmaktadır.

‘Arnâsî ve Koğî, vad’ı lafız açısından şahsî/özel ve nev’î/türsel kısımlarına ayırmaktadır.²¹ Koğî, vad’ı medlûl açısından ise cüz’î ve küllî kısımlarına ayırmaktadır.²² Bu taksim ‘Arnâsî’nin risalesinde yoktur. Hem ‘Arnâsî, hem de Koğî, vad’ı mana açısından özel ve genel kısımlarına ayırmaktadır.²³ Koğî’nin vad’ın cüz’î ve küllî kısımlarına da yer vermesi ve ‘Arnâsî’nin bu iki hususa değinmemesi Koğî’nin risalesinin daha şamil ve daha doyurucu bir taksime sahip olduğuna delalet etmektedir.

‘Arnâsî, bundan sonraki bölümlerini şahsî ve nev’î kavramları üzerinde yapmakta ve bunların her birini vad’ın şu dört kısmına ayırmaktadır: özel mana için özel vad’, özel mana için genel vad’, genel mana için genel vad’ ve genel mana için özel vad’.²⁴ Koğî ise bundan sonraki bölümlerini cüz’î ve küllî kavramları üzerinde yapmaktadır. Koğî, cüz’î vad’ı özel mana için özel vad’ ve özel mana için genel vad’ kısımlarına ayırmakta ve bunların her birini şahsî/özel ve nev’î/türsel olacak şekilde ikili bir taksime tabi tutmaktadır. Koğî, küllî vad’ı da genel mana için genel vad’ ve genel mana için özel vad’ kısımlarına ayırmakta ve bunların her birini şahsî ve nev’î olacak şekilde ikili bir taksime tabi tutmaktadır.²⁵ Her iki müellif de burada vad’ın dört kısmına da yer vermiştir. Böylelikle pratikte olmayıp sadece teori ile sınırlı olan vad’ın genel mana için özel vad’ kısmına yer verilmesiyle teori pratiğe takdim edilmiştir. Ancak Koğî’nin vad’ı hem lafız, hem medlûl hem de mana açısından tasnif etmesi ve ‘Arnâsî’nin vad’ın medlûl açısından tasnifine yer vermemesi Koğî’nin tasnif yönteminin okur nezdinde daha sistematik ve daha verimli olduğunu göstermektedir.

Koğî, cüz’î vad’ı iki kısma ayırmaktadır:

A-Cüz’î bir mananın zihinde veya dış varlıkta kendi başına tasavvur edilip sonrasında karşısına bir lafzın konulduğu vad’ türüdür. Koğî, cüz’î vad’ın bu türünde özel mana için özel vad’ın söz konusu olduğunu belirtmektedir. Koğî, böyle bir vad’ın şahıs ve cins ismi ve sayı isimlerinin vad’ında olduğu gibi ya şahsî/özel olacağını veya ölçü kalıbı olan mizanın mevzunu için vad’ında olduğu gibi nev’î/türsel olacağını belirtmektedir.²⁶

‘Arnâsî ise özel mana için özel vad’ı diğer vad’ türlerinde olduğu gibi şahsî ve nev’î olmak

²⁰ Koğî, er-Risâletü’l-Hilmiyye, vr.3.

²¹ ‘Arnâsî, Risâletü’l-Vad’, s. 61; Koğî, er-Risâletü’l-Hilmiyye, vr.3-4.

²² Koğî, er-Risâletü’l-Hilmiyye, vr.6.

²³ ‘Arnâsî, Risâletü’l-Vad’, s. 62; Koğî, er-Risâletü’l-Hilmiyye, vr.6.

²⁴ ‘Arnâsî, Risâletü’l-Vad’, s. 62-67.

²⁵ Koğî, er-Risâletü’l-Hilmiyye, vr. 7-18.

²⁶ Koğî, er-Risâletü’l-Hilmiyye, vr. 7-8.

üzere iki ayrı başlık altında işlemiştir. ‘Arnâsî, bu türün şahsî kısmı için şahıs ismi ve bir cinse özel ad olmuş isim örneklerini vermekte ve bu kısmın sayı isimlerini kapsayıp kapsamadığına değinmemektedir.²⁷ ‘Arnâsî, bazı dilcilerin, bir cinse özel ad olmuş kelimelerin genel mana için genel vad’ ile konulmuş lafızlardan olduğu şeklindeki görüşü de aktarmaktadır. Koğî ise bu ihtilafa yer vermeyerek bu görüşü tasvip etmediğini ima etmektedir. Bu konuyla ilgili görüşlerin bütüncül bir biçimde serdedilmesi açısından ‘Arnâsî’nin yöntemi okur için daha faydalıdır. ‘Arnâsî’nin özel mana için özel vad’ın sayı isimlerini kapsayıp kapsamadığı hususunu zikretmemesi ise konu bütünlüğünü bozduğu düşüncesiyle okur nezdinde eleştirilebilmektedir. Bu hususun Koğî’nin risalesinde yer bulması ise ona artı bir değer katmaktadır.

‘Arnâsî, özel mana için özel vad’ın nev’î kısmı için ise mizanın mevzun için vad’ını örnek olarak vermiş ve bu hususu örneklerle somutlaştırılmış bir biçimde daha detaylı işleyerek okurun istifadesini kolaylaştırmıştır.²⁸ Dolayısıyla ‘Arnâsî’nin risalesinin bu açıdan okur için daha verimli olduğu ortadadır. Ancak ‘Arnâsî’nin konuyla ilgili verdiği tafsilatın bir benzeri Koğî’nin haşiyesinde yer almıştır. Nitekim Koğî, risalesini veciz tutmak adına içinde zikretmediği bazı hususları haşiyesinde tafsilatlı bir biçimde ele almaktadır.

B- Cüz’î bir mananın cüz’î anlamlar arasında ortak olan genel bir kavram vasıtasıyla düşünülüp sonrasında bu cüz’î anlamların her birinin karşısına ona özgü bir şekilde lafzın bir defada vad’edildiği türdür.²⁹

Koğî, bu vad’ türünün harf, zamir, işaret isimleri ve mevsüllerin vad’ında olduğu gibi ya şahsî olacağını veya türemiş isimler, fiillerin hey’etleri (nisbet-zaman), olumsuz nekreler, isim ve sıfat tamlamaları, tam mürekkep ifadeler, lâmu’l-istiğrâk, lâmu’l-‘ahd ve lâmu’l-cins takısıyla marife olan isimlerin vad’ında olduğu gibi nev’î olacağını belirtmektedir. Koğî, ‘ahd şeklinde tamlanan müzaflar, izafetten istiğrâk elde eden çoğullar ve mecazî anlamların vad’ının da nev’î olduğunu söylemektedir.

Koğî, bahsi geçen hususların özel mana için genel vad’ kısmına girdiği görüşünün İcî ve sonrasındaki muteahhirûn dilcilere ait olduğunu söylemektedir.³⁰ Nitekim bu tür, ‘Adududdîn el-İcî tarafından ortaya konulup sadece muteahhirûn dilciler tarafından kabul edilmiştir.³¹ Özel mana için özel vad’ ve özel mana için genel vad’ türlerinde mananın cüz’î olmasından ötürü bu iki türe ayrıca cüz’î vad’ adı da verilmiştir.³² Koğî’nin “Özel mana için genel vad” kısmı ile alakalı verdiği bilgiler ‘Arnâsî’nin risalesindeki malumat ile benzerlik arz etmektedir. Ancak ‘Arnâsî’nin bu hususta verdiği malumat daha sistemlidir.³³

Görüldüğü gibi hem ‘Arnâsî hem de Koğî vad’ın bu iki türünün lafız unsuru açısından

²⁷ ‘Arnâsî, Risâletü’l-Vad’, s. 62.

²⁸ ‘Arnâsî, Risâletü’l-Vad’, s. 64.

²⁹ Koğî, er-Risâletü’l-Hilmiyye, vr. 8.

³⁰ Koğî, er-Risâletü’l-Hilmiyye, vr. 8-12.

³¹ Ebû’l-Kâsım b. Ebî Bekr el-Leysi es-Semerkindî, (ö. 888/1483), Şerhu’r-Risâleti’l-‘Adudiyye, (İstanbul: İslamoğlu Yayıncılık, tsz.), 114; Özdemir, İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık, 92.

³² el-İskenderânî, Sefâu’n-Nab’ fi ‘İlmi’l-Vad’, 78; Özdemir, İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık, 87-91.

³³ ‘Arnâsî, Risâletü’l-Vad’, s. 62-66.

hem şahsî hem de nev'î kısımlarında gerçekleşebildiğini söylemektedir.³⁴

Koğî, küllî vad'ı da iki kısma ayırmaktadır:

A- Bir mananın genel bir kavram ile mülâhaza edilip sonrasında karşısına bir lafzın konulduğu vad' türüdür. Koğî, küllî vad'ın bu türünde genel mana için genel vad'ın söz konusu olduğunu belirtmekte ve bu türü kendi içinde şahsî ve nev'î olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.³⁵ Koğî, cins isim, masdar, türemiş isimler, harflerin isimleri, fiillerin kalıp yönünden söz konusu olan vad'ını küllî vad'ın şahsî kısmına almaktadır. Koğî, zamir, işaret ismi, mevsûl ismi, harf ve lâm ile marife olmuş sözcüklerin de mutekaddimûn dilcilerin görüşünde küllî vad'ın şahsî kısmında olduğunu belirtmektedir.³⁶ Koğî, mutekaddimûn dilcilerin bunların her birinin özel anlamlarda kullanılmak kaydıyla genel anlamlar için vad'edildiği şeklindeki görüşünü aktarmaktadır. Koğî, muteahhirûn dilcilerin ise bu durumun hakikate dayanmayan mecazların gerekliliği, vad'ın fayda içermemesi ve harflerin müstakil bir anlama sahip olması gibi sonuçlara yol açacağı gerekçesiyle onlara karşı çıktıklarını belirtmektedir. Koğî, muteahhirûn dilcilerin, bunları vad'ın özel mana için genel vad' kısmına aldıklarını söylemektedir.

'Arnâsî ise genel mana için genel vad'ı şahsî ve nev'î olmak üzere iki ayrı başlık altında işlemiştir. 'Arnâsî, bu türün şahsî kısmı için ismu'l-cins, masdar ve ism-i masdar örneklerini vermekte ve harflerin isimleri, fiillerin kalıpları ve müştak lafızların vad'ına bu başlık altında değinmemektedir.³⁷ 'Arnâsî, ileride de görüleceği gibi fiil dışındaki türemiş sözcüklerdeki vad'ın genel mana için genel vad'ın nev'î başlığı altında ele almaktadır.

Koğî, fiilde yer alan nispetin iki tarafının, türemiş isimlerde yer alan nispetin fail tarafının, nekre münadanın, ikil ve çoğul isimlerin, musağğar ve mensup isimlerin, lâmu'l-cins veya lâmu'l-'ahd ile marife olan isimlerin, nekre çoğulların ve tamlananın tamlayanın cinsinden olan izafetlerdeki vad'ın ise nev'î olduğunu söylemektedir.³⁸

'Arnâsî, genel mana için genel vad'ın nev'î kısmı için fiil dışındaki türemiş sözcüklerin, ikil ve çoğul isimlerin, musağğar ve mensup isimlerin örneklerini vermektedir. 'Arnâsî, fiilde yer alan nispetin iki tarafının, türemiş isimlerde yer alan nispetin fail tarafının, nekre münadanın, tamlananın tamlayanın cinsinden olan izafetlerin, nekre çoğulların ve lâmu'l-cins veya lâmu'l-'ahd ile marife olan isimlerin vad'ına bu başlık altında değinmemektedir.³⁹ Koğî'nin, 'Arnâsî'nin risalesinde yer almayan bu hususları eserinde işlemesi risalesinin okur nezdinde daha da faydalı olduğu kanaatini güçlendirmektedir.

³⁴Ancak özel mana için özel vad'ın hem şahsî hem de nev'î kısımlarının olması düşüncesi muteahhirûn dilcilere aittir. Mutekaddimûn dilciler ise bu vad' türünü sadece şahsî vad' kısmına hasretmektedirler. Onlara göre nev'î vad' türü sadece genel mana için genel vad' kısmından ibaret olmaktadır. Bkz. Dede Cöngî, Kemâlüddin İbrâhîm b. Bahşî b. İbrâhîm (ö. 975/1567), Risâletü'l-Vad', (Mecmû'atun Teştemilu 'alâ Hamsi Resâil), (Diyarbakır: Mektebetü Seyda, 2018), 71-72; Abdulhamid 'Anter, 'İlmu'l-Vad', (Kuveyt: Dâru'z-Zâhiriyye, 2017), 28-31; Özdemir, İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık, 87-88.

³⁵ Koğî, er-Risâletü'l-Hilmiyye, vr. 13-14.

³⁶ Koğî, er-Risâletü'l-Hilmiyye, vr. 14.

³⁷ 'Arnâsî, Risâletü'l-Vad', s. 64.

³⁸ Koğî, er-Risâletü'l-Hilmiyye, vr. 15-16.

³⁹ 'Arnâsî, Risâletü'l-Vad', s. 66.

B- Bir mananın bazı fertlerinin özel yapısıyla mülâhaza edilip karşısına bir lafzın tayin edildiği vad'dır. Koğî, küllî vad'ın bu türünde genel mana için özel vad'ın söz konusu olduğunu ve böyle bir kısmın pratikte bulunmadığını belirtmektedir.⁴⁰ 'Arnâsî de genel mana için özel vad' türüne değinmekte ve vad'ın bu kısmının ne şahsî ne de nev'î vad' türlerinde gerçekleşmeyeceğini belirtmektedir.⁴¹ Koğî, bunun için herhangi bir gerekçe zikretmezken 'Arnâsî, bunun sebebinin cüz'î varlıkların küllî manaların tasavvur edilmesinde bir mülâhaza aleti olmasının mantıken imkânsız olduğu şeklinde açıklamaktadır. 'Arnâsî, burada ilmî bir meseleyi gerekçelendirerek okurun ufkunu daha da açmış ve eserinden istifade edilmesini kolaylaştırmıştır.

Koğî, vad'ın bu üç kısmının nev'î vad' kısmında gerçekleştiği görüşünün dilcilerin geneli arasında yaygın olan görüş olduğunu ifade etmektedir. Dilciler arasında yaygın olmayan görüşe göre ise vad'ın sadece özel mana için genel vad' kısmı nev'î vad'da gerçekleşmektedir. 'Arnâsî'nin risalesinde böyle bir malumata yer verilmemiştir. Bu da Koğî'nin 'Arnâsî dâhil kendinden önceki dilcilerin vad' ilmiyle ilgili çalışmalarını iyi bir şekilde tetkik ettiğini, onların eksik yönlerini tespit ettiğini ve azami ölçüde o eksikliklerden kaçınmaya çalıştığını göstermektedir.

'Arnâsî, vad' ilmi ile ilgili, daha önce yer vermediği bazı hususları, altı madde halinde فوائد/faydalar başlığı altında kısaca açıklar ve risâlesini bitirir.⁴² Koğî de aynı şekilde risalesinin sonunda vad' ilmi ile ilgili, daha önce yer vermediği bazı hususları, altı madde halinde تنبيهات /ikazlar başlığı altında kısaca açıklayıp risâlesini bitirmektedir.⁴³ Vad' ilmiyle ilgili risalelerin bu tarz başlıklarla sonlandırılması bu alanda ilk risaleyi yazan İcî'den kalma bir gelenek halini almıştır.

Her iki müellif de hatime mahiyetindeki bu maddelerde farklı konuları farklı bakış açılarıyla işlemişlerdir. Örneğin 'Arnâsî, birinci faydada dilcilerin lafzın kendisi için vad'edildiği mevdu'un lehine, zihindeki manalar mı, dış varlıkta bulunan nesnelere mi veya mutlak manalar mı şeklindeki ihtilafına yer vermektedir.⁴⁴ Koğî ise birinci tenbîhte; küllî lafzı رجل kelimesi gibi kendi başına kaim olan harici nesne manasındaki zata, ضرب kelimesi gibi bu zata kaim olan ve ondan sadır olan eylem ve oluşum manasındaki hadese ve bu iki varlık türü arasındaki ilişki manasındaki nisbet kısımlarına ayırmaktadır.⁴⁵

'Arnâsî, ikinci faydada Teftâzânî ve Şerîf el-Curcânî'nin lafzın mana için vad'ının zımında kendisi için de vad'edilip edilmediği yani kastî vad' ile birlikte zımnî vad'ın olup olmadığı şeklindeki ihtilafına yer vermektedir.⁴⁶ Koğî, ikinci tenbîhte ism-i mevsûl ile harf

⁴⁰ Koğî, er-Risâletu'l-Hilmiyye, vr. 17-18.

⁴¹ 'Arnâsî, Risâletu'l-Vad', s. 66.

⁴² 'Arnâsî, Risâletu'l-Vad', s. 67.

⁴³ Koğî, er-Risâletu'l-Hilmiyye, vr.18.

⁴⁴ 'Arnâsî, Risâletu'l-Vad', s. 66.

⁴⁵ Koğî, er-Risâletu'l-Hilmiyye, vr.18.

⁴⁶ 'Arnâsî, Risâletu'l-Vad', s. 66.

arasındaki farka değinmektedir.⁴⁷

‘Arnâsî, üçüncü faydada bir lafzın lugavî, şer‘î, örfî ve ıstılahî vad‘ türlerinin hepsinde hakikat manasıyla kullanımının Teftazânî’ye göre caiz Şerîf el-Curcânî’ye göre imkânsız olduğunu söylemektedir.⁴⁸ Koğî ise üçüncü tenbîhte fiil ile harfin manalarının kendi içinde sabit olmadığı için bunların yüklem konu olmayacağını söylemektedir.⁴⁹

‘Arnâsî dördüncü faydada delaletin akli ve tâbî‘î kısımlarının da olması hasebiyle delaletin ‘âmm, vad‘ın ise hâss olduğunu ve delâlet ile vad‘ arasında ‘umûm-husûs ilişkisinin bulunduğunu söylemektedir.⁵⁰

Koğî ise üçüncü tenbîhte fiilin, manasının bir parçası olan hades açısından küllî olduğu için birçok fertte tahakkuk etmesinin mümkün olduğunu ve fiilin bunların her birine yüklem olabileceğini söylemektedir. Koğî, Harfin delalet ettiği anlamın ise başkasıyla sübut bulduğu için harfin ne özne ne de yüklem olamayacağını ifade etmektedir.⁵¹

‘Arnâsî, beşinci faydada İbn Sinâ’nın delalet için iradeyi şart kılma hususunda cumhura muhalefet ettiğini söylemektedir.⁵² Nitekim cumhura göre bir lafzın manasına delalet etmesinde irade şartı aranmazken İbn Sinâ, delâletin kasıt ve iradeye bağlı olduğunu söylemektedir. Koğî ise beşinci tenbîhte gâib zamirin vad‘ının cüz‘î sayılmasının gerekçelerini izah etmektedir.⁵³

‘Arnâsî, altıncı faydada eş sesli ve eş anlamlı sözcüklerin vad‘ına değinmekte ve bunlar arasındaki farkı izah etmektedir.⁵⁴ Koğî ise altıncı tenbîhte sözcüklerin küllî veya cüz‘î oluşlarında kullanımın değil vad‘ın geçerli olduğunu söylemektedir. Ona göre الذي ve زيد gibi vad‘î anlamları farklı olan lafızların birbirleri yerine kullanılması o lafızların küllî ve cüz‘î oluşlarına etki etmez. Nitekim فوق “Üst” ve ذو “Sahip” gibi sürekli mudâf olarak kullanılan küllî sözcüklerin idâfetten dolayı cüz‘î manalar için kullanılmaları küllî olmalarına engel değildir.⁵⁵

Sonuç

Bu çalışmada Molla Fahreddîn ‘Arnâsî’nin *Risâletu’l-Vadî* ile Molla Ahmet Hilmi Koğî’nin *er-Risâletu’l-Hilmiyye fi’l-Kavâ‘idi’l-Vad’iyye* adlı risaleler karşılaştırılmıştır. Bu karşılaştırma neticesinde şu sonuçlar ortaya çıkmıştır:

1- Koğî, risalesi için vad‘ ilmiyle ilgili temel kaynaklardan beslenmiş gayet donanımlı bir haşiyeye kaleme almıştır. Ayrıca Koğî, hem risalenin metni hem de haşiyesi için yer yer ta’likler

⁴⁷ Koğî, *er-Risâletu’l-Hilmiyye*, vr.19.

⁴⁸ ‘Arnâsî, *Risâletu’l-Vad’*, s. 67.

⁴⁹ Koğî, *er-Risâletu’l-Hilmiyye*, vr.20.

⁵⁰ ‘Arnâsî, *Risâletu’l-Vad’*, s. 67.

⁵¹ Koğî, *er-Risâletu’l-Hilmiyye*, vr.20.

⁵² ‘Arnâsî, *Risâletu’l-Vad’*, s. 67.

⁵³ Koğî, *er-Risâletu’l-Hilmiyye*, vr.20.

⁵⁴ ‘Arnâsî, *Risâletu’l-Vad’*, s. 67.

⁵⁵ Koğî, *er-Risâletu’l-Hilmiyye*, vr.20.

yazmıştır. ‘Arnâsî’nin risalesi için böyle bir şey söz konusu değildir.

2- ‘Arnâsî’nin eserinde konu ve gayesi açısından vad’ ilminin tanımına yer verilmemişken Koğî’nin risalesinde hem konusu hem de gayesi açısından vad’ ilminin tanımı yapılmıştır.

3-‘Arnâsî manevî vad’ın kısımlarına değinmemektedir. Koğî ise lafzî vad’ın kısımlarıyla birlikte manevî vad’ı da açıklamaktadır.

4- Koğî, mecaz lafızların, vad’ına değinmektedir. ‘Arnâsî ise risalesinde mecaz lafızların vad’ına değinmemiştir.

5-Koğî, vad’ı hem lafız, hem medlûl hem de mana açısından kısımlara ayırmaktadır. ‘Arnâsî ise vad’ı sadece lafız ve mana açısından taksim etmektedir.

6-‘Arnâsî, özel mana için özel vad’ın sayı isimlerini kapsayıp kapsamadığı hususunu zikretmemiştir. Koğî ise risalesinde bu hususa değinmiştir.

7-‘Arnâsî, genel mana için genel vad’ın nev’î kısmı içinde unsurların çoğunun vad’ına değinmemektedir. Koğî ise ‘Arnâsî’nin risalesinde yer almayan bu hususların hepsini eserinde işlemiştir.

8- Koğî, genel mana için özel vad’ın pratikte olmayışı için herhangi bir gerekçe zikretmezken ‘Arnâsî, bunun sebebini cüz’î varlıkların külli manaların tasavvur edilmesinde bir mülâhaza aleti olmasının mantıken imkânsız olduğu şeklinde açıklamaktadır.

9-Koğî, dilcilerin nev’î vad’ kısmında yer alan vad’ türleriyle ilgili fikir ayrılıklarına yer verirken ‘Arnâsî’nin risalesinde böyle bir ihtilafa değinilmemiştir.

Bütün bu sonuçlar göz ününde bulundurulduğunda Koğî’nin risalesinin nispeten daha doyurucu, daha kapsamlı, tasnif yönteminin okur nezdinde daha sistematik ve daha verimli olduğu gözlenmektedir. Bu da Koğî’nin ‘Arnâsî dâhil kendinden önceki dilcilerin vad’ ilmiyle ilgili çalışmalarını iyi bir şekilde tetkik ettiğini, onların eksik yönlerini tespit ettiğini ve azami ölçüde o eksikliklerden kaçınmaya çalıştığını göstermektedir. Bu nedenle, vad’ ilmine ilgi duyanların Koğî’nin risalesinden istifade etmelerinin daha kolay olduğu ortadadır. Zira Koğî’nin risalesi ‘Arnâsî’nin risalesinden yöntem açısından daha verimli muhteva açısından ise daha kapsamlıdır.

Kaynakça

- Altun, Muhammed Latif. Molla Fahreddin el-Arnâsî el-Batmani’nin Hayatı Ve Fıkhî Yönü, (Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Diyarbakır, 2013.
‘Anter, Abdulhamid. *İlmu’l-Vad’*, Kuveyt: Dâru’z-Zâhiriyye, 2017.

- 'Arnasî, Molla Fahreddîn. *Risâletu'l-Vad'*, el-Mektebetu'l-Hanîfiyye, İstanbul, 2007.
- Câhiz, Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî. *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1423.
- Curcânî, Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rifât*, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- Curcânî, Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf. *Hâşiyetu's-Suğrâ li's-Seyyid eş-Şerîf 'ala'l-Kutb*, İstanbul: 1318.
- Çiçek, Halil. "Batmanlı Şeyh Fahreddîn'in Arabî İlimlerdeki Yeri ve Eserleri", 1. Uluslararası Batman ve Çevresi Tarihi ve Kültürü Sempozyumu, Batman (15-17.04. 2008), 387 vd.
- Çiçek, Halil. "Fahrettin Yıldız", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (DİA), (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), XLIII, 538-539.
- Dede Cöngî, Kemâlüddîn İbrâhîm b. Bahşi b. İbrâhîm. *Risâletu'l-Vad'*, (Mecmû'atun Teştemilu 'alâ Hamsi Resâil), Diyarbakır: Mektebetu Seyda, 2018.
- Ebû'l-Kâsım b. Ebî Bekr el-Leysî es-Semerkindî. *Şerhu'r-Risâleti'l-'Adudîyye*, İstanbul: İslamoğlu Yayıncılık, tsz.
- el-Eğîni, İbrahim Hakkı b. Halil. (ö.1311/1894), *Metnun fî'l-Vad'*, (Mecmû'atu'l-Vad'îyye), İstanbul: tsz.
- el-Eğîni, Muhammed Rahmî b. Ahmed Nâzif. *el-Ucâletu'r-Rahmiyye Şerhu'r-Risâleti'l-Vad'îyye*, (Mecmû'atu'l-Vad'îyye), İstanbul: tsz.
- Fazlıoğlu, Şükran. "Vaz' ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012, XLII, 576-578.
- Görgün, Tahsin. "Adudüddin İci" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV yayınları, 2000, XXI, 410-414.
- Hasırcı, Nazım. "Molla Fahrettin Arnasi'nin İşagocisi", *İslamî İlimler Dergisi*, 2012, c. 7, -95-108.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-Arab*, thk. 'Amr Ahmed Haydar, Beyrût: Dâru Sâdir, 1994.
- Koğî, Ahmet Hilmi. *er-Risâletu'l-Hilmiyye fî'l-Kavâ'idî'l-Vad'îyye*, Ahmet Tekin Kitaplığı.
- Oğul, Sadık. Molla Fahreddin Arnâsî'nin et-Tarsîf Fî İlmi't-Tasrîf Adlı Eserinin Edisyon Kritiği, (Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Diyarbakır, 2019.
- Okuyan, Mahfuz. Molla Fahreddin Batmânî ve "Durratu's-Sadef fî Beyâni Asnâfi'l-Harf" Adlı Eseri, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.
- Öncü, Mustafa. "Molla Halil es-Si'irdî'nin Vad' İlmi İle İlgili Risalesinin Tahlili Ve 'Adududdîn el-İci'nin Risalesi İle Karşılaştırılması" Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15/2, (2011): 365-391.
- Özdemir, İbrahim. *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık: Vaz' İliminin Temel Meseleleri*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- es-Sürî, Molla Ebû Bekir Mir Rüstem. *el-Luma' fî 'İlmi'l-Vad'*,(Mecmû'atun Teştemilu 'alâ Hamsi Resâil), Diyarbakır: Mektebetu Seyda, 2018.

- Sürücü, Muhammed Salih. “Vaz’ İlmi ve “El-Ucâletü’r-Rahmiyye” (İnceleme ve Değerlendirme) [The Science of Wad’ and “el-Ucâletü’r-Rahmiyye” (Study and Review)]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 13 (December 2019): 557-590.
- Tekin, Ahmet. “Molla Ahmet Hilmi Koğî, Hayatı ve Eserleri” *I. Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi Tam Metin Kitabı, 7-10 Aralık 2017 Mardin*, (Mardin: 2017), 1-9.
- Tekin, Ahmet. “Avâmil-i Birgivi ile ‘Avâmil-i Hilmiyye’nin Mukayesesi”, *Turkish Studies=Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, XIV/ 2, (2019)769-783.
- Tekin, Ahmet. Ahmet Hilmi Koğî’nin “er-Risâletü’l-Hilmiyye fi’l-Kavâ’idi’l-Vad’iyye” Adlı Risalesinin Haşiyesiyle Birlikte Edisyon Kritiği, Artuklu Akademi, (Haziran 2021), Cilt 8, Sayı 1, Sayfalar 215 – 264.
- Turgay, Nurettin. “Fahrettin Arnasi ve Vaazlarında Yer Verdiği Bazı Ayetlerin Yorumu”, *Uluslararası Midyat Sempozyumu Tam Metin Kitabı, 7-9 Ekim 2011 Midyat, (Midyat 2011)*, 247-262.
- Ünalın, Abdülkerim. “Molla Fahrettin Batmani’nin Hayatı ve Eserleri”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 3 (Nisan 2010), 129-149.
- Ünalın, Abdülkerim. "Molla Fahrettin Batmani ve İlmi Kişiliği", *İbrahim Hakkı ve Siirt Uleması Sempozyumu Tam Metin Kitabı*, ed. Ahmet Erkol, Abdurrahman Adak, Beyan Yayınları, İstanbul, 2008, s. 501-519.
- Yıldırım, Abdullah. *Vaz’ İlmi (İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler)*, İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2015, 425-551.
- Yüce, Abdülhakim. “Ünlü Batmanlı Şeyh Fahrettin’in Tasavvufi Görüşleri”, *1. Uluslararası Batman ve Çevresi Tarihi ve Kültürü Sempozyumu Tam Metin Kitabı*, 15-17.Nisan 2008 *Batman, (Batman, 2008)*, 377-386.
- ez-Zebîdî, Muhibbuddîn b. Fayd. *Tâcu’l-‘Arûs min Cevâhiri’l Kâmûs*, thk. Komisyon, Beyrut: Dâru’l-Hidâye, tsz.

Comparison Between Molla Fakhraddin Arnasi and Molla Ahmed Hilmi Kogi's Manuscripts Related to Vad' Science

Abstract

The science of wad, which deals with the relationship between words and meaning, is one of the sciences that gained its independence last among the sciences related to the Arabic language. The science of vad, which was in a scattered state among other sciences until the 8th-13th centuries, achieved its first independent study with the work of 'Adududdin al-İci's (d. 756/1355) Risāletu'l-Vad'. This concise treatise became a source of inspiration for later studies on the science of vad' and won the favor of linguists. The interest in the science of Vad' is mostly seen in the eastern part of the Islamic Geography. Therefore, most of the studies on this science were prepared by non-Arab linguists. The foremost among these are Ottoman scholars. Many works were written for this science, which was given great importance in the curriculum of madrasahs, which were Ottoman educational institutions. After the Ottoman period, studies on the science of vad were carried out in the madrasas, which continued their educational activities in an unofficial way. As a matter of fact, Molla Fahreddin 'Arnasi (d. 1972/1392) and Molla Ahmet Hilmi Koği (d. 1996/1417), two important representatives of the Eastern madrasah tradition, wrote many works in different branches of basic Islamic sciences as well as a epistle on the science of vad. Molla Fahreddin was born in 1910 in the village of Arnâs in the Midyat district of Mardin. For Molla Fahreddin, two quotas were used: 'Arnâsi' in relation to his birthplace 'Arnâs Village' and the other in relation to Batman Province, where he spent most of his education and guidance life and died. Molla Fahreddin suffered from various diseases in the last days of his life and passed away in Batman on February 1, 1972, leaving a rich scientific legacy behind. Molla Ahmet Hilmi Koği was born in 1942 in Koğuk Village of Bismil. Molla Ahmet used the rank of Koği for himself in relation to this village. After the madrasa education, Koği worked as a scholar and guide in Batman, the center of Bismil and the surrounding villages of Bismil. Koği passed away on May 16, 1996 in Bismil district. In this study, a comparison of the two treatises was made and as a result of this comparison, the similarities and differences between the mentioned works were tried to be determined. In addition, brief information is given about the life and works of Molla Fahreddin 'Arnasi and Molla Ahmet Hilmi Koği.

Keywords: Arabic language • Vad' science • Risale • Molla Fahreddin 'Arnasi • Molla Ahmet Hilmi Koği.



ABDULLÂH-I İLÂHÎ'NİN (Ö. 896/1491) HAYATI VE ZÂDÜ'L-MÜŞTÂKİN ADLI ESERİNDEKİ BAZI TASAVVUFİ KAVRAMLARA GETİRMİŞ OLDUĞU YORUMLAR*

**Life of Abdullâh-i İlâhî (D. 896/1491) and His Comments on Some Mystical
Concepts in His Book Zâdü'l-Müştâkîn**

Ayşe DEMİRDAŞ¹

Ertuğrul DÖNER²

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi :13.07.2021
Kabul Tarihi :13.12.2021
Yayın Tarihi :25.12.2021

Özet:

Abdullâh-ı İlâhî, XV. yüzyıl Osmanlı döneminde yaşamış Melâmî meşreb sufilerden biridir. İlâhî, içinde bulunduğu asrın önemli sayılabilecek âlimlerinin zâhiri ve bâtinî ilimlerinden istifade etmiştir. Bazı meşhur hocalardan birtakım zâhiri ilimleri aldıktan sonra Ubeydullah Ahrâr'ın (ö. 895/1490) yanında seyri sülûkünü tamamlamıştır. Buradan aldığı Nakşi-Melâmî kültürü Anadolu topraklarında gerek sözlü gerek yazılı olarak yaymaya çalışmıştır. İlâhî'nin düşünceleri ve eserleri kısa sürede halk nezdinde yayılmıştır. Birçok kitap kaleme almış olan İlâhî'nin eserlerinden biri de Zâdü'l-Müştâkîn'dir. 'Özlem Duyanların Yol Azığı' anlamına gelen bu eser sadece tarikat erbâbına değil; tüm insanlara dünya yolculuğunda bir azık niteliği taşımaktadır. Çalışmamızda İlâhî'nin hayatı ve Zâdü'l-Müştâkîn adlı eserinde geçen tasavvufî kavramları ele almaya çalıştık. Eserde birçok Arapça kelime bulunmakla birlikte yer yer Farsça kelimeler de görülmekte, genel olarak XV. Yüzyıl Türkçesi kullanılmaktadır. Eserde bazı kavramlara sıkça yer verildiğini bazılarına ise sadece değinilmekle yetinildiğini fark ettiğimizden dolayı başlıkları oluşturmada izlenilen yol, bahsedilen kavramların sıklıkla geçmesiyle doğru orantılıdır. Ele alınan kavramlar ubudiyet, derviş, mürşid, kalp, murâkabe, zikir, ahlâk, edep ve Melâmîyye olmak üzere dokuz başlıktan oluşmaktadır. İsmi zikredilen bu istilahlar arasında özellikle ahlâk konusunun yoğun olarak işlendiği görülmektedir. İlâhî'nin yaşamış olduğu dönemin sosyo-kültürel yapısını, dilini, kavramların ele alınış biçimini, özellikle hangi istilahların kullanıldığını ve bunların pratikte nasıl karşılık bulduğunu göstermesi açısından ilgili müellif ve dönemi anlamaya çalışan araştırmacılara birtakım ipuçları sunacak olması bağlamında çalışmanın önemli olduğu kanaatindeyiz. Birçok tasavvufî istilaha yer veren nasihatnâme türünde yazılmış bu eser, İlâhî'nin bu kavramlara vermiş olduğu anlamları ortaya koyması, ilgili dönemde tasavvufî kavramlara yüklenmiş anlamları göstermesi açısından da oldukça önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Abdullâh-ı İlâhî • Zâdü'l-Müştâkîn • Tasavvuf • Melâmîlik • Ahlâk.

Giriş

Bu araştırma XV. yüzyıl Osmanlı döneminde yaşayan, Fatih Sultan Mehmet

* Bu makale Abdullâh İlâhî ve Zâdü'l-Müştâkîn'i (İnceleme-Metin) adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir. Katkı Oranı: Ertuğrul Döner: %50, Ayşe Demirdaş: %50

¹ <https://orcid.org/0000-0003-2362-9103>, aysedmrds01@gmail.com.

² Dr. Öğr. Üyesi, Çukurova Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi/Temel İslam Bilimleri Bölümü/Tefsir Anabilim Dalı, <https://orcid.org/0000-0002-5657-9627>, ertugruldoner@hotmail.com.

ile çağdaş sayılan ve bu toprakların yetiştirdiği önemli süfi simâlarından biri olarak kabul edilen Abdullâh-ı İlähî'nin hayatını ve *Zadü'l-Müşâkin* adlı eserini konu edinmektedir. Bu çalışmamızda İlähî'nin hayatı, ilim tahsili, hocaları, seyrü sülûk yolculuğu, Anadolu'daki irşad çalışmaları ve eserleri hakkında birtakım bilgiler verildikten sonra yazmış olduğu eserde geçen tasavvufi kavramlara değinilmiştir. Eserde bazı kavramlara sıkça yer verildiğini bazılarına ise sadece değinilmekle yetinildiğini fark ettiğimizden dolayı başlıkları oluşturmada izlenilen yol, bahsedilen kavramların sıklıkla geçmesiyle doğru orantılıdır. Ele alınan kavramlar ubudiyet, derviş, mürşid, kalp, murâkabe, zikir, ahlâk, edep ve Melâmiyye olmak üzere dokuz başlıktan oluşmaktadır. İsmi zikredilen bu ıstılahlar arasında özellikle ahlâk konusunun yoğun olarak işlendiği görülmektedir. İlähî'nin yaşamış olduğu dönemin sosyo-kültürel yapısını, dilini, kavramların ele alınış biçimini, özellikle hangi ıstılahların kullanıldığını ve bunların pratikte nasıl karşılık bulduğunu göstermesi açısından ilgili müellif ve dönemi anlamaya çalışan araştırmacılara birtakım ipuçları sunacak olması bağlamında çalışmanın önemli olduğu kanaatindeyiz.

Çalıştığımız bu yazma eserin ulaşabildiğimiz yedi nüshası bulunmaktadır. Bu yedi nüsha arasında bizim özellikle metinde kullandığımız nüsha İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Atatürk Kitaplığında bulunan 1286 demirbaş numaralı nüshadır. Bu nüshanın seçilmesindeki temel amaç ise nüshanın kolay okunabilir olmasıdır. Ayrıca bu nüsha, iki farklı nüsha ile de karşılaştırmalı okunmuştur. Karşılaştırmasını yaptığımız nüshalar ise Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Koleksiyonu ve Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi Koleksiyonudur.

1. Abdullâh-ı İlähî'nin Hayatına Dair

Abdullâh-ı İlähî, Kütahya'nın Simav ilçesine bağlı Tekellüf köyünde dünyaya gelmiştir.¹ Doğum tarihi bilinmemektedir. Abdullah-ı İlähî, 'Abdullah-ı Simâvî', 'Molla İlähî' ve 'Şeyh İlähî' isimleriyle de halk arasında tanınır bir kimsedir. İlköğrenimini memleketi Simav'da almıştır. Yaşadığı dönemde devrin ilim merkezi sayılan İstanbul'a giderek Zeyrek Medresesi'nde ilim tahsiline devam etmiştir. Mevlânâ Ali et-Tüsî (ö. 887/1482) ve Hocazâde Muslihiddîn Mustafa b. Hoca Yusuf'tan (ö. 969/1561) ders okumuştur.²

Abdullâh-ı İlähî'nin istifade ettiği kimselerden biri de Abdurrahman Câmî'dir (ö. 898/1492). İlähî, Ubeydullah Ahrâr'ın (ö. 895/1490) halifesi olan bu sufiden edindiği bilgileri hayatı boyunca muhafaza etmiştir. Bu tesir İlähî'nin eserlerinde

¹ Tek, Abdurrezzak, Nakşiliğin Osmanlı Topraklarına Gelişi Molla Abdullah İlähî, Emin Yayınları, Bursa 2012, s. 13; Kara, Mustafa, "Molla İlähî'ye Dair", Osmanlı Araştırmaları VII-VIII, İstanbul 1988, sayı: 7-8, s. 365; Özkan, Ahmet, Abdullah-ı İlähî'nin Esrâmâme Adlı Eseri, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2006, s. 8.

² Kara, Mustafa-Algar, Hamit, "Abdullah-ı İlähî", DİA, İstanbul 1988, I, 110; Özkan, Abdullah-ı İlähî'nin Esrâmâme Adlı Eseri, s. 8.

yoğun bir şekilde kendini göstermektedir. İlahî'nin, Mevlânâ Ali et-Tûsî ile birlikte Doğu'ya gittiği ve bu yerin ise kaynaklarda Horasan olarak geçtiği belirtilmiştir. İlahî, eğitimine devam ederken zamanla tasavvufi hayata yönelmiştir. Tasavvufa duyduğu ilginin artması üzerine kitaplarının kendisini bu yoldan alıkoyacağı düşüncesiyle bir dervişin tavsiyesi üzerine kitaplarını satıp paralarını fakirlere dağıtmıştır. Medrese tahsilini bıraktıktan sonra Semerkand'a gidip, devrin en meşhur mutasavvıflarından biri olan Nakşibendiyye tarikatının Ahrâriyye kolunun kurucusu Ubeydullah Ahrâr'a intisab ederek seyr-u sülûkunu tamamlamıştır.³

İlahî, mürşidinin yanında sülûkunu tamamlayıp icâzetini aldıktan sonra Buhâra'ya geçmiştir. Burada bir yıl yani tasavvufi tabirle dokuz erbaîn çıkarıncaya kadar Bahâeddîn en-Nakşibend'in (ö. 791/1391) mezarının yanı başında kalmıştır. Bu manevi ilişki onun Üveysî meşrebe sahip bir sufi olarak bilinmesine sebep olmuştur.⁴ Sonuç olarak İlahî, bir yönüyle Üveysî diğer bir yönüyle de şeyhi Ubeydullah Ahrâr'ın terbiyesinde Nakşibendî meşreb üzere seyr-ü sülûkunu tamamlamıştır.⁵

İlahî, intisab ettiği Nakşibendiyye tarikatının kurucusu Hâce Bahâeddîn Nakşibend, Abdülhâlık Gucdüvânî'nin (ö. 575/1179 veya 617/1220) hafî zikir esasına dayalı olarak kurduğu Hâcegân tarikatının unutulmaya yüz tutmuş kurallarını ihya ettiği için yeni bir tarikat kurucusu olarak telakki edilmiştir.⁶ Tarikatın meşhur halifeleri Alâeddîn Attâr (ö. 802/1400), Muhammed Parsa (ö. 822/1420) ve Zâhid Bedahşî (ö. 1071/1661) gibi sufiler Nakşibendiyye'nin Maveraünnehir bölgesinde yayılmasını sağlamıştır. Ahrâriyye kolunun kurucusu Ubeydullah Ahrâr zamanında tarikatın şöhreti artarak İstanbul'a kadar ulaşmıştır. Araştırma konumuz olan Abdullâh-ı İlahî ise Ahrâr'ın Anadolu'daki halifesidir.⁷ Abdullâh-ı İlahî'ye şeyhi halifelik vererek irşad yapacağı yeri Anadolu olarak işaret etmiştir. Bu yolculukta Ahrâr'ın kıymetli müridlerinden biri sayılan Emir Ahmed Buhârî (ö. 922/1516) de kendisine eşlik etmiştir.⁸ İlahî'nin, Anadolu'ya gelir gelmez irşad faaliyetinde bulunduğu, halka tesir ettiği ve ilgi odağı haline geldiği Lâmiî Çelebi'nin *Nefahâtü'l-Üns* adlı eserinde zikredilmiştir.⁹ Bu ilgi ve şöhret, dönemin padişahı Fatih Sultan Mehmet'in (ö. 886/1481) kulağına kadar gitmiş ve bunun üzerine İstanbul'dan kendisine bir davet teklifi gelmiştir. Ancak Abdullâh-ı İlahî bu daveti ihtiyatla karşılamış, bununla birlikte

³ Kara, "Molla İlahî'ye Dair", s. 365; Özkan, Abdullâh-ı İlahî'nin Esrâmâme Adlı Eseri, s. 10.

⁴ Tek, Nakşiliğin Osmanlı Topraklarına Gelişi Molla Abdullah İlahî, s. 22; Kara, "Molla İlahî'ye Dair", s. 365; Özkan, Abdullâh-ı İlahî'nin Esrâmâme Adlı Eseri, s. 10; Kara-Algar, "Abdullâh-ı İlahî", DİA, I, 111.

⁵ Özkan, Abdullâh-ı İlahî'nin Esrâmâme Adlı Eseri, s. 10.

⁶ Kara, Mustafa, Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler 1, Sır Yayıncılık, Bursa 2001, s. 153; Özkan, Abdullâh-ı İlahî'nin Esrâmâme Adlı Eseri, s. 10.

⁷ Özkan, Abdullâh-ı İlahî'nin Esrâmâme Adlı Eseri, s. 11.

⁸ Kara, Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler 1, s. 148; Kara, "Molla İlahî'ye Dair", s. 365; Özkan, Abdullâh-ı İlahî'nin Esrâmâme Adlı Eseri, s. 14.

⁹ Çelebi, Lâmiî, Nefahât-ül Üns Tercümesi, haz. Süleyman Uludağ- Mustafa Kara, 1289/1872, s. 461; Kara, "Molla İlahî'ye Dair", s. 366.

davette ısrar edilince müridi Emir Ahmed Buhârî'yi İstanbul'a göndermiştir. Buhârî, bir müddet İstanbul'da kaldıktan sonra saraydaki atmosferi Farsça, mealen "Bu hengâmede gönlü rahat tutmak daha iyidir. O, yârin eteğine yapışmış, bir kenara çekilmiştir." şeklinde şifreli bir beyti Simavî'ye iletmiştir.¹⁰

Müridinin bu mesajı her ne kadar İlahî'nin İstanbul'a gelişini geciktirse de bir müddet sonra İlahî'de Nakşî neşveyi İstanbul'a taşıma isteğini doğurmuştur. Manisalı Kazasker Çelebi'nin ısrarlı davetleri üzerine İstanbul'a gelmiş, burada hem devlet erkânının ve eşrâfının hem de ulemânın yoğun ilgisi ile karşılaşmıştır.¹¹ İstanbul Unkapı civarında 'Şeyh İlahî Sokağı' diye bir sokak vardır. Muhtemelen İlahî burada bir hânede oturmuş olmalıdır ki Zeyrek Medresesi yakınındaki zaviyede pencere üstündeki kitâbede kendisinin ve halifesi Ahmet Buhârî'nin burada ikamet ettikleri yazılıdır.¹²

İstanbul'da yoğun bir ilgiyle karşılaşan İlahî, bir müddet sonra kendisinin ve müridlerinin kalbî sükûnetleri için Evrenoszâde Ahmed Bey'in teklifiyle de daha sakin bir yer sayılan Vardar Yenicesi'ne gitmiştir.¹³ Bugünkü Selanik şehrine 40 km mesafede olan Vardar Yenicesi'ne gidiş tarihi tam olarak bilinmiyor olsa da 895/1490'da orada olduğu tahmin edilmektedir.¹⁴

Evliya Çelebi (ö. 1096/1685), İlahî ile ilgili şu bilgilere yer vermektedir: "Yine şehir içinde yüksek bir yerde Ahmed Bey Mescidi'nde büyük bir ziyaretgâh, Hakkı anlatan, halkın nasihatçısı, insanların önderi, kemal noktası, zevk erbabının piri ve şeyhi, esrârın kaynağı ve iyilerin müracaat yeri, ilahi esrarın fetvacısı, nâmütenâhî nurların mücahidi, şeyh İlahî kurşun ile örtülmüş kubbeli taş bina içine defnedilmiştir. Burası umumun ziyaretgâhı olmuştur. İlahî'nin yanı başında hayır sahibi Ahmed Bey de medfundur."¹⁵

Bu bölgeyi ziyaret eden sanat tarihi uzmanı Ekrem Hakkı Ayverdi (ö. 1984), külliyyeden bir ize rastlayamadığını belirtmiş; ayrıca 1910'lu yıllarda Balkan Savaşları sonrası Osmanlı'nın geri çekilişi ile oradaki Türk-İslam kültür mirasının büyük ölçüde tahribe uğramış ve hâlâ da uğramakta olduğunu ifade etmiştir.¹⁶

İlahî, Vardar Yenicesi'nde tebliğden çok telife vakit ayırmıştır. Burada kaleme aldığı eserleri *Zâdü'l Müştâkîn* ve *Necâtü'l-Ervâh* adlı eserleridir. Osmanlı topraklarında en çok şair yetiştiren beldelerden biri olan Vardar Yenicesi'nde Abdullâh-ı İlahî, akıncıları gazaya teşvik eden manevi kuvvet olmuş, bunun yanı sıra Horasan tasavvuf okulunun etkisiyle oluşturduğu coşkun ve serbest

¹⁰ Kara, "Molla İlahî'ye Dair", s. 366.

¹¹ Özkan, Abdullah-ı İlahî'nin Esrârname Adlı Eseri, s. 16.

¹² Özkan, Abdullah-ı İlahî'nin Esrârname Adlı Eseri, s. 16-17.

¹³ Kara, "Molla İlahî'ye Dair", s. 368.

¹⁴ İlahî, Abdullâh, Zâdü'l-Müşâkîn, Atatürk Kitaplığı, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, vr. 3b.

¹⁵ Evliya Çelebi, Seyehatname, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1966, IIIV, 175.

¹⁶ Ayverdi, Ekrem Hakkı, Osmanlı Mimarisinde Fatih Devri (855/886-1451/1481), Baha Matbaası, İstanbul 1974, s. 221; Özkan, Abdullah-ı İlahî'nin Esrârname Adlı Eseri, s. 20.

düşünceye dayalı tasavvufi ortam, burada yetişen Hayretî (ö. 1535), Hayâlî (ö. 1557), Usûlî (ö. 1538), Sırrî (ö. 1574), Günâhî (ö. 1580) gibi şairleri derinden etkilemiştir.¹⁷

Abdullâh-ı İlahî'nin yetiştirmiş olduğu ve kendinden sonra postnişine oturan halifeleri ise şunlardır: Emir Ahmed Buhârî, Uzun Muslihiddîn, Âbid Çelebi, Lütfullah Üskübî, Bedreddin Baba.

2. Abdullâh-ı İlahî'nin Bazı Eserleri

2.1. Meslekü't-Tâlibîn ve'l-Vâsilîn

Sade ve anlaşılır bir dil kullanılarak 888/1483 tarihinde Türkçe olarak kaleme alınmış olan bu eserde İlahî, tarikatın âdâb ve erkânı hakkında bilgiler vermektedir. Müellifin ilgili eserinde şiir ile anlatım yöntemini sıkça kullandığı görülmektedir. Şiirlerin bazıları Türkçe olmakla birlikte çoğunluğu Farsça'dır.¹⁸ Birçok nüshası mevcut olan bu eserin nüshalarından biri Süleymaniye Kütüphanesi, Uşşaki Kitaplığı, Numara 25'te bulunmaktadır. Bu eser Gazi Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde kayıtlı olan Yunus Nadi Özçelik tarafından Yüksek Lisans tezi olarak çalışılmıştır.¹⁹

2.2. Keşfu'l-Vâridât li Tâlibi'l-Kemâlât ve Gâyetü'd-Derecât

Arapça bir eserdir. Bedreddin Simâvi'nin (ö. 823/1420) meşhur *Vâridât* adlı eserinin Arapça şerhidir. Kâtip Çelebi'nin kaydettiğine göre *Varidât*'ın ilk şerhi budur. İlahî, bu eseri neden kaleme aldığını ve bu eserin bazı kimseler tarafından tenkide açık bir tarafı olduğunu kitabında yazmıştır. Eserin 890/1485 istinsah tarihli bir nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa Kitaplığı, Numara 1235'tedir.²⁰ Bu eser Ekrem Demirli ve Kasım Koç tarafından birer Yüksek Lisans Tezi olarak çalışılmıştır.²¹

2.3. Risâle-i Vücûd

Risâle-i Beyânü'l-Vücûd adıyla da müsemma olan bu eser Arapça yazılmış olup vahdet-i vücûd temalı olan küçük bir risaledir. Eserin başında İlahî, bu eseri halk için değil; havas için yazdığını beyan etmiştir.²² Kanaatimizce bir nüshası olan bu eser, Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Kitaplığı, Numara 203'te

¹⁷ Demir, Hiclâl, "Şairler Menbaı Vardar Yenicesi ve Vardar Yeniceci Üç Şair Hayretî, Usulî, Hayalî", Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2014, cilt: 7, sayı: 1, s. 52.

¹⁸ Kara, "Molla İlahî'ye Dair", s. 375; Kara-Algar, "Abdullah-ı İlahî", DİA, I, 111; Özkan, Abdullah-ı İlahî'nin Esrâmâme Adlı Eseri, s. 2.

¹⁹ Özçelik, Yunus Nadi, Abdullah-ı İlahî ve Meslekü't-Tâlibîn ve'l-Vâsilîn, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara 1990.

²⁰ Kara, "Molla İlahî'ye Dair", s. 375.

²¹ Demirli, Ekrem, Abdullah-ı İlahî'nin Keşfü'l-Vâridât Adlı Eserinin Tahkiki, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995; Koç, Kasım, Abdullah İlahî'nin Hayatı, Eserleri, Keşfü'l Vâridât'ın Tahlili ve Fikirleri, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1995.

²² Kara, "Molla İlahî'ye Dair", s. 376; Özkan, Abdullah-ı İlahî'nin Esrâmâme Adlı Eseri, s. 28.

bulunmaktadır.

2.4. Futuhât-ı İlahî

Türkçe şiirleri ihtiva eden bir risaledir. Bu eserin, Abdullâh-ı İlahî'ye nispet edilmesinin yanı sıra Âlihî ve İlahî mahlaslı başka bir şaire ait olma ihtimali de söz konusudur. Eserin nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi, Numara 1037'de bulunmaktadır.²³

2.5. Risâle-i Ehadiyye

Farsça kaleme alınan bu eser, yer yer şiirsel bir anlatım ile vahdet-i vücûd düşüncesinin “hazarât-ı hamse, âlem-i ceberût, âlem-i lâhût, âlem-i hakâyık, lâ-taayyun ...” gibi önemli bazı kavramlarına açıklık getirmektedir. İlahî, eserinde kendinden önce yaşamış olan bazı sûfilerin görüşlerine de yer vermiştir.²⁴ Eserin nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa Kitaplığı, Numara 1390'da bulunmaktadır.

2.6. Risâle-i Es'ile ve Ecvibe

Necâtü'l-Ervâh ve Risâle-i Molla İlahî, Hızırnâme, Müntehâb min Kelâm-ı Molla İlahî gibi farklı isimlerle de anılan eserin, kime ait olduğu konusu ihtilafıdır. İhtilafa konu olan bu husus, Molla İlahî adıyla zikredilen zatın Abdullâh-ı İlahî mi yoksa Ahmed İlahî mi olduğudur. Her iki kimsenin de aynı asırda yaşaması ve Nakşibendiyye tarikatına mensup olması ayrıca 'İlahî' mahlasını kullanması bu karışıklığa neden olmuştur. Araştırmacı Mustafa Kara, Lamî Çelebi'nin *Nefahâtü'l-Üns* adlı eserinde verilen bilgiden hareketle Abdullâh-ı İlahî'nin İstanbul'a Fatih Sultan Mehmed döneminde gitmediğini ifade ederek burada zikredilen kişinin Ahmed İlahî olduğunu söylemiştir. İlgili eser Molla İlahî'nin, bir Cuma namazı öncesinde Ayasofya Camii'nde, aralarında Fatih Sultan Mehmed'in de bulunduğu kalabalık bir topluluğa tasavvufi bazı meselelerden bahsetmesini konu edinmektedir.²⁵ Eserin bir nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi Kitaplığı, Numara 867'de yer almaktadır.

2.7. Esrârname

Abdullâh-ı İlahî'nin bu eseri tasavvuf ve ahlâk içerikli mensur bir kitap olmakla birlikte içerisinde yer yer manzum parçalar kullanılmıştır. Konular anlatılırken sık sık ayetlere, hadislerle ve kendisinden önceki bazı mutasavvıfların sözlerine yer verilmiştir. Eserin dili Türkçe'dir. Toplamda 43 nüshası bulunan bu

²³ Kara, “Molla İlahî'ye Dair”, s. 376.

²⁴ Kara, “Molla İlahî'ye Dair”, s. 377; Kara-Algar, “Abdullah-ı İlahî”, DİA, I, 110-12; Özkan, Abdullah-ı İlahî'nin Esrârname Adlı Eseri, s. 28.

²⁵ Tek, Abdurrezzak, “Molla (Ahmed) İlahî'nin Ayasofya Camii'nde Fatih'in Huzurunda Tasavvufa Dair Yaptığı Konuşmalar”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: 15, sayı: 1, Bursa 2006, ss: 285-305.

eser İlahî'nin eserleri arasında en fazla nüshası bulunan eserdir. Eser ilk defa Atatürk Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Sosyal Bilimler Enstitüsünde kayıtlı bulunan Ahmet Özkan tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak çalışılmıştır.²⁶

2.8. Necâtu'l-Ervâh min Denesi'l-Eşbâh

Farsça ve Arapça kaleme alınan eserin beş nüshası mevcuttur. Konu olarak ise ehl-i keşf ve zevkin kelamını, makâmlarını, âriflerin kalplerini, vech-i âzama cezbetme yolunu Allah'a giden yolu ve o yolda gidenlerin makâm-mertebelerini açıklayan bir eserdir. Eserin bir nüshası Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Kitaplığında, Numara 121'de kayıtlıdır. Bu eser, inceleme-metin olarak İstanbul Üniversitesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatı Bölümünde, Fars Dili ve Edebiyatı Dalında kayıtlı bulunan İpek Şengül tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak çalışılmıştır.²⁷

2.9. Abdullâh-ı İlahî'nin Zâd'ül-Müştâkîn Adlı Eseri

İlahî, kitabını yazma amacını “İnsanın nefse ve dünyaya meyli olduğu ve bundan ötürü Hakk'tan uzaklaşabileceği; fakat aynı zamanda da Hakk'a yakın olabileceği ve bu yakınlığı nasıl ve ne şekilde gerçekleştirebileceği” şeklinde ifade ederek açıklamaktadır.²⁸ Eserin adı bu noktada bizlere ipucu vermektedir. Zâd kelimesi Arapça bir ifade olup sözlükte ‘azık’ anlamına gelmektedir.²⁹ ‘Azık hazırlamak, azık tutmak’³⁰ ve ‘erzak, zâhire’³¹ manalarını da ihtiva etmektedir. Müştâkîn ise şevk kelimesinden türetilmiş Arapça bir ifadedir. Çoğul sığa olarak kullanılıp sözlükte ‘iştiaklı, özleyen, can atan’ anlamlarına gelmektedir.³² ‘Özleyen, özlemine duyan, hasretini çeken, arzulayan’³³ ve ‘sevip özleyen, gönlü cezbeden, çeken’³⁴ gibi anlamlar da taşımaktadır. Tasavvufta bu özlem daha çok sevgiliye yani Allah'a ulaşma, kavuşma iştiağı, özlemi olarak anlam bulmuştur.³⁵ Eser, ‘Özlem Duyanların Yol Azığı’ anlamına gelmektedir. Bu yolculuk sadece seyrü sülûk erbabına has olarak sınırlandırılmamalıdır. Dünya yolculuğunda olan her fert maddi gıdaya nasıl muhtaçsa ve bunun için çabalıyorsa, ahiret yolculuğu için de belli başlı manevi donanımlara yani kendisiyle beraber götüreceği manevi bir azığa sahip olması gerekmektedir. İşte bu eser, genelde yolda olan herkese; özelde ise bu yolculuğun farkında olup vuslata özlem duyanlara bir reçete, nasihatnâme, azık mahiyeti taşımaktadır.

²⁶ Özkan, Ahmet, Abdullâh-ı İlahî'nin Esrârname Adlı Eseri, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2006.

²⁷ Şengül, İpek, Necâtu'l-Ervâh min Denesi'l-Eşbâh, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2019.

²⁸ İlahî, Abdullâh, Zâd'ül-Müştâkîn, Atatürk Kitaplığı, Demirbaş No: 1286, vr. 3a.

²⁹ Devellioğlu, Ferit, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat, Aydın Kitapevi, Ankara 1962, s. 1399.

³⁰ Sarı, Mevlüt, el-Mevârid Arapça-Türkçe Lügat, Bahar Yayınları, İstanbul 1980, s. 718.

³¹ Mutçalı, Serdar, Dağarcık Arapça-Türkçe Sözlük, Dağarcık Yayınları, İstanbul 1995, s. 366.

³² Devellioğlu, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat, s. 902.

³³ Mutçalı, Dağarcık Arapça-Türkçe Sözlük, s. 463.

³⁴ Sarı, el-Mevârid Arapça-Türkçe Lügat, s. 846.

³⁵ Erkaya, Mahmud Esad, Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları, Otto Yayınları, Ankara 2017, s. 221.

Eser, yazarın ifade ettiği üzere h. 895 yılında Rum ilinin Vardar Yenicesi'nde XV. yüzyıl Eski Anadolu Türkçesi³⁶ ile yazılmış olup dili sade ve anlaşılırdır. Her ne kadar tasavvufi istilahlara anlam bakımından kavranılması güç olsa da yazarın samimi bir dil kullanması eseri akıcı kılmaktadır. Ele aldığı konulara göre okuyucuyu ikaz etmesi, konu bitiminde dualar ederek okuyucu ile sohbet eder tarzda olması esere güzellik katmaktadır. Müellif, kitabının tahkik ve tedkik olunmadığını, âvam olsun hâs olsun herkesin faydalanması niyeti ile yazıldığını belirtmektedir.³⁷ Eserde yer yer yazım hatalarının yapıldığını, devrik cümlelerin kullanıldığını ve bazı ifadelerin zor okunduğunu görmekteyiz. Esas aldığımız nüsha İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Atatürk Kitaplığı nüshadır. Bu el yazması nüsha, İlahî'nin el yazısı olmayıp Faka/Fakir Hüseyin Tavilî tarafından kaleme alınmıştır.³⁸ Eserde tasavvufi kavramlara dair başlıklar, konular bağlamında incelenerek şahsımız tarafından konulmuştur. İlahî, eserin sonlarına doğru 167 kavramın tanımını kısa ve öz bir şekilde vermiştir. Fakat yazarın aynı zamanda eserin içerisinde de yüzü aşkın kavramı konu bağlamında ele aldığı; yer yer onların tanımlarını yapıp nasihatnâme tarzında sebeplerini ve sonuçlarını açıkladığı görülmektedir. Eserde geçen kavramların öncelikli olarak sözlük tanımı verilmektedir. Kavram hakkında -varsa- ayet ve hadisler verilmekte, sonrasında ise tasavvuf literatüründeki önemli bazı şahısların kavrama yüklediği anlamlar zikredilmektedir. Son olarak ise Abdullâh-ı İlahî'nin bu kavramlara yüklediği manalar yer almaktadır.

3. Zâd'ül-Müştâkîn Adlı Eserde Geçen Bazı Tasavvuf Kavramları

3.1. Ubûdiyyet

Ubûdiyyet, Arapça bir kelime olup kökü abd'dır. Köle, kul, bende anlamlarına gelmektedir.³⁹ Müştâkları ise âbid, ibadet, ubûdet olarak geçmektedir. Tasavvufi kitaplarda bu kavramların her birinin müstakil olarak başlıklar şeklinde ele alındığı görülmektedir.⁴⁰

Ebû Ali Dakkâk (ö. 405/1015) 'Rubûbiyyet, Hak Teâlâ'nın ezeli bir vasfı olduğu gibi ubûdiyyet de kulun kendisinden ayrılmayan devamlı olan sıfatıdır.' demiştir.⁴¹ Yine bir diğer sözünde Dakkâk, 'Ubûdiyyet, ibadetten daha mükemmeldir. Yapılması gereken ilk şey ibadet, sonra ubûdiyyet, sonra ubûdettir. İbadet, müminlerin avâmı, ubûdiyyet havâssı, ubûdet havâssın da

³⁶ İlahî, Zâd'ül-Müştâkîn, vr. 3b.

³⁷ İlahî, Zâd'ül-Müştâkîn, vr. 3b.

³⁸ İlahî, Zâd'ül-Müştâkîn, vr. 226a.

³⁹ Devellioğlu, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat, s. 3.

⁴⁰ Kuşeyri, Ebû'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerim b. Hevâzîn b. Abdilmelik, er-Risâle, haz. Ali Aslan, Hikmet Neşriyat, İstanbul 2006, s. 297.

⁴¹ Kuşeyri, er-Risâle, s. 297.

havâssı olanlar içindir.’ ifadelerini kullanmıştır.⁴²

Nibâcî (ö. ?) ibadetin esasının üç şeyde olduğunu belirtmiş ve bunların ‘Allah’ın hükümlerinden hiçbir şeyi reddetmeme, O’nun nezdinde değeri olmayan bir amel işlememe ve O’ndan başka birinden herhangi bir şey istememe’ olduğunu dile getirmiştir.⁴³ Abdlığın son mertebesi olan ubûdet ise, teveccüh ve murâkabe sahibi olan müşâhede ehlinin sıfatıdır.⁴⁴

İlâhî’ye göre insanlar için kulluktan yüce makam yoktur. Zira kulluk insanın kendisinden ayrılmayan zâti bir sıfatıdır.⁴⁵ Ululuk ubudiyette, fakr da acz ve niyazdadır. Âvam katında ise ululuk kişinin güç, iktidar ve tasarruf gibi özelliklerinin olmasıdır. Bu sıfatlar Hak sıfatıdır, kul sıfatı değildir. Kulluk nihayetsiz bir ululuktur.⁴⁶ Kulluk, ibadetlerini ticarete dökmeyip daima kendini eksik görüp başkalarının ayıbıyla meşgul olmamaktır. Bâyezîd-i Bestâmî’nin (ö. 234/848) ‘Bir zaman ağladım ve bir zaman güldüm. Şimdi ne gülerim ve ne ağlarım.’ dediği kulluğa murâkib olduğu makama işarettir. Bu makama gelen azizin alâmeti zâhirde ve bâtında sıfatsızlıktır. Yani halkla meşgul olmayarak kulluk meziyetlerini etrafındakilerden gizleyerek riyadan sakınmaktır.⁴⁷

İlâhî’nin nazarında ubûdiyyet nisbettir; yani kulun Hakk huzurunda kendini ve ibadetlerini görmesidir. Ubûdet nisbetsizliktir ki kulun Hakk’ın huzurunda ne kendini ne de yaptığı ibadetlerini görmemesidir. Yani Yaraticının huzurunda kendini aciz, eksik, kusurlu görmektir. Allah ‘Ben insanları ve cinleri sadece bana kulluk etmeleri için yarattım.’ buyurmaktadır.⁴⁸ Ubûdiyyet makâmının hakkından kemâliyle peygamberimiz gelmiştir. Zira O’nun için Hak Teâlâ şöyle buyurmaktadır: ‘Kendisine ayetlerimizden bir kısmını gösterelim diye kulunu bir gece Mescid-i Haram’dan çevresini bereketlendirdiğimiz Mescid-i Aksa’ya götüren Allah’ın şanı yücedir. Hiç şüphesiz O hakkıyla işitendir, Hakkıyla görendir.’⁴⁹ İlâhî, kulun Allah ile münasebetini gölgeye benzetir. Ateşe yakın isen gölgen büyük olur. Kulun Allah’a uzaklığı ise kulluk sıfatından uzaklaşması anlamına gelir. Örneğin kibir, kibriyâlık, azâmet, mülkiyet gibi sıfatlar Hakk’ın sıfatıdır; kula ait sıfatlar değildir.⁵⁰

İlâhî, eserinde abd-i mahzdan da bahseder. Abd-i mahz, mahlûkattan kimseye büyüklenmeme, nefsin ve âlemi aynı maksat üzere görme demektir.⁵¹ Kulun Hakk katında ihtiyacı çok olur. Daima eşikte ve hizmette olup aczle,

⁴² Kuşeyrî, er-Risâle, s. 294.

⁴³ Kuşeyrî, er-Risâle, s. 296.

⁴⁴ Kuşeyrî, er-Risâle, s. 294-295.

⁴⁵ İlâhî, Zâdü’l-Müşâkîn, vr 2b.

⁴⁶ İlâhî, Zâdü’l-Müşâkîn, vr. 94b-95a.

⁴⁷ İlâhî, Zâdü’l-Müşâkîn, vr. 112b-113a.

⁴⁸ Zâriyât, 51/56.

⁴⁹ İsrâ, 17/1.

⁵⁰ İlâhî, Zâdü’l-Müşâkîn, vr. 127a-127b.

⁵¹ İlâhî, Zâdü’l-Müşâkîn, vr. 123b-124a.

tazarruyla, tezellülle istiğfar etmelidir.⁵² Kulluk şerefi, hilim, takva, murâkabe, hayâ, haşyet, sabır ve iftikârladır.⁵³

İlâhî'ye göre varlık/mevcut iki kısımdır. Biri âbid, diğeri ise mâbuddur. Allah'tan gayrısının hepsi kulluk makâmındadır. 'O'nu hamd ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur.⁵⁴ Kul, Allah'a kendi zatı ve bütün âzaları ile gönülden bağlı olmalı; meşguliyet içerisinde olup bir an bile Ondan ayrı olmamalıdır. Bu manaya kulluk denir. Bu vecihte kulluk, Allah dostlarının mertebe olarak en yüksek kimselerine mahsustur ve bu kimseler nefesine tâbi olmaz.⁵⁵ Kul olduğunu unutan, nefsinin muradı üzere olur. Kula gerekli olan daima Allah'a yönelmesidir. Böyle olmak kerem hazinesidir ve himmetler mâdenidir. İnsandan gayrısı, makamında yükselmez, ne üzere yaratıldı ise öylece gider. Saadet içerisinde olsun şekâvet (âsılık) içerisinde olsun kul terakkidedir. Saadet ehlinin terakkisi mertebe kat etmesi herkesçe malumdur, fakat şâkinin terakkisini sadece Allah dostları bilir. Şâkiye fetih nasip olunca, Hakka karşı kendisinin muhâlefette ve şekâvette olduğunu bilip hamd eder. Zira Hakka iman ettikten sonra kötülüklerin iyiliklere çevrildiğini Hakk Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "Ancak tevbe eden, inanıp yararlı iş işleyenlerin, işte Allah onların kötülüklerini iyiliklere çevirir. Allah bağışlar ve merhamet eder."⁵⁶

Netice olarak İlâhî'ye göre kulda acz, zaaf ve fakr sıfatları olduğu gibi aynı zamanda riyâset, öne geçme ve başkalarına tesir edip galebe çalma sıfatları da vardır. Kul, bunların hepsinin kendisinde olmasını ister. Sırrı budur ki Allah'ın halifesidir. Zira Hakk kendi sıfatı üzere halk eyledi. Hakk'ın izzeti, azâmeti ve kibriyâlığı vardır; bu da kuluna sirâyete eder. Fakat kulun kibriyâlık sıfatı üzere olması değil; kulun kendisinde olan acz, zillet ve fakr üzere olmasıdır. Eğer ki Hakk ahlâkıyla ahlâklandıysa bu geçicidir. Kul ne için yaratıldı ise o şekilde olmalıdır. Zira Hak daima azâmet ve kibriyâlık sıfatında olmaz; bazen kuluna nüzül eder. Şu hadis-i şerif buna misaldir. 'Kulum bana yürürse ben ona koşarak gelirim ve kulum bana hangi vecihle gelirse benim ona gelmem kat kattır.'⁵⁷ Hakk Teâlâ âlemlerin en zenginidir. O, kerem ve lütfundan kuluna tenezzül eder. Burada kula düşen kulluk tavrından dışarı çıkmamasıdır.⁵⁸

3.2. Derviş-Sâlik-Mürîd

Derviş, Farsça bir kelime olup lügatte 'Allah için alçak gönüllülüğü ve fukaralığı kabul eden veya bir tarikata bağlı bulunan kimse' anlamına

⁵² İlâhî, Zâdü'l-Müşâkîn, vr. 142b.

⁵³ İlâhî, Zâdü'l-Müşâkîn, vr. 150a.

⁵⁴ İsrâ 17/44.

⁵⁵ İlâhî, Zâdü'l-Müşâkîn, vr. 164a.

⁵⁶ İlâhî, Zâdü'l-Müşâkîn, vr. 168a; Furkan 25/70.

⁵⁷ Müslim, Zikir, 22.

⁵⁸ İlâhî, Zâdü'l-Müşâkîn, vr. 193a-193b.

gelmektedir.⁵⁹ Sâlik, Arapça bir kelime olup 'Bir yola giren, bir yolda giden, bir tarikata girmiş bulunan'⁶⁰ manasındadır. Mürid ise 'irade eden, emreden, buyuran, bir şeyhe bağlı olan kimse' anlamındadır. Bu üç kavram anlam açısından eş anlamlı sayılmaktadır. Müridlik, sülûk yolunda gidenlerin başlangıç hâlidir. Allah'a gitmeye kast ve niyet edenlere verilen ilk isimdir.⁶¹ Vâsitî (ö. 320/932) bu hususta 'Müridin ilk makamı kendi iradesini yok sayarak Hakk Teâlâ'yı irade etmektir.' demiştir. Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ise bu konuda, müridin öğrendiklerini amele geçirmesini önemle vurgulamıştır. Zira ona göre 'Gerçek sâdik mürid, ulemânın ilmine muhtaç değildir. Allah bildiği ile amel edene, bilmediğini öğretir.'⁶²

Ebû Ali Dakkâk, mürid ve murâd arasındaki farkı dile getirirken murâdın daha yüksek bir makâm olduğunu şöyle açıklar: 'Mürid taşıyan, murâd taşınan zâttır. Hz. Mûsâ mürid idi. Onun için 'Rabbim, kalbimi aç.'⁶³ demişti. Hz. Peygamber murâd idi. O'nun hakkında 'Kalbini açmadık mı? Sırtına ağırlık veren yükü indirmedi mi? İsmi yüceltmedik mi?'⁶⁴ diye buyrulmuştur.

İlâhî'ye, eserinde 'Dervişlik nedir?' diye sorulduğunda 'Üzülme ve ulaşmaktır.' cevabını vermiştir. Dervişliğin ilk derecesi meşru olmayan herhangi bir hâl ortaya çıktığında bundan dolayı üzülme ve meşru olan her ne var ise onlara ulaşmaktır. İkinci derecesi ise müridin gaflet üzere olan hallerine üzülmesi ve gaflet halinin zıddı olan zikir ve hazırlığa ulaşmasıdır. Üçüncü derece dervişin, nefsinin hazlarını yerine getirdiğinden dolayı üzülmesi ve ruhânî hazza varmasıdır. Dördüncüsü belli makamları geçen müridin yaşadığı ruhânî hazlara üzülüp daha yüksek seviye olan rabbânî hazlara ulaşmasıdır. Ve beşinci derecesi ise masivâdan yani müridi, Hak'tan alıkoyan şeylere karşı üzülme ve nihâi olan Hakk'a varmaktır.⁶⁵

İlâhî, dervişin nefesine muhalefet ederek hakikate ulaşacağını ifade eder. Dervişin sorumluluğu nefsinin murâdını vermeyerek nefesine muhalefette bulunmasıdır. O, nefsin isteklerinin zıddını yaparak doğru yola ulaşabilir. Allah dostlarının büyükleri nefislerine muhâlefet ederek maksûd-u hakikiye ulaşmışlardır. Hakikat peşinde yol alan derviş için İlâhî, takvayı, amelde azimeti, ruhsatlardan kaçınmayı, bidatlerden uzak olmayı tavsiye etmektedir.⁶⁶

İlâhî, dervîşi sahte şeyhlere karşı üç vecih üzere uyarmaktadır. Mürid, sahte şeyhlere tabi olmamalı, hakiki şeyhlerin ve sahte şeyhlerin hallerini kıyaslayarak

⁵⁹ Devellioğlu, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat, s. 211.

⁶⁰ Devellioğlu, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat, s. 1100.

⁶¹ Kuşeyrî, er-Risâle, s. 298.

⁶² Kuşeyrî, er-Risâle, s. 301.

⁶³ Tâhâ 20/25.

⁶⁴ İnşirâh 94/1-3.

⁶⁵ İlâhî, Zâdü'l-Müşâkîn, vr. 5b.

⁶⁶ İlâhî, Zâdü'l-Müşâkîn, vr. 120b.

anlatmalı, tarikat yollarını bilmeli ve Hakk yoluna girerek yanlış yola düşmemelidir.⁶⁷ Unutulmamalıdır ki tarikat yolculuğunda müride mürşid gerekmektedir. İlâhî, bu mevzuda şöyle söylemektedir: “Mürîd, mürşidsiz yolun kurallarını ve tehlikelerini bilmeden Allah’a vâsıl olamaz. Eğer zâhirde mürşid bulamazsa derviş, gönülden Hakk’a yönelerek yardım istemelidir. Bu mürşid bulamayıp gönülden arzu eden taifeye meczûb-u sâlik denir. Tarikatın kurallarına tabi olmadan Hakk’ın mahbûbu olmuştur.”⁶⁸

3.3. Kümmel Ricâl-Mürşid

Mürîdin terbiyesinden sorumlu bu kimselere tasavvufta şeyh, mürşid, ehlullah, veli, hâce, ehl-i dîl ve insan-ı kâmil, kümmel-i ricâl gibi adlar verilmektedir. Kümmel, Arapça bir kelime olup kâmilin çoğuludur. ‘Kâmiller, olgunlar’ anlamına gelmektedir.⁶⁹ Yani ‘kâmil insanlar, olgun kimseler’ manasını ihtiva etmektedir. Mürşidin ise sözlükte ‘irşad eden, doğru yolu gösteren, kılavuz, tarikat piri, şeyhi, gafletten uyaran’⁷⁰ anlamları vardır.

Kuşeyrî, *er-Risâle* adlı eserinde “Velâyet” adlı bir bölüm açarak velilerden bahsetmektedir. Veli, ‘feil’ vezninde ismi fâilin mübâlağa sığasıdır. Veli, Allah’a ibadet ve taat işini uhdesine alan kimsedir. Velinin ibadeti, araya bir isyan hali girmeksizin fasılasız devam etmektedir.⁷¹ Kuşeyrî, velinin üç alâmeti olduğunu söyler: ‘Meşguliyeti Allah iledir, firârı Allah’adır, dert ve düşüncesi Allah’tır.’⁷²

İlâhî’ye göre ehlullah, öncelikle nefse muhalefet ederek takvayla, riyâzat ve mücâhede ile dünya ve ehlinden uzaklaşarak ruhânî (melekî) tarafını tutarak ‘ölmeden önce ölmek’ mertebesine ulaşıp Allah dostları taifesine yetişenlerdir. Hakk Teâlâ dünya ve ahireti onlara muhabbeti sebebiyle yaratmıştır. Dünyanın hassı, gıdanın iyisi onlara yetişir. Vesile olana teşekkür edip Allah’a şükrederler ve bu yedikleri gıdalar onların Allah’a ibadet etmesine vesile olur. Ehli gaflet ise gıda yese kalbinde kibir, haset, riya, riyâset, ucub olur; yediği gıda onun gafletini arttırır. İlâhî, gönül ehli olan kimselerle kendimizi kıyaslayarak isyana girilmemesi hususunda uyarmaktadır. ‘Onların misali nisan yağmuruna benzer ki yılan ağzına düşse zehir, sedef ağzına düşse inci olur. Ve her arı bal eylemez, her kamıştan şeker bitmez.’⁷³ örneklerini vererek hakiki bir mürşid ile âvâmın halini bize anlatmaktadır. Ehlullahın mertebe olarak büyüklüğü, herhangi bir iş yaparken sebeplere riâyet ederek hareket ettikleri görülmektedir. Ve bu kimseler tevekkülle yol kat ederler şayet insan-ı kâmil için tevekkül en aşağı makâmıdır

⁶⁷ İlâhî, *Zâdü’l-Müşâkîn*, vr. 133b-134a.

⁶⁸ İlâhî, *Zâdü’l-Müşâkîn*, vr. 17b-18a.

⁶⁹ Devellioğlu, *Osmanlı-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, s. 638.

⁷⁰ Devellioğlu, *Osmanlı-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, s. 877.

⁷¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 347-48.

⁷² Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 350-51.

⁷³ İlâhî, *Zâdü’l-Müşâkîn*, vr. 13a-13b.

derseniz ehlullahın bu davranışı dervişler içindir. Yani ehlullahın büyükleri böyle bir davranışı kendi makamlarından muhataplarının seviyesine inmek için yaparlar.⁷⁴

İlâhî, Allah dostlarının bazı hallerinden bahsetmektedir. Bazı Allah dostları, tarikat yolunu bir mürşidden görmeden, nefesine uzun vakitler muhâlefet ederek ahlâkını düzeltip Hakk'ın sevgilisi olmuşlardır. Ve bazıları ise çoğu zaman kendince mücâhade ile hizmet eder, fakat kendisine tabi olacak bir mürid bulamaz.⁷⁵ Bazıları ise tarikat yolculuğunda hiçbir makam ve mertebe kat etmeden ehlullah sıfatına layık olmadan yani nefisini irşad etmeden halkı irşad etmeyle meşgul olurlar. Adâb-ı şeriat ve tarikat bilmeden ve dâhi yaşamadan iki iman arasında bir küfür vardır; işte bu kimseler küfür kısmında kaldılar. Bu gibi kimseler hayasız ve edepsiz olurlar. Dış görünüşlerini ise uzun taylasanla geniş yenlerle, hırkayla ve seccade ile süslemişlerdir. Bunlar yol hırsızdır ve Hakk yolunun haramisidir. Bu gibi kimseler, sahte şeyh sınıfına girmektedirler.⁷⁶ Bazı ehlullah meczûb-u sâliktir ve bazıları ise sâlik-i meczûbtur. Meczûb-u sâlik, sülûkünden evvel yani daha yolculuğa başlamadan Hakk'ın sevgilisi olmuştur. Ve bundan sonra da sülûk edip katıyyetle ve kazanarak mahbûb olmuştur. Bir diğeri olan sâlik-i meczûbdur ki önce yolculuk sonra Hakk'a sevgili olmuştur. Meczûb-u sâlikin tasarrufu ve tebliği kalplerde kuvvetlidir. Müridleri bir hâlden bir hâle geçirir.⁷⁷

Bazı Allah dostları kadem-i Nûh'ta, bazıları İbrâhîm'de, bazıları Mûsâ'da ve bazıları ise İsâ kademindedir.⁷⁸ Bu kademlerde olan Allah dostları ismi sayılan peygamberlerin meşrebiyle, usulüyle ve erkânıyla yol almışlardır. Doğal olarak bu peygamberlerin kendilerine has bir zamanları olduğu gibi onların yolunu takip eden ehlullahın da bir zamanı mahsusu vardır. Nasıl ki bazı nebi bazının ahkâmını nesh eder. Bazı veli de bazı velinin tarikinin hükmünü ortadan kaldırıp irşadına ara verdirir.⁷⁹ Meczûb-u sâlik olanlar yani Hak tarafından kendisine rapt olunanlar Muhammedî meşrebe sahiptirler. Hiçbir din Hz. Rasûl'ün dinini nesh edemez; çünkü o son peygamberdir. Böylece bu tarikin irşadını da kimse nesh edilemez. Bunlara Melâmiyye denir.⁸⁰

İlâhî, Hakk Teâlâyı bulmak ve bilmek yolunun son derece değerli olduğunu ifade eder. Böyle bir yol mücâhadesiz ve şeyhsiz bir şekilde ilerleyemez. 'Herkes kendi mizaç ve karakterine göre iş yapar.'⁸¹ ayetinden yola çıkarak herkes kendi

⁷⁴ İlâhî, Zâdü'l-Müşâkîn, vr. 14a.

⁷⁵ İlâhî, Zâdü'l-Müşâkîn, vr. 16a-17b.

⁷⁶ İlâhî, Zâdü'l-Müşâkîn, vr. 17a-17b.

⁷⁷ İlâhî, Zâdü'l-Müşâkîn, vr. 17b-18a.

⁷⁸ Kadem: Arapça bir ibare olup anlam itibarıyla ise ayak anlamına gelmektedir. Tasavvufta ise 'meşreb, mizaç, yolunu tuttuğu kimsenin usul ve erkânı' gibi manalar taşımaktadır.

⁷⁹ İlâhî, Zâdü'l-Müşâkîn, vr. 18a-18b.

⁸⁰ İlâhî, Zâdü'l-Müşâkîn, vr. 18b-19a.

⁸¹ İsrâ 17/84.

meşrebine uygun olana yakınlık gösterip diğerlerine itiraz eylememesini dile getirir.⁸² Kişinin ehlullah olabilme hususunda ümitsiz olmaması gerektiğini ifade eder.⁸³ Ehlullahı edep hususunda ise İlahî şunları söylemektedir: ‘Şeyh ile buluşmadan önce mürşidlerinden biri ile görüşüp bu kimselerin huzurlarında edep nasıl olmalı diye sorarak cevabını onlardan almalıdır. Ve huzurlarına girdiğinde ise mürşid o kimsenin halini sorarsa cevap verip sonrasında susulmalıdır. Şayet sormazsa içinden yirmi kere kelime-i tevhidden söyleme miktarı oturup dua isteyip edeple huzurlarından çıkmalıdır. Edepli olamayacağı kanısında olan kimseler ise Allah dostları huzuruna varmamalıdır.⁸⁴

Hülâsa İlahî’ye göre veli, Hakk’a yakın olana denilmektedir. Hakk’ın kendisine yakın eylediği, sevdiği, kendi hazretine mukarreb eylediği, kendinin i’lâmıyla ve ilhâmıyla münevver eylediği, mâsivâyı nefy eylediği ve her nefeste ihsanında, kurbunda ve mâiyyetinde olan kimseye insan-ı kâmil denilmektedir.⁸⁵

3.4. Kalp-Gönül

Kalp, Arapça bir kelime olup lügatte ‘yürek, gönül, her şeyin ortası, ehemmiyetli, alıcı noktası’⁸⁶; ‘bir şeyin kalbi, onun bir şekilden başka bir şekle çevrilmesi, döndürülmesi’⁸⁷; ‘manevi kalbin maddi kalbe bir nevi bağlantısı ve bu kalbin insanın hakikati olması aynı zamanda bu latifenin, idrak edicilik ve bilicilik özelliklerine sahip olması’⁸⁸ anlamlarını ihtiva etmektedir. Nitekim Hakk Teâlâ, ‘Yeryüzünde gezip dolaşmıyorlar mı ki, orada olup biteni kalpleri kavrasın ve kulakları işitsin? Ne var ki, onlarda kör olan gözler değil; kör olan, göğüslerdeki kalpler!’⁸⁹ buyurmaktadır. İnsanoğlu kendisine emanet edilen âzaların sıhhatine ehemmiyet gösterdiği gibi kalbi-gönlü için de dikkat etmelidir. Hz. Peygamber ‘İnsanda bir organ vardır. Eğer o sağlıklı ise bütün vücut sağlıklı olur; eğer o bozulursa bütün vücut bozulur. Dikkat edin! O, kalptir.’ diye bu konunun önemini vurgulamaktadır.⁹⁰ *Avârifü’l-Maârifte*, kalbe gelen düşünceleri ayırıp tanıma yönünden insanların en kuvvetlisinin nefsinin tanıyanlar olduğu belirtilmiş; bunun elde edilmesinin de ancak zühd ve takva yolu ile gerçekleştirilebileceği ifade edilmiştir.⁹¹

İlahî’ye göre ise insanın bir zâhiri vardır ki ona cisim derler. Zâhir gözle görülür olandır. Bir de bîatını vardır ki ona kalp, dil, gönül derler ve bu zâhir gözle görülmemesine rağmen insanın hakikati esasında budur. Buna çam kozalağı

⁸² İlahî, Zâdü’l-Müşâkîn, vr. 24b.

⁸³ İlahî, Zâdü’l-Müşâkîn, vr. 35a-35b.

⁸⁴ İlahî, Zâdü’l-Müşâkîn, vr. 12a-73a-73b.

⁸⁵ İlahî, Zâdü’l-Müşâkîn, vr. 112a-112b.

⁸⁶ Devellioğlu, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat, s. 580.

⁸⁷ İsfahâni, Râğıb, el-Müfredât fi Garibi’l-Kur’ân, Çıra Yayınları, İstanbul 2006, s. 391.

⁸⁸ Cebecioğlu, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri, s. 144.

⁸⁹ Hac 22/46.

⁹⁰ Buhârî, İman, 39.

⁹¹ Sühreverdî, Ebû Hafs Şehâbeddin Ömer, Avârifü’l-Maârif, trc. Dilaver Selvi, Semarkand Yayınları, İstanbul 2016, s. 586.

şeklindeki yürek derler. Eğer gönül dedikleri o olsaydı, tüm hayvanlarda dahi yürek var, onlar dahi gönül ehli olup Hakk'ı bilirlerdi. Gönül hakikati İlahî'ye göre bu âlemden değildir, âlem-i emirdendir. Hakk'ı bilmek ve cemâlini müşâhade eylemek gönül sıfatıdır ve teklif yani emir ve nehiyler onadır. Bütün duygular gönle gelir bundan dolayı gönlü hakikatle bilmek Hakk'ı bilmenin miftâhıdır. İlahî, kişinin bunu bilmesi için çaba göstermesi gerektiğini de dile getirir. Zira gönül Allah'ın nazar ettiği bir yerdir. Ve hakiki hüviyeti hazret-i ulûhiyettir. Ondan gelmiştir ve yine O'na dönecektir. Âlem ve Âdemin yaratılmasından Hakk'ın muradı gönüldür. Şehâdet alemi ve gayb alemi gibi tüm makâmlardan geçmek mümkündür ama makâm-ı kalpten geçmek mümkün değildir.⁹²

Gönülde iki nesne bir anda hâsıl olmaz. Nitekim Hakk Teâlâ 'Allah bir insanın içinde iki kalp yaratmamıştır.'⁹³ Bundan dolayı bir gönülle çok iş tutan ezelen ve ebeden tefrikaya düşer. Gönül birdir, bir nesneye vermek gerekir ki o da Hakk sevgisidir. İlahî'ye göre gönül Hakk'ın özel harem dairesidir. Bundan dolayı nâ-mahrem konulmamalıdır.⁹⁴ Zira Hakk'a giden yollar gönülledir. Allah, 'Gönül benim evimdir. Yerlere ve göklere sığmam sadece gönle sığarım.'⁹⁵ buyurdu. Çünkü gönül Hakk Teâlâ'nın evidir. Her günde üç yüz altmış kez her gönle nazarı vardır. Belki her nefeste korumasıyla her gönle nazarı vardır.⁹⁶ Allah, cisimden münezzehtir. Ve gönül dahi yönsüzdür ve eğer yönsüz bir mekân dersen oraya gönülle var. Gönlün İlahî'ye göre acayip halleri vardır. Kâh aşikâredir kâh gizliden de gizlidir. Gönlün âlem-i mülk tarafına kapısı olduğu gibi melekût yani gayb âlemine dahi kapısı vardır. Bâyezıd-i Bistâmî gönlün genişliğine dair şu sözü söyler: 'Yerler, gök ve arş ve bunların arasındaki her şey binlerce âlem ile arifin gönül köşesinden geçer olsa arifin ondan haberi olmaya zira ârif mahbubu olan Hak ile meşguldür.' Gönül nâ-mütenâhîdir, yani ucu bucağı olmayan sonsuz bir alandır.⁹⁷

Kişinin gönlü herhangi bir sebepten ötürü kederli olursa edep ile Allah dostlarıyla sohbet etmeli ki, gönül yolunu ona bildirsınler.⁹⁸ Zira sohbeti ile onların gönüllerine cila vurulup iki cihan o gönülde görünmeye başlar. Gönül gıdası temizlendikten sonra Hakk'ın marifeti ve muhabbeti hâsıl olur. Daima mahbûbundan ihsanlar yetişip gönlü gökyüzü gibi genişler ve kederi ortadan kalkar. Gönlün gıdası mârifeti Hakk'tır. Ne kadar Hakk'ı bilirse o kadar gönlü güzelleşir.⁹⁹

⁹² İlahî, Zâdü'l-Müşâkîn, vr. 9a-9b.

⁹³ Ahzâb 33/4.

⁹⁴ İlahî, Zâdü'l-Müşâkîn, vr. 9a-9b.

⁹⁵ Aclûnî, İsmail b. Muhammed, Keşfü'l Hafâ, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1997, II, 195.

⁹⁶ İlahî, Zâdü'l-Müşâkîn, vr. 9a.

⁹⁷ İlahî, Zâdü'l-Müşâkîn, vr. 23a-23b-93b-94a.

⁹⁸ İlahî, Zâdü'l-Müşâkîn, vr. 11b.

⁹⁹ İlahî, Zâdü'l-Müşâkîn, vr. 42a.

İlâhî, secde-i kalpten bahseder. Bu makâm murâkabe ehlerinden başkasına müesser değildir. İlâhî, bu makâmı şu misalle açıklar: ‘Dünyaya âşık olanlar ve evlenmek isteyenler gece gündüz tüm vakitlerde gönül gözünü sevdiği şeyden başını kaldırmaz, zâhir ve bâtınıyla onu elde etmek için çabalar. Ve dünya yolunda olanın endişesinin nihâyeti yoktur. Namaz kılarken dahi gönlünün yüzü, maksûd ve mahbûbundan bir nefes gâfil kalmaz. Ve bu örnekten bilinmelidir ki Hakk Teâlâ’yı sevip, âşık olanların gönlünün yüzü, secdeden kalkmaz. Ve bir kişinin yüzüne, gözlerinin içine bakmaz, bir mecliste olsa gönlünün secdesine murâkib olduğu yere bakıp edebini saklayıp sağına soluna perişan nazar eylemez. Bir sûretin bin aynada görüldüğü gibi her aynada maksudunu görür.’¹⁰⁰

İlâhî, gönlün iyi olsun kötü olsun her nesneden renk aldığını dile getirir. Kişi her ne kelime söylerse gönlün, ona uygun renk aldığını ifade eder. Eğer kötü söz söylerse gönül daralır kararır. Ve eğer çok kelime söylerse gönül ondan ölür. Yalan söylerse gönül eğri olup kör olur. Hakk hazretinden müşahâde gelecek olsa, nazarı kör olduğu için göremez ve lezzetinden mahrum kalır. Ve Hakk’tan söylese gönül, müşahâde sıfatıyla sıfatlansa göz ve kulakta ve diğer azalarda gönülden onlara ve onlardan gönle yollar vardır.¹⁰¹

İlâhî, gönlü Kâbe’ye benzetir ve Kâbe’yi tavaf edenlerin anadan doğmuş gibi pak olduğunu belirtir. Eğer kötü bir düşünce kalbinden geçse diline gelmezse âvam affolunur. Fakat havâs ve ahassu’l-havâssa muhâsebe dahi azaptır. Zira mukarreb olanların mâşûkla muâmelesi çoktur. Hasenâtü’l-ebrâr seyyiâtü’l-mukarrabîn diye süregelen bir söz vardır ki ebrârın iyiliği mukarreb makâmında olanlar için kötülük sayılabilmektedir. Âvam için af olunsa da, bu taifeden yani Hak dostlarının ileri makamında ki mukarreb olan kimseler için af olunmaz.¹⁰²

Son olarak İlâhî, gönlün beş mertebesinden bahseder. Bunlar mâneviyye, ruhâniyye, misâliyye, hissiyye ve câmiâdir. Ve bu mertebeler için beş vecih vardır. Bu vecihler ise şunlardır ervâh, âlem-i misâl, makâm-ı cem, âlem-i şehâdet son olarak ise ehadiyyet-i cem’e mahsus câm-i vecihtir. Hakk’ın isim ve sıfatları böyle bir gönülde tezahür etmektedir. Bu beş vecih gönlün beş mertebesine delalet eder.¹⁰³

3.5. Murâkabe

Murâkabe’nin sözlük anlamı ‘bakma, gözetme, gözaltında bulundurma, kendi iç âlemine bakma, dalıp kendinden geçme, denetleme, kontrol’ manalarını ihtiva etmektedir.¹⁰⁴

¹⁰⁰ İlâhî, Zâdü’l-Müşâkîn, vr. 92b-93a-93b.

¹⁰¹ İlâhî, Zâdü’l-Müşâkîn, vr. 97b.

¹⁰² İlâhî, Zâdü’l-Müşâkîn, vr. 98a.

¹⁰³ İlâhî, Zâdü’l-Müşâkîn, vr. 157a.

¹⁰⁴ Devellioğlu, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat, s. 817.

Kuşeyrî, murâkabenin 'kulun Hakk Teâlâ'nın her halükarda kendisini denetlemekte olduğunu bilmesi anlamına geldiğini ifade etmektedir.¹⁰⁵ Cüneyd-i Bağdâdî ise bu konuda şöyle demiştir: 'Bir kimse murâkabenin hakikatine ererse, başkasından değil; sadece Rabbinden alacağı nasibi elden kaçırmamak için kaygılanır.'¹⁰⁶

İlâhî'ye göre ise ehl-i murâkabe, ehl-i tasfiyedir. Daima kulluk üzere olup gönlüne gelen gafletten ötürü Hakk'tan özrünü ister. Kalbine güzel şeyler geliyor ise şükreder. Ehlullâhtan birine 'Hakk'a neyle yetiştin?' diye sual ederler. Bu kimse ise 'Hakkı üç şeyin içinde buldum. Müminlerin gönlünde, Kur'ân'da ve gecede.'¹⁰⁷ İlâhî, üç şeyin öneminden bahseder; biri tefekkür, zikir ve murâkabe iledir.¹⁰⁸ Hz. Rasûl, 'Benden sonra peygamberlik yoktur; fakat mübeşşirât ve salih rüyalar kaldı.' diye buyurdular.¹⁰⁹ İlâhî, bu ilhamın çoğunluğunun murâkabe makamında ortaya çıktığını dile getirir.¹¹⁰ İlâhî'ye göre kişi nefsini, şeriatın kanunları ile terbiye ederek ve tarikatın kanunları ile de batinını saflaştırdıktan sonra mâsivâdan temizlenerek gönlü murâkabeyle hazır hale getirmiş olur. Murâkabenin en üst derecesi ehlullâhın ulu makamıdır. Zira Hakk Teâlâ bize Rakîb ismiyle murâkıbtır deyip tüm hâl ve davranışlarda edepli olup gafil olmamak gerektir. Keşf ve müşâhade, murâkabe neticesinde ortaya çıkar. Her kim ki murâkabeyle yetişirse o kişi ulu devlete ve saadete erişip secde-i kalbi hâsıl kılmış olur. Salât-ı daimûn¹¹¹ dedikleri bu makâmda ortaya çıkar. Alâmeti ise hakikat yolcusunda şeriat ve tarikattır.¹¹²

3.6. Zikir

Sözlükte zikir 'unutmanın zıddı olan, hatırlamayı ifade eden' bir kelimedir. Zikir, Allah'tan başkasını unutmaktır.¹¹³ Hakk Teâlâ, zikrin önemine binaen yüce kitabında şu ayete yer vermektedir: 'Allah'ı zikretmek çok büyüktür.'¹¹⁴ Ve zikrin karşılığında Hakk Teâlâ da kulunu andığına dair şöyle buyurur: 'Beni zikrediniz ki ben de sizi zikreylim.'¹¹⁵ Zikir hususunda Hz. Peygamber'in hadisleri bulunmakla birlikte zikir onun yaşantısında ayrılmaz bir parçası olmuştur. O'nun tüm davranışlarında Allah'a sığınması bizlere bu konunun önemini göstermektedir. Hz. Peygamber bu mevzuda 'Ne zaman ki yeryüzünde Allah diyen kimse kalmazsa o zaman kıyamet kopacaktır.' ifadelerine yer vermektedir.¹¹⁶ Ayet

¹⁰⁵ Kuşeyrî, er-Risâle, s. 272.

¹⁰⁶ Kuşeyrî, er-Risâle, s. 274.

¹⁰⁷ İlâhî, Zâdü'l-Müşâkin, vr. 28a-28b.

¹⁰⁸ İlâhî, Zâdü'l-Müşâkin, vr. 89b.

¹⁰⁹ Buhârî, Tabir, 26.

¹¹⁰ İlâhî, Zâdü'l-Müşâkin, vr. 90a.

¹¹¹ Meâric 70/23.

¹¹² İlâhî, Zâdü'l-Müşâkin, vr. 91a-91b-92a-92b.

¹¹³ Cebecioğlu, Ethem, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, Rehber Yayınları, Ankara 1997, s. 299.

¹¹⁴ Ankebût 29/45.

¹¹⁵ Bakara 2/152.

¹¹⁶ Müslim, İman, 234.

ve hadislerde bu konu ifade edildiği için sufilerin de buna dair kelâmı olmuştur. Kuşeyrî, bu mevzuda ‘Zikir Hakk Teâlâ’nın yolunda kuvvetli bir temeldir. Bu yolda zikir temel taşlardan biridir. Zikre devam etmeksizin hiç kimse Allah’a varamaz.’¹¹⁷ şeklinde açıklamalarda bulunmaktadır.

İlâhî, zikir mevzusunda ‘Kim neyi çok severse onu anar ve gece gündüz onunla hemhal olur. Şayet bu Hakk içinse O’ndan bir an dahi gâfil olmaz.’ demektedir. Zikir gönle gâlip gelirse kişide ibadete devam etme aşkı ortaya çıkar ve günahlarına tevbe etmek suretiyle bu durum devam eder. Nefsânî şeylerden uzaklaşır. Nefsi tamamen öldürmek mümkün değildir; fakat şeriat mizanını yerine getirmekle nefsini itidâle getirmiş olur.’¹¹⁸ İlâhî’ye göre müride, devamlı zikir yolu talim edilip gösterilmelidir. Ve müridin gönlü, tenhada olsun kalabalıkta olsun sıdkla Hakkı anmaya devam ederse zikir tohumu gönle, yedi günde belki daha az zamanda düşüp zikrin, gönül yerinde bittiği görülür demektedir. İlâhî, kalabalıkta Hakk’ı bir defa anmanın halvette bin defa anmaktan yeğ olduğunu belirtmektedir. Buna dair şu ayeti dile getirir: ‘Öyle kimseler vardır ki ticaret ve alışveriş onları Allah’ı zikirten alıkoyamaz.’¹¹⁹ Bu kimseler Melâmî’dir, ehlullahın ulularıdır demektedir.¹²⁰ Zikrin dil ile mi yahut gönül ile mi yapılacağı konusunda İlâhî zikrin kalple yapılması gerektiğini ifade eder. Zikirde ilk mertebe budur. Onlar Hakk ile meşgullerdir. Hakkın huzurunda olduğunu bilen kişinin gönlüne ise kelime-i tevhid gâlip gelir. Onun manasında harf ve ses yoktur. Zira gönül dediği dahi hadis-i nefistir. Gönül, harfi ve sesi kalbine ve lisanına getirmek istese getiremez bir hale gelir. Gönül bu zevki kendinde bulsa nefsin ve şeytanın çatışmalarından kurtulur. Melekî yönü olan ruhu ve kalbi zikir ile meşgul olur. Ve bu makâmda gönle ne gelirse ve ne giderse bilinmektedir; artık gönül kabiliyet hâsıl eyleyerek murakebe makamına vasil olur.¹²¹

Netice olarak kişi, sadece ibadetlerinde değil; gündelik işlerini yaparken de ‘el işte, gönül yârda’ düşüncesiyle hareket etmelidir. Yani Allah’ın kendisini gördüğünü bilerek dünyevî işlerini yapan kişi, doğal olarak işini en iyi şekilde yapmaya gayret eder. Allah’ın murakabesinde işini kötü yapmaktan, günah işlemekten ve başkasına zarar vermekten çekinir.

3.7. Ahlâk

Ahlâk, Arapça bir kelime olup hulk’un çoğuludur. Ahlâk, insanın manevi seciyesini temyiz eden hususiyetlere denir.¹²² Ahlâk konusunda Hakk Teâlâ, Hz.

¹¹⁷ Kuşeyrî, er-Risâle, s. 302.

¹¹⁸ İlâhî, Zâdü’l-Müşâkîn, vr. 28b-29a.

¹¹⁹ Nûr 24/37.

¹²⁰ İlâhî, Zâdü’l-Müşâkîn, vr. 87a-87b-88a.

¹²¹ İlâhî, Zâdü’l-Müşâkîn, vr. 88b-89a-89b.

¹²² Cebecioğlu, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, s. 13.

Muhammed'e 'Sen elbette yüce bir ahlâk üzeresin.'¹²³ buyurarak O'nun karakterinde ve davranışında olan yüceliği ön plana çıkarmıştır. Hz. Peygamber hem kendinden önce gelen mürsel arkadaşlarına olan vefâsını ortaya koymakta, hem de risâlet görevinin kendisiyle hitâma erdiğini ve aynı zamanda ahlâkın da kendisiyle zirve bulduğunu 'Ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim.'¹²⁴ sözüyle ahlâkın önemini vurgulamaktadır. Ahlâkın zirvesinde olan bu güzide şahsiyeti sufiler Kur'ân ve hadislerden olabildiğince anlamaya çalışmışlardır. Kettânî (ö. 1886/1962) ahlâk hususunda şöyle demiştir: 'Tasavvuf ahlâktır. Ahlâkça senden fazla olan tasavvufça da fazladır.'¹²⁵ diyerek tasavvufi kavramların satır aralarında bir kavram olarak kalmayıp hayata geçirilmesinden bahsetmektedir. Bu hayata geçirmede kişi ne kadar ahlâkî meziyetlerle donanırsa tasavvuf olarak da o kadar önde olmaktadır. Zira tasavvuf bir hâl ilmidir. Yine sufiler kötü ahlâkı görmek, kötü ahlâktandır diyerek kusur görme yerine kusur örtmeyi öncelmişlerdir.¹²⁶ Cüneyd-i Bağdâdi ise 'Hz. Peygamber'de şu dört haslet bir arada bulunuyordu; cömertlik, insanlarla ülfet, nasihat, şefkat.' diyerek inanan insanın ahlâkında neler olabileceğine dair ipuçları vermektedir.¹²⁷

İlâhî ise ahlâkı eserinde iki sınıfa ayırır. Biri ahlâk-ı hamîde ki buna münciyyât, diğere ise ahlâk-ı zemîme ki buna mühlikât denilir. Zira İlâhî, kişinin kendini bilmesini ve hakikat-i hâline muttali olmasını vacip görmektedir. Kişinin şekâvet ve saadet tarafı olduğunu belirtir. Saadet; ruh ve ruhânî tarafıdır. Şekâvet; nefis ve şeytan tarafıdır. Ruh tarafına melekî, nefis ve cisim tarafına şeytânî denilmektedir. Zira kişinin bânî dediğimiz manevi iç âlemi melek ve şeytanla dopdoludur. İşte insan bunlardan pay biçerek kendisinde hangisinin hükmü gâliptir diye bakmalı ona göre yol almalıdır.¹²⁸

İlâhî, mürid olan kimselerin güzel ve kötü ahlâkı bilmeleri gerektiğini dile getirir. Mürid iyiliklerle meşgul olup kötülüklerden kaçınmalıdır. Ahlâk çoktur ama özet olarak ahlak dört sınıfta toplanmaktadır. Melekî, behîmî-hayvanî ve sibâi-yırtıcılık ve şeytânîdir. Ve tüm bunlar insanda cemdir. Şehvet behâyim işidir. Yemeğe hırs göstermek gibi. Ve sibâi' ahlâk, sıfat-ı gazaptır yani kişide bulunan aşırı öfke durumudur. Ve her kimde bu sıfat bulunursa öldürmek, halkı eli ve diliyle yaralamak ve yıkıp dökmek gibi davranışlar kendisinde gâlip gelir. Ve şeytan sıfatı ise tuzak, hile, ikiyüzlülük, halk arasında fitne çıkarmak ve şer işlere bulaşmak gibi. Gönlüne baktığında sayılan bu sıfatlardan hangisi gönlünde gâlip ise kişi o ahlâkın sahibidir. Kötü ahlak ki bundan gönle karanlık ve darlık gelir. Güzel ahlâk ise nurdur; gönle yetişir ve kötülüklerden pak eyler, belki kötülüğü

¹²³ Kalem 68/4.

¹²⁴ Ahmed b. Hanbel, Hüsnü'l-Hulk, 8.

¹²⁵ Kuşeyrî, er-Risâle, s. 326.

¹²⁶ Kuşeyrî, er-Risâle, s. 330.

¹²⁷ Sühreverdî, Avârifü'l-Maârif, s. 299.

¹²⁸ İlâhî, Zâdü'l-Müşâkîn, vr. 6b-7a.

iyiliğe döndürür. Eğer Hakk'ın cemâl sıfatlarına ayna olursa kendisi de bilmelidir ki melekî ahlâk gâliptir. Eğer tersine olursa sıfat-ı şeytanî gâliptir.¹²⁹

İlâhî, kitabının sonlarına doğru açtığı bahiste ise kişinin güzel ahlâk üzere olması gerektiğini ifade eder. Zira Hz. Peygamber 'Cennetin en üst makâmı ahlâkı güzel olanlar için inşâ olundu.' diye buyurmaktadır.¹³⁰ Hulûku kerim olan kimselerden insanlar râzı olup ona kemâl-i ittiba eylerler. Kişinin tüm hareketleri ilim ve amel ile olmalıdır. Zira ilmiyle amel eden kimseler için nûr hâsıl olur ve ilmine ilim katılır. Allah'ın kullarını sevmek, selamı aşikâr etmek, ikramda bulunmak, hâcetleri gidermek, kendisinden büyük kimseye tazim ve hürmet göstermek, yaşça beraber olanlara keremle, ihsanla, lütufla muamelede bulunmak, küçükse merhamet edip nasihat etmek güzel ahlâk örneklerinden sadece birkaçıdır.¹³¹

3.8. Edep

Edep, Arapça bir kelime olup, iyi ahlâk, güzel terbiye, utanma, zerâfet, usluluk, insanlara kavlen ve fiilen güzel davranışta bulunmak anlamındadır. Cürcânî'ye (ö. 392/1001-1002) göre edep hatanın her çeşidinden sakınmayı bilmektir.¹³² Allah, Peygamberimiz için 'Göz ne kaydı ne de aştı.'¹³³ buyurarak onun edebini nasıl koruduğunu ifade etmektedir.¹³⁴ Edep hususunda Peygamberimiz ise 'Beni Rabbim terbiye etti, ne güzel terbiye etti.'¹³⁵ buyurmaktadır. İbnü'l-Mübârek (ö. 181/797) edebin önemini ifade etmek için 'Biz az edebe, çok ilimden daha fazla muhtacız.' demektedir.¹³⁶

İlâhî'ye göre kişinin kendi gönül aynasında olan cemâle ve kendinin secdesine nazar etmesine cem denir. Bu cem'e lügatte edep derler. Ve edep tüm makâmın yüzüydür. Edepsiz kişi Allah'ın lütfundan mahrumdur. Tasavvufun cümlesi edeptir. İki edep türü vardır; zâhir ve bâtın edeptir. Zahir edep şeriatın kurallarını dürüst bir şekilde yerine getirmektir. Bâtın edep ise gönlü daima hazır tutarak gafletten uzak bir hal ile murâkabe makâmında secde-i kalbe yetişmektir. Bunun alametlerinden biri gönlün bir köşesinin mahbûbun halvet sarayı olmasıdır. Ve o köşelere mahbûbtan gayrı kimsenin girmemesidir. Arş ve arasındakilerin hepsi arifin gönlünün bir köşesinden geçer olsa arifin ondan haberi yoktur dedikleri, arif o halvet sarayında Hakk'tan gayrısını koymadığına ve bu gayrılara iltifat etmediğine işarettir.¹³⁷

¹²⁹ İlâhî, Zâdü'l-Müşâkîn, vr. 18a-18b.

¹³⁰ Ebû Dâvûd, Edep, 7.

¹³¹ İlâhî, Zâdü'l-Müşâkîn, vr. 215a-215b-216a-217b.

¹³² Cebecioglu, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, s. 69.

¹³³ Necm 53/17.

¹³⁴ Kuşeyrî, er-Risâle, s. 372.

¹³⁵ Suyûtî, Celâleddin b. Ebû Bekir, el-Câmiu's-Sağir fi Ehâdisi'l-Beşâiri'n-Nezir, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1990, I, 25.

¹³⁶ Kuşeyrî, er-Risâle, s. 374.

¹³⁷ İlâhî, Zâdü'l-Müşâkîn, vr. 93a-93b.

İlâhî, kitabında tahâret, namaz, oruç, yemek, evlilik, dostluk, ana-baba ile münasebetler hususunda edebî nasıl olması gerektiğine dair önemli birtakım bilgiler de vermektedir.¹³⁸

3.9. Melâmiyye

Melâmetiyye olarak da zikredilen Melâmîlik, Hamdûn el-Kassâr (ö. 271/884) tarafından Nişabur'da kurulan tasavvuf okuludur. Melâmîler, iç dünyalarında samimiyetin en üst derecelerine ulaşmaya çalışırlar. Başkalarının kınamalarına aldırılmazlar. Taç, hırka, ayin, tekke gibi şekle dayalı unsurlar Melâmîler için önemli değildir.¹³⁹

Hargüşî'ye (ö. 406/1015-16) göre Melâmîlerin başlıca özellikleri şunlardır: "Onlar, bâtınlarındaki "nefsin kendisine ait olmayan bir şeyi kendine izâfe etmesi" anlamına gelen her türlü iddiayı terk edip yalnızca gönüllerini terakki ettirmeye çalışırlar. Başkalarının kusurlarıyla ilgilenmeyi bırakarak kendi kusurlarıyla meşgul olurlar. Onların halleri Allah ile kendi aralarında sınımsız sakladıkları sırlardır; bunları başkalarından gizleme konusunda çok titiz davranırlar. Seyrû sülûk metodları "halk ile tahalluk, Hakk ile seyr" yani halk içinde onlardan biriymiş gibi hareket etmek; fakat Hakktan bir an gâfil olmamaktır. İbadet ve taatleri ifâ ettikten sonra hemen unutulur, çünkü onları unutmamak onlara değer vermek anlamına gelir; bu da kibir, ucb ve riyâyaya yani gösterişe sebep olur."¹⁴⁰

Sufiler, Melâmetilik metoduyla halkın beğenisini kazanma düşüncesinden uzak olan ihlâsı elde etmektedirler. Onlar, sahip oldukları hâl ve amellerin gizlenmesi kanaatindedirler ve onları gizlemekten büyük tat alırlar. Öyle ki Melâmîler, amel ve hallerinin herhangi birinin bilinmesi hususunda, suç işleyen bir kimsenin suçunun ortaya çıkmasından korktuğu gibi korkar. Çünkü Melâmînin gözünde ihlâs her şeyin üstündedir ve o buna sınımsız sarılmıştır.¹⁴¹

İlâhî'de Melâmiyye'nin özel bir yeri vardır ve makâmın en âlâsı bunlar içindir. 'Meczûb-u sâlikin yani Hakk tarafında kendi tarafına çekilen kimseler için irşad ve tebliğin de evvel hâllerinden ziyâde âhir yani son zamanları daha etkili ve gürdür; çünkü bunlar Muhammedi meşreptir. Hiçbir din Hazreti Rasûl'ün dinini ve irşadını ortadan kaldıramaz. Ve bu kimselere Melâmiyye denir. Bu kimseler halkın övmesinden hoşlanmaz, halkın kötü söz söylemesinden ise kırılmazlar ve gösterişten olabildiğince sakınırlar. Dış görünüşlerini taç ve hırka ile süslemez; kendileri de halk suretinde olmaya gayret ederler. Bundan ötürüdür ki onları kimse bilmez. 'Onlar ki, ne ticaret ne de alışverişin kendilerini Allah'ı

¹³⁸ İlâhî, Zâdü'l-Müşâkîn, vr. 57a-66a.

¹³⁹ Cebecioglu, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, s. 302.

¹⁴⁰ Adı geçen maddede müellif adı bulunmamaktadır. "Melâmiyye", DİA, Ankara 2004, XXIX, 29-35.

¹⁴¹ Sühreverdî, Avârifü'l-Maârif, s. 108.

anmaktan alıkoymadığı kimselerdir.¹⁴² ‘Velilerim kubbelerimin altındadır, onları benden başkası bilmez.’¹⁴³ ifadeleri bu taifeye işaret etmektedir. Bu taifeyi kimse bilmez; ancak Hakk Teâlâ’nın onları halka duyurması ve tarif etmesi ile bilinirler. Muhyiddin İbnü’l Arabî (ö. 638/1240) *Fütûhât* adlı eserinde ‘Melâmiyye ki sufiyenin ve fukâranın ve şühedânın ve sülehânın ulusudur. Seyyid-i taife ki Hazret-i Rasûl’dür ve o Melâmiyye içindedir ve Melâmiyye’dendir.¹⁴⁴ ifadelerine yer vermektedir. Ve bunların zâhiri halkla ve bâtını Hakk’la olurlar. Ve kimse bunların sırlarına ve iç âlemlerine muttali olmaz. Gösterişten uzak, sıdka ve ihlâsa yakındırlar. Bazı ehlullah ehl-i makâmıdır ve ehl-i sıfattır. Makâmlarıyla ve sıfatlarıyla mâlum olurlar. Mesela ehl-i mârifet ve ehl-i ibâdet ve ehl-i zühd gibi. Ve taife-i Melâmiyye’nin makâmı tüm makâmlardan yücedir. Bunların makâmı makâmsızlık, sıfatsızlık ve halktan hallerini gizlemektir. Nitekim zâtullah mesturdur yani Allah’ın zâtı herkese gizlidir ve hiç kimse O’na yol bulamaz ve bu gizlilik Allah’ın sıfatı olduğundan dolayı Melâmiyye denilen bu taife de halktan kendisini gizlemektedirler.¹⁴⁵

Melâmiyye’nin davranışlarına dair İlahî şu ifadelere yer vermektedir: ‘Bu kimseler zâhirde sünnet ve cemaati terk eylemezler. Sünnet-i müekkedeyle ve feraizle yetinirler. Daima dinde kendinden yukarıdaki kimseleri görür ve kendinin iflâsını, kendisinin fakirliğini, başkalarının da zenginliğini görür. Şeriat ve tarikat yolunun edebini zâhiren ve bâtınen saklarlar. Zâhiri halkla bâtını Hakk’la olur ve bunların kâbe-i hakikate gizlice yolları vardır. Melâmiyye dedikleri bu taifenin medhi kıyamete kadar tükenmez. Bunlar, fazilet ehlidirler. Amelden dolayı bir şey ummaz, Hakk Teâlâ’nın fazlından umarlar.’¹⁴⁶

Sonuç

İslâmî ilimler özellikle tefsir, fıkıh, kelâm ve hadis gibi alanlar kendi düşünce ve metotlarını temellendirmek için ana kaynak olan Kur’an’a müracaat etmişlerdir. Sufilerin de kendi metot ve yöntemlerini temellendirmek ve de düşüncelerini meşrû bir zemine dayandırmak için Kur’an’a başvurdukları müşâhede edilmektedir. Bu bağlamda tasavvufî görüş ve yorumlarını bildiren Serrâc, Kelâbâzî, Ebû Tâlib el-Mekkî, Kuşeyrî, Hücvirî, Herevî, Gazâlî ve Sühreverdî gibi bazı mutasavvıfların tasavvufî kavramları ve öğretileri tanımlarken genel olarak Kur’an ve Sünnet merkezli anlamlar verdikleri görülmektedir. Bu sufiler, tasavvufî kavramların tanımlarına sadece zâhirî bir anlam yüklemeyip bâtınî yorumlar da getirmişlerdir. Tasavvufta buna işârî yorum, tefsir alanı için de işârî tefsir denilmektedir. Sufilerin, Kitap ve Sünnet’e

¹⁴² Nûr 24/37.

¹⁴³ Çelebi, Nefehât Tercümesi, s. 452.

¹⁴⁴ İlahî, Zâdü’l-Müşâkîn, vr. 19a-19b.

¹⁴⁵ İlahî, Zâdü’l-Müşâkîn, vr. 19b-20a.

¹⁴⁶ İlahî, Zâdü’l-Müşâkîn, vr. 79b.

uygun düşen işâri yorumları ulema tarafından kabul edildiği, Kur'ân'ın nüzül sebebinden ve zâhirî anlamından tamamen uzak olan işâri tevillerin ise kabul edilmediği görülmektedir.

Çalışmamızda Abdullâh-ı İlâhî'nin, *Zâdü'l-Müşâkîn* adlı eserini, dini-tasavvufî yönden incelemiş bulunmaktayız. Eser, tasavvufî kavram ve öğretilere getirilen yorumlardan oluşmaktadır. Yazarın tasavvufî kavramları ele alırken delil olarak kullandığı ayetlerin bu kavramların anlam alanıyla uygun düştüğü görülürken, bazen de bu tasavvufî kavramlara verilen anlam ve yorumların ayetin zâhirî manasından oldukça uzak olduğu görülmektedir. Bununla birlikte kavramlara delil olarak kullandığı sahih hadislerin yanı sıra hadis ilmi açısından zayıf olarak nitelendirilen hadisleri de kullanmaktadır. İlâhî'nin, kitabının ilk sayfalarında 'Bu kitapta tahkik ve tetkik yapılmadı.' ifadesini kullanması eserde hataların olabileceği ihtimalini ortaya koymaktadır.

İlâhî'nin hayatı hakkında birçok bilgi mevcuttur. Bunun nedenlerinden biri bizzat kendi yazdığı eserlerinde hayatına dair anekdotlar ve tarihi bilgiler vermesi, bir diğeri ise yaşadığı asırda hem devlet erkânı hem de halk tarafından meşhur bir kimliğe sahip olması zikredilebilir.

İncelemiş olduğumuz bu eser XV. yüzyıla aittir. Bu eser, tasavvufî kavramları irticâli olarak başlıklar vermeden ele almaktadır. İlâhî, eserinde kavramlara başlıklar vermeyi tercih etmese de konu konu ilerlediği görülmektedir. Örneğin metinde geçen 'gönül' kavramı bağlamında öncelikle bu kavramın terim anlamını, sonrasında ise mahiyetini konu olarak işlemektedir. İlâhî'nin gönül kavramı da dâhil olmak üzere işlediği herhangi bir kavramı bir başka ıstılahı ya da konuyu anlatırken tekrar ele alabildiği de görülmektedir. Kavramlara başlıklar vermeden kavramlar/konular arasında geçişler yaptığı da fark edilmektedir. İlâhî, eserin son kısmında tasavvufî 167 kavramın tanımlamalarını birkaç cümle ile kısa ve öz mahiyette vermektedir. Metnin içerisinde ise okuyucu ile sohbet eder tarzda 167 kavramın haricinde, birçok tasavvufî terim ve kavramı ele almaktadır. İlâhî, tarikat, tasavvuf, derviş, mürşid, edep, ahlâk, marifet, muhabbet, aşk, sıdk, ihlâs, şükür, zikir, uzlet, halvet, ihtilât, tevâzu, takvâ, havf, recâ, vâkıa, rüya, kurb, buud, murâkabe, tecelli, taayyün, beytül-ma'mur, sefer, firâk, vuslat, cem, rızâ, vahdet-i vücûd, rûh, rûh-u izâfî, nefis, gönül, mücâhade gibi birçok kavramın anlamını ve anlam alanını, âvam ve havâs tabakaları için mertebelerini ve daha birçok konuyu ele almış; bu kavram ve konuları nasihatvârî bir üslupla işlemiştir. Metnin dili sade, anlaşılır ve akıcı olup Arapça ve Farsça kelime ve terimler yer almaktadır. Çok sık olmamakla birlikte konuyla alakalı beyitler de mevcuttur. Bununla birlikte İlâhî, ayet ve hadislerden iktibaslar yapmıştır. Konu bitimlerinde okuyucu için dualar etmiştir. Ayrıca eser içerisinde yer yer münacâtlara da rastlanmaktadır.

Dünya-ahiret, nefis-ruh, havf-recâ, uzlet-cem, firâk-vuslât, fenâ-bekâ, celâl-cemâl, ahlâk-ı zemîme-ahlâk-ı hamîde gibi kavramlar zıtlarıyla beraber zikredilmiştir. Yazar, eserinde tasavvuf büyüklerinin sözlerini de konu bağlamında vermektedir. Bunlar Muhyiddin ibn Arâbî, Cüneyd-i Bağdâdî, Bâyezid-i Bistamî, Hoca Parsa gibi kimselerdir.

İlâhî, meşreb olarak Melâmî olduğu için eserinde de doğal olarak Melâmetiliği varılması gereken makâmın en yücesi olarak görmektedir. Bu Melâmetilik, toplumun hor ve hakir gördüğü bir sınıf olarak değil, zahirde halkla fakat derûnunda Hakk'la olan, dünyanın kalbine nüfuz edemediği kimseler olarak adlandırmaktadır. Ve İlâhî'ye göre Melâmiyye'nin zirvesinde Hz. Peygamber vardır.

Sonuç olarak İlâhî, eserinde insanın kendi kemâline erişmek için bu dünyaya geldiğine, dünya hayatında güzelliklerin ve tehlikelerin olabileceğine, sâlikin nelere dikkat etmesi gerektiğine, bu tarikte yol kat edebilmek adına gayretin, güzel ahlaklı refikin ve mürşidin çok önemli olduğuna sıkça değinmektedir. İlâhî, sahte mürşidlerin vasıflarını detaylı bir şekilde anlatarak, müride bu mevzuda teyakkuzda olmasını tavsiye etmektedir. Ele aldığı tasavvufi kavramların, sadece kavram olarak kalmayıp, insanın hayatına aksetmesi ve bu halleri daha dünya yolculuğunda iken tatması gerektiğini söylemektedir.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzilü'l-İlbâs*, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Ahmed, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1982.
- Ayverdi, Ekrem Hakkı, Osmanlı Mimarisinde Fatih Devri (855/886-1451/1481), Baha Matbaası, İstanbul 1974.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmail b. İbrâhim, *el-Câmiu's-Sahîh*, el- haz. Sâlih b. Abdülazîz, Dâru's-Selâm, Riyad, 1421/2000.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yayınları, Ankara 1997.
- Suyûtî, Celâleddin b. Ebû Bekir, *el-Câmiu's-Sağîr fî Ehâdisi'l-Beşâiri'n-Nezîr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- Demir, Hiclâl, "Şairler Menbaı Vardar Yenicesi ve Vardar Yeniceli Üç Şair Hayreti, Usulî, Hayalî", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi I*, İstanbul 2014.
- Demirli, Ekrem, *Abdullah-ı İlâhî'nin Keşfü'l-Vâridât Adlı Eserinin Tahkiki*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995.
- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitapevi, Ankara.

- Erkaya, Mahmud Esad, *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, Otto Yayınları, Ankara 2017.
- Evliya Çelebi, *Seyehatnâme*, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1966.
- Hakim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbüri, *el-Müstedrek*, Beyrut 1990.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvinî, *es-Sünen*, haz. Sâlih b. Abdülazîz, Dâru's-Selâm, Riyad 2000.
- Kara, Mustafa, "Molla İlahî'ye Dair", *Osmanlı Araştırmaları VII-VIII*, İstanbul 1988.
- Koç, Kasım, *Abdullah İlahî'nin Hayatı, Eserleri, Keşfü'l Varidat'ın Tahlili ve Fikirleri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1995.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdilmelik, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, haz. Ali Aslan, Hikmet Neşriyat, İstanbul 2006.
- Lâmî Çelebi, *Nefahâtü'l-Üns Tercümesi*, haz. Süleyman Uludağ- Mustafa Kara, İstanbul 1289/1872.
- Gökcan, Mansur, *Temel Ahlâki Prensipleriyle Tasavvuf*, Nobel Yayınevi, Adana 2006.
- Muhammed b. Selâme el-Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb*, thk. Hamdî b. A. es-Selefi, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986.
- Mutçalı, Serdar, *Dağarcık Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınları, İstanbul 1995.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc en-Nisâbüri, *es-Sahih*, haz. Sâlih b. Abdülazîz, Dâru's-Selâm, Riyad 2000.
- Müttakî el-Hindî, Ali b. Hüsâmiddin b. Abdilmelik b. Kadihân, *Kenzü'l-Ummâl fî Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl*, Beyrut 1991.
- Özçelik, Yunus Nadi, *Abdullah-ı İlahî ve Meslekü't-Tâlibîn ve'l-Vâsilîn*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara 1990.
- Özkan, Ahmet, *Abdullâh-ı İlahî'nin Esrârname Adlı Eseri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2006.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1412.
- Sarı, Mevlüt, *el-Mevârid Arapça-Türkçe Lügat*, Bahar Yayınları, İstanbul 1980.
- Suyûtî, Celâleddin b. Ebû Bekir, *el-Câmiu's-Sağîr fî Ehâdîsi'l-Beşâiri'n-Nezîr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- Sühreverdi, Ebû Hafs Şehâbeddin Ömer, *Avârifü'l-Maârif*, haz. Dilaver Selvi, Semerkand Yayınları, İstanbul 2016.
- Şengül, İpek, *Necâtu'l-Ervâh min Denesi'l-Eşbâh*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2019.
- Tek, Abdurrezzak, "Molla (Ahmed) İlahî'nin Ayasofya Camii'nde Fatih'in Huzurunda Tasavvufa Dair Yaptığı Konuşmalar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 2006.
-, *Nakşiliğin Osmanlı Topraklarına Gelişi Molla Abdullah İlahî*, Emin Yayınları, Bursa 2012.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Süre, *Sünenü't-Tirmizî*, Beyrut 1981.

Life of Abdullâh-ı İlâhî (D. 896/1491) and His Comments on Some Mystical Concepts in His Book Zâdü'l-Müştâkîn

Abstract

Abdullâh-ı İlâhî is one of the Malamati temperamentated Sufis who lived in the 19th century Ottoman period. İlâhî benefited from the exoteric and esoteric wisdoms of the scholars of his century who can be considered important. After learning exoteric sciences from some famous masters, he completed his "Süluk" with Ubeydullah Ahrar (d. 895/1490). He tried to spread this Naqshî-Malamati culture which he received from here, in the Anatolian lands, both orally and in writing. İlâhî's works and thoughts spread among the public in a short time. One of the works of İlâhî, who wrote many books, is Zâd al-Müştâkîn. This work, which means 'Provisions for Those Who are Longing', is provision for not only to the members of the sects (tarikah); but also to all the people on their worldly journeys. In our study, we will try to discuss the life of İlâhî and the mystical concepts in his work Zâd al-Müştâkîn. Although there are many Arabic words in the work, Farsi words are also seen from time to time, and generally fifteenth century Turkish is used. Since we realized that some concepts are frequently included in the work and some are only mentioned, the way followed in creating the titles is directly proportional to the frequent occurrence of the mentioned concepts. The concepts discussed consist of nine titles: ubudiyah, dervish, murshid, heart, murakabah, dhikr, morality, decency and Melamiye. Among these terms mentioned, it is seen that the subject of morality is handled intensively. We believe that the study is important in that it will provide some clues to the relevant author and researchers trying to understand the period in terms of showing the socio-cultural structure, language, the way the concepts are handled, especially which terms were used and how they corresponded in practice. The work written in the type of nasihatname, which includes many mystical concepts, is important for Sufism studies in terms of revealing the meanings that İlâhî gave to these concepts and showing the meanings attributed to mystical concepts in the relevant period.

Keywords: Abdullâh-ı İlâhî • Zâdü'l-Müştâkîn • Sufism • Malamatiyah • Ethics.

TENNÛRİZÂDE MUSTAFA B. SUN‘ULLÂH‘IN HAYATI VE HEDİYYETÜ‘L-FUKARÂ ADLI ESERİNİN TRANSKRİPSİYONLU METNİ VE DEĞERLENDİRİLMESİ*

The Life of Tennûrîzâde Mustafa B. Sun‘Ullâh and the Transcriptional Text and General Evaluation of His Book Entitled Hediyyetü‘l Fukarâ

Ertuğrul DÖNER¹

Bahar ŞEN²

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi :13.07.2021
Kabul Tarihi :02.12.2021
Yayın Tarihi :25.12.2021

Özet:

Toplumlar tarih ve kültürlerine dair bilgileri, kendilerine miras bırakılmış olan eserlere borçludur. Kültürümüzde ilmî ve tarihî açıdan önemli bir yere sahip olan yazma eserlerin büyük bir kısmı hâlen keşfedilmeyi, incelenip değerlendirilerek literatürdeki yerini almayı beklemektedir. Böylesi eserlerin incelenip gün ışığına çıkarılması, mevzubahis eserlerin telif edildiği döneme dair yapılacak olan çalışmaların şekillenmesine yardımcı olacaktır. Bununla birlikte bu eserler, dönem adına ışık tutmanın yanı sıra o dönemde yaşamış bazı kimselerin hayat hikâyelerini okuyarak fikir dünyalarını incelemeyi, ayrıca dün ile bugün arasında bir köprü kurabilmeyi de sağlamaktadır. Biz de bu bağlamda İstanbul Belediye Kütüphanesi Atatürk Kitaplığı'nda 1147 numara ile kayıtlı olan Tennûrîzâde Mustafa b. Sun‘ullâh‘ın Hediyyetü‘l-Fukarâ adlı eserinin transkripsiyonlu metnini ve genel bir değerlendirmesini yapmaya çalıştık. Öncelikle araştırmanın önemi, amacı ve yöntemi verilerek çalışmamızın yol haritasını çizdik. Sonrasında ise müellifin eserinden ve tabakat/tezkire kitaplarından hareketle Tennûrîzâde‘nin hayatına dair elde edilen bulguları değerlendirerek; Hediyyetü‘l-Fukarâ‘nın fizikî özellikleri, dil ve üslubu, tanıtımı ve bölümleri hakkında birtakım bilgiler verdik. Akabinde ise metinde kullanılan transkripsiyon harfleri gösterilerek metin oluştururken izlenen yöntemlerden bahsedilip, metnin [1b]-[36a] şeklinde numaralandırılan varaklarının çeviri yazısını sunduk. Elde edilen iki nüsha (İstanbul nüshası -Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 1147- ve Ankara nüshası -06 Mil Yz A 3480-2-) karşılaştırılarak nüshalar arasındaki farkları (dipnotta) belirttik. Hazırlanan çalışma neticesinde tasavvufî bir metnin arka planında yatan düşüncenin daha da belirgin olacağı kanaatine vardık.

Anahtar Kelimeler: Tennûrîzâde Mustafa B. Sun‘ullâh • Hediyyetü‘l-Fukarâ • Menâkıbnâme • Transkripsiyonlu Nüsha.

Giriş

Toplumlar tarih ve kültürlerine dair bilgileri, kendilerine miras bırakılmış olan eserlere (mimari, sanatsal, sözlü ya da yazılı eserlere ve bunlarla ilgili pek çok unsura) borçludur.

* Bu makale Tennûrîzâde ve Hediyyetü‘l-Fukarâ adlı eseri (İnceleme-metin) adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir. Katkı Oranı: Ertuğrul Döner: %50, Bahar Şen: %50

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Çukurova Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi/Temel İslam Bilimleri Bölümü/Tefsir Anabilim Dalı, <https://orcid.org/0000-0002-5657-9627>, ertugruldoner@hotmail.com.

² <https://orcid.org/0000-0002-9939-6791>, baharesintisi01@gmail.com.

Kültürümüzde ilmi ve tarihi açıdan önemli bir yere sahip olan yazma eserlerin büyük bir kısmı hâlen keşfedilmeyi, incelenip değerlendirilerek literatürdeki yerini almayı beklemektedir. Özellikle de Anadolu coğrafyasında Türkçe yazılmış eserler, bu bağlamda oldukça önem arz etmektedir. Başta Türk Dil Kurumu olmak üzere çeşitli kurumlar özellikle de kültür tarihimize ilişkin çalışma yapanlar ve bilim insanları bu eserleri günümüz okur ve araştırmacıların hizmetine sunmak için yoğun çaba göstermektedir.

Osmanlı dönemine ait olan ve üzerinde çalışma yapılmamış eserlerin incelenip günışığına çıkarılması, dönem adına yapılacak olan çalışmaların şekillenmesine yardımcı olacaktır. Biz de bu çalışmalara katkıda bulunmak amacıyla eser hakkında yalnızca Türk Dili ve Edebiyatı bölümü akademisyenlerinden Prof. Dr. M. Fatih Köksal'ın, İbrahim Tennûri Sempozyumu'nda sunmuş olduğu bir tebliğ dışında herhangi bir akademik çalışma yapılmadığından dolayı Türkçe el yazması bir eser olan *Hediyetü'l-Fukarâ* üzerinde çalışmayı uygun gördük.¹ *Hediyetü'l-Fukarâ*, menâkıbnâme türünde bir eserdir. Menâkıbnâmeler, sıkı bir tenkit süzgecinden geçirilip sübjektif bir bakış açısı ile incelendikleri zaman, eserde geçen olaylar, olayların ele alındığı tarih, bahsedilen olayların vukû bulduğu coğrafya, olaylarda yer verilen kahramanlar ve yaşanan kültür ile tarihe, bilhassa tasavvuf tarihine ve edebiyata önemli katkılar sunarlar.

Çalışmada öncelikle Tennûrizâde'nin hayatına dair bilgiler verilecektir. Akabinde ise *Hediyetü'l-Fukarâ*'nın fiziki özellikleri, dil ve üslubu, tanıtımı ve bölümleri hakkında birtakım anektodlar verildikten sonra eser, latin harflerine aktarılacaktır. Çalışma neticesinde elde edilen bulgular değerlendirilip araştırmacı ve okurlara öneriler sunulurken çalışma nihayete erdirilecektir.

1. Araştırmanın Önemi ve Amacı

Tarihin belirli bir dönemine ışık tutmak amacıyla o dönemde yaşamış bazı kimselerin hayat hikâyelerini okuyarak fikir dünyalarını incelemek oldukça önemlidir. Bu tarz çalışmalarla, araştırmanın konusu olarak seçilen müellifin ve eserinin yaşanan zamanın ve mekânın kültürel birikiminin günümüze aktarılma gerekliliği yadsınmaz.

Eserin, birçok tasavvufi konu ve kavramlara değinmesi, kaleme alındığı dönem ve dönemin şahsiyetleri hakkında bilgiler vermesi; başta Hacı Bayrâm-ı Velî (ö. 833/1430), Eşrefoğlu Rûmî (ö. 874/1469-70 [?]), Abdurrahîm Tırsî (ö. 926/1519) ve Eşrefzâde İzzeddîn (ö. 1153/1740) olmak üzere yazıldığı dönemin önde gelen sûfilerinden ve tarikatlarından bahsedip Kadiriyye tarikatının öncüsü olarak kabul edilen Abdülkâdir-i Geylânî'nin (ö. 561/1165-66) menkabelerine yer vermesi eseri değerli kılmaktadır. Ayrıca Eşrefî şeyhlerinden Eşrefzâde İzzeddîn hakkında bilinen en eski kaynak olması eseri önemli kılan bir diğer

¹ Köksal, M. Fatih, "Tennûrizâde Mustafâ bin Sun'ullâh'ın Hediyetü'l-Fukarâ Adlı Eseri", *İbrahim Tennûri Sempozyumu*, ed. Ali Çavuşoğlu, Kayseri 2011, ss. 181-190.

hususudur. Bu bağlamda, *Hediyetü'l-Fukarâ* adlı eserin çeviri yazıya aktarılması ve tanıtılarak genel bir değerlendirilmesinin yapılması amaçlanmaktadır.

2. Araştırmanın Yöntemi

Bu araştırma, nitel bir çalışma olup döküman analizi yöntemi ile yapılmıştır. Çalışmaya esas olan kaynak *Hediyetü'l-Fukarâ* adlı yazma eserdir. İstanbul Belediye Kütüphanesi Atatürk Kitaplığı'ndan elde edilen yazma hâlindeki eser çeviri yazıya aktarılmıştır. Eserin temin edebildiğimiz iki nüshası mevcuttur. Çalışmamızda İstanbul nüshası (Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 1147) esas alınmış ve Ankara nüshasıyla (06 Mil Yz A 3480-2) karşılaştırılarak incelenmiştir. İstanbul nüshasındaki her varak, bir sayfa olarak belirlenmiş ve buna göre kaynak gösterilmiştir. Genel itibarıyla İstanbul nüshasının her sayfası 15 satırdan oluşmakla birlikte bazı sayfalarda daha fazla satır, ayrıca hâmiş veya tashihler görülmektedir. Ayrıca metinde geçen âyet, hadis ve duâlar dipnotta belirtilmiştir. Bununla birlikte eser, yazıldığı dönemin imlâsına uygun olarak çeviri yazıya aktarılmış ve metinde gerekli görülen yerlerde günümüz noktalama işaretleri kullanılmıştır.

3. Tennürizâde Mustafa b. Sun'ullâh'ın Hayatı

İncelediğimiz biyografik kaynaklarda, Tennürizâde Mustafa b. Sun'ullâh'ın hayatı hakkında pek fazla bilgi bulunmamaktadır. Yapılan araştırmalar sonucunda Tennürizâde'nin yalnızca isminin ve eserinin² birkaç eserde yer aldığı görülmektedir.

Bursalı Mehmed Tahir (ö. 1925), Tennürizâde ve *Hediyetü'l-Fukarâ* ile ilgili şöyle demektedir: “Menkıbelerini müritlerinden Tennurizade Mustafa Efendi *Hediyetü'l-Fukara* adlı eserinde tafsilâtli olarak açıklamıştır.”³

Hüseyin Vassaf da (ö. 1929) *Sefîne-i Evliyâ*'sında şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Tennürizâde, *Menâkıbnâme-i Eşrefî* nâm eserinde müşârü'n ileyh hazretleri hakkında uzun uzadıya bahsetmektedir. Mürîdânından Mustafa Efendi, azîzin hakkında *Hediyetü'l-Fukarâ* nâmıyla bir menkabe-nâme yazmıştır.”⁴

Mustafa Kara, *Eşrefoğlu Rumî* adlı eserinde Eşrefzâde İzzeddîn ile ilgili mâlumat vermekte ve şu ifadeleri kullanmaktadır: “Müritlerinden Tennürizade Mustafa Efendi *Hediyetu'l-Fukara* adıyla mürşidinin menâkıbını kaleme almıştır.”⁵

Ramazan Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. yüzyıl)* adlı kitabında Eşrefzâde İzzeddîn'in hayatına dair iki kaynaktan bahsetmekte ve şöyle demektedir:

² Eser, *Hediyetü'l-Fukarâ* şeklinde transkribe edilmiştir. Fakat alıntı yaptığımız kaynaklarda eserin adının birbirinden farklı yazımı göze çarpmaktadır. Örneğin Bursalı Mehmed Tahir, *Hediyetü'l-Fukara*; Hüseyin Vassaf ve Ramazan Muslu eserlerinde *Hediyetü'l-Fukârâ*; Mustafa Kara, *Hediyetu'l-Fukara* şeklindeki yazımı kullanmıştır.

³ Tâhir, Bursalı Mehmed, *Osmanlı Müellifleri*, Meral Yayınevi, İstanbul 1975, I, 132.

⁴ Vassâf, Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2006, I, 108-109.

⁵ Kara, Mustafa, *Eşrefoğlu Rumî*, TDV Yayınları, Ankara 2010, s. 96.

“Tennûrîzâde Mustafa Efendî, *Hediyetü'l-Fukârâ* adlı eserinde İzzeddin Efendî hakkında uzun uzadıya bilgi vermektedir.”⁶

Kendisiyle ilgili birtakım bilgileri özellikle eserinden elde edebildiğimiz müellif, eserinin giriş kısmında dua cümlelerinden sonra kendisini şöyle tanıtmaktadır:

“*Bu ‘abd-i fakîr u hakîr Tennûrîzâde Seyyid Muştafa ibn Seyyid Şun‘ullâh el İslambûli, el-mensûb ile ‘t-tarîki’l- Eşrefî bi’l-‘aczi ve ‘t-tağşîr.’*”⁷

Bu ifadelerden hareketle Tennûrîzâde’nin, İbrâhim Tennûrî (ö. 887/1482) sulbünden Seyyid Sun‘ullâh Efendî’nin oğlu Seyyid Mustafa olduğu anlaşılmakta ve Eşrefiyye tarikatına mensubiyeti belirtilmektedir. Kaynaklarda Tennûrîzâde’nin doğum ve ölüm tarihleri bulunmasa da Fatih Köksal’ın makalesinde kendisinin yaşamış olabileceği döneme dair bir tahminde bulunulmuş. Bu makale kaynak gösterilerek bu bilginin burada verilmesi, okuyucunun mevzubahis şahsın yaşadığı döneme dair tahmini de olsa bir bilgi sahibi olması bakımından yararlı olur.

3.1. Tennûrîzâde Mustafa b. Sun‘ullâh’ın Hediyetü'l-Fukârâ Adlı Eserinin Tanıtımı

3.1.1. Eserin Fizikî Özellikleri

Eser, kahverengi deri cilt, 30x21 cm âharlı kâğıt üzerine yazılmıştır. Eserin yazı başlıkları kırmızı, siyah mürekkepli rika hattan oluşmaktadır. Eser 36 varak 72 sayfadır. Her sayfa ortalama 15 satırdan oluşmaktadır.

3.1.2. Dil ve Üslûp

Eser, sade bir Türkçe ile yazılmıştır. Eserde Arapça ve Farsça kelime ve ikili, üçlü terkipler kullanılması eserin anlaşılmasını yer yer güçleştirmiştir. Çoğu menâkıbnâme eserlerinde görülen manzûm parçalar, âyet ve hadis kullanımları *Hediyetü'l-Fukârâ*’da da kendini gösterir. Ayrıca eserin üslûbu teorik bilgiler veren bir kitaptan çok tahkiye üslûbuna daha yakındır.

Çalıştığımız (İstanbul Belediye Kütüphanesi Atatürk Kitaplığı Numara 1147) nüsha harekesizdir. Ayrıca bazı kelimelerin yazılışı anlaşılacak kadar bulanıktır. Bununla birlikte metinde mürekkep dağılmasından dolayı okunamayan kelimeler ve satırlar da mevcuttur. Bu sebeple okunamayan kimi yerler dipnotta gösterilmiştir.

3.1.3. Eserin Tanıtımı, Bölümleri ve Konusu

Üzerinde çalışılan eser, Tennûrîzâde Mustafa b. Sun‘ullâh’ın, mürşidi İzzeddin Efendî (ö. 1153/1740) için kaleme almış olduğu *Hediyetül-Fukârâ* adlı bir yazmadır. Elimizdeki metnin, Tennûrîzâde tarafından kaleme alınmadığı, müellifin sevenlerinden birinin tuttuğu notlardan oluşan bir nüsha olduğu düşünülmektedir. Esere duâ cümleleri ile başladıktan

⁶ Muslu, Ramazan, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl)*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 381.

⁷ Tennûrîzâde Mustafa b. Sun‘ullâh, *Hediyetü'l-Fukârâ*, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, Numara: 1147, vr. 2a.

sonra eserin yazılış sebebi belirtilmiştir.⁸ Bununla birlikte *Hediyetül-Fukarâ*, duâ cümleleri ile sona ererken eserin kaleme alındığı tarih de 1217 olarak verilmiştir.⁹ Ayrıca eserin sonunda kim tarafından yazıldığı bilinmeyen bir beyit de bulunmaktadır.

Toplamda iki nüshasını tespit edebildiğimiz eserin İstanbul nüshası 36 varak, Ankara nüshası ise 24 varak tutarında, kısmen manzûm parçalara yer verilmiş, mensûr bir eserdir. İncelediğimiz nüsha, İstanbul Belediye Kütüphanesi Atatürk Kitaplığı'nda 1147 numara olup 36 varak 72 sayfadır.

Eserde her bir bölüm "meclis" adı verilen üç kısımdan oluşmakta ve her bir mecliste bir mutasavvıfın hayatından türlü kesitler, menkabeler anlatılmaktadır. Bu bağlamda birinci mecliste Abdülkâdir-i Geylânî'nin, ikinci mecliste Eşrefoğlu Rûmî'nin, üçüncü mecliste ise Eşrefzâde İzzeddîn'in menkabe ve kerâmetlerine yer verilmiştir.

Eserde toplamda yirmi dört menkabe anlatılır. Menâkıbların genelinde menkabelerin inandırıcılığını pekiştirmek için olsa gerek anlatıcıların isimleri, lâkapları, silsileleri, tarikatları, şehirler, mekânlar, eser isimleri vb. verilmiştir.

3.2. Hediyetü'l-Fukarâ (Çeviri Yazı)

3.2.1. Çeviri Yazı İşaretleri

ا (أ)	a, ā	ص	ş
ا (إ)	a, e, ı, i, u, ü	ض	z, d
ب	b, p	ط	t
پ	p	ظ	z
ت	t	ع	‘
ث	ṯ	غ	ğ
ج	c, ç	ف	f
چ	ç	ق	k
ح	h	ك	k, g, (ñ)
خ	h	ك	ñ
د	d	ل	l
ذ	z, d	م	m
ر	r	ن	n
ز	z	و	v, u, ū, ü, o, ö
ژ	j	ه	h, a, e
س	s	لا	la, lā
ش	ş	ی	y, ı, i, ī
		ء	’

⁸ Tennûrizâde, *Hediyetü'l-Fukarâ*, vr. 2a-2b.

⁹ Tennûrizâde, *Hediyetü'l-Fukarâ*, vr. 36a.

3.2.2. Metnin Oluşturulmasında İzlenen Yol

Metnin transkribinde, İsa Sarı'nın *Osmanlıca Türkçesi Transkripsiyon Alfabeti*; font olarak ise *Times Turkish Transcription* kullanılmıştır. Metin oluşturulurken İsmail Ünver'in "Çevriyazıda Yazım Birliği Üzerine Öneriler"¹⁰ başlıklı makalesindeki esaslara uyulmaya çalışılmıştır. Eserde geçen âyet ve hadisler dipnotta belirtilmiştir. Arapça ve Farsça kelimelerle oluşturulan birleşik sözcükler ve ön ekler bitişik yazılmıştır. İsimlerin sonuna getirilen ve Türkçedeki yapım ve çekim eki işlevi gören dilbilgisi öğeleri eklendikleri kelimelerden kısa çizgi ile ayrılmamıştır. Örneğin: dergâh, hankâh.

Metin oluşturulurken manzûmelerdeki iktibaslar **bold** yazım biçimiyle gösterilmiştir. Metindeki okunamayan ve silik olan kısımlar dipnotta belirtilmiştir. Metin içinde anlamlandırılmayan veya okunuşunda tereddüt edilen kelimelerin yanına soru işareti (?) konulmuştur. Özel isimlere büyük harfle başlanılmış, özel isimlere gelen ekler ise kesme işareti ile ayrılmıştır. Bununla birlikte metinde anlam bütünlüğünü korumak için gerekli görülen yerlerde virgöl, nokta, iki nokta, ünlem işareti vb. kullanılmıştır. Nüshada tekrar edilen kelimeler transkribe edilirken metinden çıkarılmıştır. Ek fiilin çekimleri "ise", "idi" ve "içün", "ile" gibi edatların kendinden önceki kelimeye bitişik yazıldığı durumların bazı yerlerinde ayrı bazı yerlerinde ise kelime ünlü ile bittiği için araya "y" kaynaştırma harfi getirilerek bitişik yazılmıştır.

Yazma eserdeki beyitler, rubâiler, menkabeler, hikâye geçişleri metnin transkripsiyonu yapılırken belirgin bir şekilde gösterilmiştir. Çalışmada hemzeli ve "y"li kullanımları olan kelimelerin hemzeli yazımları tercih edilmiştir. (fâyide / fâ'ide, dâyimâ / dâ'imâ gibi).

Okunamayan kelimeler "... " şeklinde belirtilip dipnotta "Okunamadı." olarak kaydedilmiştir. İstanbul nüshasında yanlış olduğu düşünülen kelime çeviri yazıya aktarılırken metindeki haliyle yazılmamış; yerine doğru olduğu düşünülen Ankara nüshasındaki imlâsıyla yazılmıştır ve bu düzeltme dipnotta belirtilmiştir. Sayfaları rahatlıkla bulabilmek için metnin içerisinde her sayfanın başına tekli numaralara b, çift numaralara a kodu verilmiş ve [1b] numaradan başlayarak [36a] numaraya kadar gelinmiştir. Ayrıca metnin okunmasında kolaylık sağlaması için her satır başı da (1), (2), (3) ...(22) şeklinde numaralandırılmıştır. Metin içerisinde geçen "rahmetullâh", "fillâh", "rağiyallâh" gibi saygı bildiren sözcükler bitişik yazılmıştır.

3.2.3. Çeviri Yazılı Metin

Bismillâhi'r-Rahmâni'r-Rahîm

[1b] (1) Elhâmdülillâhillezî kerreme benî âdem bi kavlihi te'âla: " *Velekad kerremnâ* (2) *benî âdeme ve hamelnâ hüm fi'l-berri ve'l-bahri ve razaqnâ mine't-tayyibâti* (3) *ve fađđalnâhum 'ala kesirin*

¹⁰ Ünver, İsmail, "Çevriyazıda Yazım Birliği Üzerine Öneriler", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 3/6, Fall 2008, s. 1-46.

mimmen ḥalaḳnā tafḏīle.”¹¹ Ve refea^c (4) deracāt-i evliyā’i minhum, bi-ḳavlihi te‘āla: “*Elā inne* (5) *evliyāellahi lā ḥavfün ‘aleyhim ve lāhum yehzenün.*”¹² Ve ḥarraḳa (6) ḳulūbehum bi-nāri muḥabbetihî ve müşāhedetihî, vestevfa himemühüm (7) ve ervāḥuhum, bi-şevḳi ila liḳāihî ve müşāhedetihî. (8) Ve nevvera ḳulūbehum bi-mülāḥazati zātihî. Allāhümme el-ḥıḳnā (9) bi-zümretihim vaḥşurnā me‘ ahüm bi-faḍlike yā Kerīm. (10) Ve’ş-şalātü ve’s-selāmü ‘ala seyyidenā ve Mevlānā (11) Resüli’s-şakaleyni. Ve zübdeti’l-keveyne ve sebeb-i (12) ḥilḳati’l-‘ālemîn. “*Levlāke lemā ḥalaḳtü’l-eflāk Muḥammed*”¹³

[2a] (1) el-mebū‘şi ila kāffeti’l-‘arabi ve’l-‘acem. Ve ‘ala ‘ālihi (2) ve aşḫābihî ve ḥülefāihî’r-rāşidîn min ba‘dih (3) rıḏvānullāhi te‘āla ‘aleyhim ecma‘în. Ve ba‘du (4) bu ‘abd-i faḳîr u ḥaḳîr (5) Seyyid Şun‘ullāh el-İslambūli, el-mensüb ile’t-tarıḳi’l- (6) Eşrefî, bi’l-‘aczi ve’t-taḳşiri ve bi’l-kirāmî el-vefî. Kerem-i (7) ḥazrete ve rûḥ-i ‘azîzimden himmete teveccüh idüb (8) ni‘am-i sofrā-i kerāmāt-i ‘adîde-i bi-nihāye ve küşüfâtı (9) sır-ı¹⁴ sedîde-i bi-gāyelerinden, ba‘zî nefāyis-i kerāmâtınîñ (10) zikrineki ve ‘inde zikri’s-şālihîn tetenezzelü’r-raḥmetü (11) mefhūmunca raḥmet-i Ḥaḳḳa nā’il ve himmet-i rûḥ-i (12) Ḥazreti ‘Azîze vāşıl olmaḳ için bu Tuḥfe ki (13) *Hediyyetü’l-Fuḳarā* tesmiye olunmuşdur. Cem‘ olunub (14) mecālisi’s-şelāseye taḳşim olundu. Meclis-i evvel, (15) sultānu’l-evliyā Ḥazreti Şeyḥ ‘Abdülḳādir-i Geylāni

[2b] (1) ḳuddise sırruhu ḥazretleriniñ, ba‘z-ı evşāf-ı şerîfe- (2) leri beyānındadır. Ve meclis-i şāni, sultānu’l- (3) ‘āşikîn Ḥazreti Şeyḥ Eşrefzāde ‘Abdullāh-ı (4) Rūmi’niñ, ba‘z-ı evşāf-ı şerîfeleri beyānındadır. (5) Ve meclis-i şālîş, sultānu’l-kāmilîn Ḥazreti (6) Eşrefzāde Aḥmed ‘İzzî’niñ, ba‘z-ı evşāf (7) u kerāmāt-ı şerîfeleri beyānındadır.

Meclisü’l-Evvel

(8) Sırr-ı defter-i evliyā’, mālîk-i eimme-i aşfiyā, ‘allāmetü’z-zamān (9) şeyḫü’l-ins ve’l-cān, el-ḳuḫbu’r-rabbāni, (10) ve’l-gāvşü’s-şamadāni, ve’l-ḳandilü’n-nūranî, (11) şāḫibü’l-işārāti ve’l-ma‘āni Ḥazreti eş-Şeyḫ (12) es-Seyyid Muḫyiddîn ‘Abdülḳādir el-Ceylāni (13) raḏiyallāhu te‘āla ‘anhü. Künyesi, ebū Muḫammed’dır. Pederleri (14) ve vālideleri tarafından ‘aleviyy-i Ḥüseynî’dır. (15) ‘Alıyy-i Ḳāri, merḫūm Ḥazreti Şeyḫ ḥaḳḳında *Nüzhetü’l-Ḥādîr*¹⁵

[3a] (1) ismiyle müsemma olan te’lifinde **buyurur ki:** (2) Ḥazreti Ḥaşan bin ‘Ali bin ebî Tālîb raḏiyallāhu (3) te‘āla ‘anhümā, nesl-i bâki, yevm-i ḳıyāmete deġin munḳatı‘ (4) degildir. Zîrā ḳavl-i eşaḫ üzre Ḥazreti Muḫammed Mehdî, (5) Ḥazreti Ḥaşan raḏiyallāhu ‘anhu neslinden zuhūr ide- (6)

¹¹ İsrâ 17/70.

¹² Yûnus 10/62.

¹³ “Sen olmasaydın ben kâinatı yaratmazdım.” Bkz. Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, II, 164; Nisâbüri, *el-Müstedrek*, II, 615.

¹⁴ Elimizdeki nüshada (Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 1147) **sır** kelimesi yoktur. Ankara Kütüphanesi’ndeki nüshasında (06 Mil Yz A 3480-2) **sır** kelimesi mevcuttur.

¹⁵ Eserin orijinal adı: *Nüzhetü’l-Hâteri’l-Fâtur fi Tercümeti’s-Seyyid eş-Şerîf Abdülkâdir* [نزهة الخاطر الفاتر في ترجمة السيد الشريف عبد القادر] bkz. Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 0774); bkz. Karadaş, Cağfer, “Ali el-Karî’nin Hayatı, Selef Akidesine Dönüş Çabası ve Eserleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 1993, 5/5, ss. 287-299.

cektir. Ve dağı taḥkīk olmak vechi üzre taṣrīḥ (7) ider ki ekābirūn ba‘ zısından baña ḥaber-i ṣaḥīḥ bālīg (8) oldi ki vaḳtāki Ḥāzreti Ḥasan bin ‘Ali raḍiyallāhu (9) ‘anhüma, fiten ü afātūn def‘ i için emr-i ḥilāfeti (10) terk eyledik de Ḥaḳ subḥānehu ve te‘āla ıvazān Ḥāzreti (11) Ḥasan raḍiyallāhu ‘anhüye ‘atıyye-i kübrayı¹⁶ iḥsān (12) itmekle, güyya ḳuṭbiyyet-i kübrayı tefvīz idüb (13) anlar ḳuṭb-u ekberi ve ḥāzreti ḳuṭb-u evsaṭ olmuşlar. (14) Ve Ḥāzreti Muḥammed Mehdi, ḥātımetü’l-aḳṭāb oldiler. (15) Ve Ḥāzreti Şeyḫiñ vālideleri Ümmü’l-Ḥayr Fāṭıma binti

[3b] (1) ebī ‘Abdullāh eş-Şavma‘i, bu mü‘ellif ḥāzretleri dir **buyurmuşlar-** (2) **dır ki:** Çün oğlum ‘Abdülḳādir toğdı. Ramaḍān-ı (3) şerīfde aṣla süd emmedi. Bir kerre Geylān’da ḥavada (4) seḥāb olub hilāl-i müşāhede olmamağla Ramaḍān-ı (5) şerīf ma‘lüm olmadı. Vālidelerinden şordiler ki: (6) “‘Abdülḳādir ḥāzretleri bu kün süd emdiler mi?” Ve (7) vālideleri dağı: “Emmedi.” diyu ḥaber virdik de ol (8) kün Ramaḍān-ı şerīf oldığı zāhir oldı. (9) Tāriḫ-i vilādetleri hicret-i nebeviyyeniñ dört yüz yetmiş (10) birindedir. *Risāle-i Nüzhetü’l-Ḥāṭır*’da ve *Menāḳıb-u* (11) *Tāci’l-‘Ārifin*’de **naḳl olunur ki:** Çün Ḥāzreti (12) Şeyḫ, vālideleri ḥāzretleriniñ rızāsı ve ḥayır du‘asıyla (13) Geylān’dan Bağdād’a geldikleri vakit, henüz tāze (14) civān idi ve Bağdād’ı hiç görmemiş idi. Bir kün (15) sülāle-i silsile-i āl-i Muṣṭafa Ḥāzreti Tāci’l-‘Ārifin

[4a] (1) Seyyid Muḥammed Ebu’l-Vefā raḍiyallāhu ‘anhunuñ, cāmi‘-i şerīfde (2) meclis-i ‘ālilerinde ḥāzır oldiler. Anı gördiler ki (3) Tāci’l-‘Ārifin ḥāzretleri minber üzerinde va‘az (4) ider iken buyurdiler ki: “Şu kimesnei mescidden çıkarıñ!” (5) Pes ḥalk ḳalkub ḥāzret-i şeyḫi, mescid-i şerīfden (6) iḥrāç etdiler. Yine ‘avdet, yine geldi. Ve’l-ḥāşıl üç (7) def‘ a çıkardiler. Ve ḥāzreti şeyḫ dağı üçüncü def‘ a da (8) yine içerü girüb ol vaḳitde Tāci’l-‘Ārifin ḥāzretleri (9) minber üzerinde feryād etdi ki: “Yā ehle’l-Bağdād! Allāh-u (10) Te‘ālanıñ sevgili dosti geldi. Ḳalkıñ, ḥürmet (11) idiñ!” diyu. Kendü minberden inüb Ḥāzreti Şeyḫ ile (12) muşāfaḫa idüb ve buyurdi ki: “Yā ehl-i Bağdād! Buni (13) mescidden çıkarıñ, didigim buña emānet itmek için (14) degil idi, bilki murādım ol idi ki cemī‘-i Bağdād (15) bunıñ rütbesin bileler ve hem bir şıddıḳ-i ma‘lüm

[4b] (1) olsun için idi.” didi. Andan şoñra Ḥāzreti (2) Tāci’l-‘Ārifin, cenāb-ı Şeyḫe buyurdi ki: “Yā ‘Abdülḳādir! (3) Vuhibe leke el-‘Irāḳ. Ya‘ ni yā ‘Abdülḳādir! ‘Irāḳ (4) memleketi saña virildi. Yā ‘Abdülḳādir! Küllü dīkin (5) yeşīḫu şümme yesküt illā dīkūn feinnehu yeşīḫu ila yevmi’l- (6) ḳıyāmeti bi-enni.¹⁷ Yā ‘Abdülḳādir! Her ḥoros öter (7) şoñra sākit olur, illa seniñ ḥorosıñ (8) tā ḳıyāmete degin ölse gerekdir.” Andan Ḥāzreti (9) Şeyḫe, seccādesin ve gönleğin ve tesbiḫin ve ‘aşāsın (10) virdi. Pes etrafda olan müḥibleri ayttılar: (11) “Yā Seyyidi! Çünki buña bu kadar himmet etdigin, (12) bāri dest-i tevbe viriñ.” Ḥāzreti Tāci’l-‘Ārifin (13) buyurdi ki: “İnne ‘aleyhi ledāğü’l-Muḥarremi.” Ya‘ ni üzerinde (14) Muḥarremi’niñ tamğası vardır. Ya‘ ni irādetullāh (15) böyle cāri olmuşdır ki: “Ḥāzreti ‘Abdülḳādir’e

¹⁶ Her iki nüshada da **atire-i kübra** yazılmıştır; fakat kelimenin orijinali **atiyye-i kübra**’dır. Büyük lütuf, büyük hediye mânâsına gelmektedir.

¹⁷ Kelime iki nüshada da yanlış yazılmıştır. Kelimenin anlam bütünlüğünü sağlaması için **ya‘ ni** olması gerekir.

[5a] (1) dest-i tevbeye Hâzreti Şeyh Muḥarremî vire.” didi. Râvî (2) ider andan seyyid Tâcü'l-Ârifin Hâzreti Şeyhe buyurdi: (3) “Yâ ‘Abdülkâdir! Şeyh Muḥarremî’niñ meclis-i şoḥbetine müdâvemet (4) eyle, saña tarîḳ andan feth olur.” diyub çok naşîhatler (5) ve vaşîyyetler idüb girü minbere çıḳub meclisi tamâm (6) eyledi. Ba‘dehu minberden inüb Hâzreti Şeyhiñ eline (7) yapuṣub ayıttı: “Yâ ‘Abdülkâdir! Leke vaḳtün feizâ (8) cæ’ tezkur hâzihi eṣ-şeybete.” Ya‘ni yâ ‘Abdülkâdir! Senüñ (9) içün bir vaḳt vardır ki ol vaḳt gelicek bu pîri¹⁸ (10) anasın. Râvî ider ol tesbîḳ ki Tâcü'l-Ârifin (11) Hâzreti Şeyhe viridi. Tırdıḳı yirde kimse degmiden (12) dâne dâne dönerdi. Ve Hâzreti Şeyh ta‘accüb idüb: (13) “‘Aceb buña sebep ne ola?” dirdi. Âḫiru'l-emr (14) bir kün Hâzreti Şeyh, Tâcü'l-Ârifin hâzretlerine: “Yâ Seyyid! (15) Bu tesbîhiñ hâli baña ‘aceb geldi ki hiç kimse çevirmeden

[5b] (1) muttaşilen kendusi döner hiç karar itmez.” Hâzreti Tâcü'l-Ârifin (2) buyurdi ki: “Yâ ‘Abdülkâdir! Ol tesbîhiñ her dânesiniñ (3) üzerinde ol ḳadar maḥbûb ismi zıkr olunmuşdur ki (4) bi-iẖtiyâr olub safâsından vecde gelmişdür, (5) tâ kıyâmete deḳin maḥbûb-u şevḳine muttaşilen dönüb (6) karar itmese gerekdür. İmdi yâ ‘Abdülkâdir! ‘Ârifin (7) ḳalbi tesbîḳ dânesinden aṣaḳı¹⁹ deguldir. Ḳaçan maḥbûbla (8) üns tıttub zevḳ etse, maḥbûb şevḳine dâ‘im (9) devirden hâli olmaz. Bu tesbîhiñ döndüḳü saña (10) tenbîhdır ki ḡâfil olma. Ben cemâd iken maḥbûb şevḳine (11) dönerim, sen ki insansın maḥbûb-ı ḥaḳîḳ-i şevḳine (12) niçün hareket itmeyesin?” Pes bu sözden Hâzreti (13) Şeyh ḥiṣṣa alub fâ‘ideler taḥşil eyledi. Râvî (14) ider: Ol tesbîḳ Hâzreti Şeyhden ṣoñra Hâzreti (15) Şeyh ‘Âli bin el-Hitî eline girdi. Andan ṣoñra

[6a] (1) Hâzreti Şeyh Muḥammed bin el-Ḳâ‘ide naḳl eyledi. Andan ṣoñra nâ-bedîd (2) oldi. **Râvî ider:** Hâzreti Tâcü'l-Ârifin, Hâzreti (3) Şeyhe bir ḳussa‘ ya‘ni bir çanâḳ virmüşdür her ḡâh ki ol (4) çanaḳa bir kimesne yapuṣsa eline ve ḳoluna ra‘şe gelurse (5) Hâzreti Şeyhden ḡayri kimesne aña yapuṣmazdu. Mevlânâ (6) Nûreddin ‘Abdurraḥman el-Câmî ḳuddise sırruhu’s-sâmî (7) *Nefahâtü'l-Üns* ismiyle müsemma olan kitâbında (8) **naḳl ider ki:** Hâzreti Şeyh ‘Abdülkâdir, Şeyh Ḥammâd (9) hâzretleriniñ meclisinde oturub şoḥbet iderdi. (10) Çün kelâmı tamâm oldi ḳalkub taṣra getti. Şeyh (11) Ḥammâd hâzretleri ayıttı: “Bu ‘âceminiñ bir ḳademî vardır ki zamânında (12) cemî‘-i evliyânıñ boyni üzerinde olsa gerek. Ve elbette (13) me‘mûran ‘*ḳademî hâzihi ‘alâ raḳabeti ḳüllü veliyyillâh*’ dîse gerekdür. (14) Ve elbette bu söz söyleye ve cemî‘-i evliyaullâh zir-i (15) ḳademine boyun ḳoya.” Ve daḳi *Menâḳıb-ı Eşrefzâde*’de **naḳl**

[6b] (1) **olunur ki:** Bir kün Hâzreti Şeyh Ebûbekir Hevvâz el-Yeṯâiḥi, meclisinde (2) aṣḫâbına evliyâ‘-i kirâmüñ kerâmatını zıkr idüb buyurdu ki: (3) “Yakîn zamanda ‘Irâḳ’dan ‘acemî bir kimesne zuḥûr ider. ‘İndellâhi (4) te‘âla ve ‘inde‘l-ḥaḳḳi menzilesi ‘âliyedir, ismi ‘Abdülkâdir (5) ve meskeni Bağdâd’dır. ‘Benim ayaḳım cümle evliyâ‘-i kirâmüñ boyni (6) üzerinedir.’ deyu da‘vâ itmekle emr olunub cem‘iyyet-i (7) kübrâda minber üzerinde bu da‘vâyı eylese gerekdür.” (8) deyu Sulṫân

¹⁸ Ankara nüshasında **sır** kelimesi yerine **pîr** kelimesi kullanılmıştır. Anlam bütünlüğüne **pîr** kelimesi daha uygun olduğundan, metin transkribe edilirken Ankara nüshasındaki yazım şekli esas alınmıştır.

¹⁹ Ankara nüshasındaki yazım şekli esas alınmıştır.

‘ Abdülkâdir zuhûr itmedin haber virdi. (9) Ve daği *Kitâb-u Nefehâf* da **naql olunur ki**: Bir kün Hâzreti Şeyh, (10) hankâh-ı sa‘ âdetinde meclis-i va‘ az arasında ve ‘âmme-i (11) meşâyiğden elliye qarîb kibâr-ı hâzırîn idiler. Ve ol (12) cümleden Hâzreti Şeyh ‘Ali el-Hîti ve Hâzreti Şeyh Kaṭîb (13) el-Bân-ı Mevşîlî ve Hâzreti Şeyh Ebu’s-Su‘ūd bunlar idi. (14) Ve bunlardan gayri meşâyiğ-i kibârdan çok kimesne var idi. (15) Hâzreti Şeyh minber üzerinde va‘ z-ı şerif iderken

[7a] (1) esnâ-i va‘ azda buyurdi ki: ‘*ḳademi hâzihi ‘alâ raḳabeti ḳüllî veliyyillâh.*’ (2) didi. Hâzreti Hâḳ subhâne ve te‘ âla anuñ ḳalbine tecelli itdi. (3) Ve ruḥ-u Resûlullâh şallallâhu ‘aleyhi ve sellem ve melaike-i (4) muḳarrebînden bu tâifeniñ içinde evliyâ’-i müteḳaddimîn (5) ve müteahḫirîn hâzır idiler. Dirileri cesedleriyle ve geçmişleri (6) ruhlarıyla, Hâzreti Şeyhe bir hil‘ at geyurdiler. Ve melaike (7) ve ricâlü’l-ğayb anuñ meclisini ortaya almışlardı. (8) Ve havâda şaflar bağlamışlardı ve yeryüzünde bir velî (9) ḳalmadı ki boynunu bast eylemeye ve ba‘ zıları demişdir ki: (10) “‘Acemden bir kimesne tevâzu itmedi. Hâlınden maḥcûb oldu.’”

(11) **Beyt:**

İt fedâ yolına cânın,
Şeyh ‘ Abdülkâdir’iñ.

Kıl ziyâret âsitânıñ,
Şeyh ‘ Abdülkâdir’iñ.

İtdiler a‘ mâlün altun,
Cümle erbâb-ı kemal.

Başdiler sikke-i şânıñ,
Şeyh ‘ Abdülkâdir’iñ.

Ve lisân-ı Türki üzere (15) mü’ellif-i *Kitâb-ı Menâḳıb-ı Behçe*’de **naql olunur ki**:

[7b] (1) Kibâr-ı evliyâ’ullâhdan ḳatı vâfirleri Hâzreti Resûlullâh (2) şallallâhu ‘aleyhi ve sellem hâzretlerini vâḳ‘alarında körüb (3) su’âl iderler ki: “Yâ Resûle rabbi’l-‘ âlemîn! Şeyh (4) ‘ Abdülkâdir, bu kün ‘*ḳademi hâzihi ‘alâ raḳabeti ḳüllî veliyyillâh.*’ (5) didi. Bu kelâm şahih midür?” Hâzreti Resûlullâh şallallâhu (6) ‘aleyhi ve sellem buyurdiler ki: “Şadaḳa, ‘ Abdülkâdir!” **Beyt:** (7)

Şâdık degil mi o kim,
Aña şâhid oldu Resûl.

‘ Ârif degil mi o kim,
Zât-ı Hâḳḳa buldi vuşûl.

Baş üzre olmasun pāyi anuñ,
Söyle baña tāj itdi evliyā'sına anı.

Çün Haq idüb kabul kezalike. (11) *Kitāb-ı Nefahāt* da **naql olunur ki**: Hāzreti Şeyh buyurmuşdur ki: (12) Bir vaqt seyāhatde idüm. Baña bir şaḥiṣ geldi. Aşla (13) anı görmemiş idüm. Buyurdi ki: “Şoḥbet ister misin?” (14) Ben daḥi: “İsterim.” didim. Baña buyurdi: “Şol şartla ki (15) muḥālefet itmeyesin!” İtdim, itmem. Buyurdi ki: “Ben gelince

[8a] (1) bunda otur.” Bir sene tamāmında yine geldi ve ben heman ol (2) yerde oturdum. Bir sā' at benim yanumda oturdu. Pes (3) ḳalkub getdi: “Ben gelince buradan gitmeyesin.” didi. (4) Bir sene daḥi getdi, pes yine geldi, ba' dehu yine getdi, (5) ba' dehu gelüb etmek ve sūt getürdi ve aytdı: “Ben (6) Hızırım! Baña emr olundi ki senüñle ta'ām yiyem.” Ol getür- (7) dugini yidük. Buyurdi: “Ḳalk! Bağdād'a var, anda (8) tevattun eyle.” Pes Hızır 'aleyhi's-selām ile me'ān Bağdād'a (9) dāḥil olduk. Buyurdiler ki: “Pes imdi bundan ḥisse (10) oldur ki Hāzreti Şeyhiñ tarīkine sālīk olan kimesne (11) ḳavlinde ve cemī'-i 'aḥvālinde şādīḳ olursa, 'ilm-i ledün (12) dersini Hāzreti Hızır'dan oḳur.” Ve daḥi Tārīh-i Bāfi'a'da²⁰ (13) raḥmetullāhi te'āla 'aleyhi taşriḥ olunmuşdur ki: Hāzreti Şeyh (14) 'Abdülḳādir'in raḍiyallāhu 'anhu kerāmātı dāire-i hızırdan²¹ (15) hāricedir. Ve Hāzreti Şeyhe irişen kibār-ı eimmeden baña ḥaber

[8b] (1) bāliḡ oldi ki taḥḳīḳan kerāmāt-ı şeyh 'Abdülḳādir tevātür (2) bulmuşdur yāḥūd tevātüre ḳarībirdir. Bi'l-ittifāḳ ma' lümdur ki (3) āfāk-ı meşāyiḡde Hāzreti Şeyh gibi ḡayri bir veliden kerāmāt-ı (4) keşire zuḥūr itmiş degildir. Ve daḥi Hāzreti Şeyh **buyurur**.

(5) **Beyt**:

Levlā'ş-şefā' atü sebeḳat li-Muḥammedin,
Le sededtü bābe'l-caḥīm bi kedḥati.

Ya'nī “Ceddim Muḥammed şallallāhu 'aleyhi ve sellem için şefā' at (7) sebḳat ider olmaya idi, ben sa'y-u kedḥatimle bāb-ı (8) caḥīmi sed iderdim.” deyu buyurdular. Ve daḥi Eşrefzāde (9) ḥāzretleri *Müzekki'n-Nüfūs* ismiyle müsemma olan kitābında (10) **taşriḥ ider ki**: Hāzreti Şeyh buyurmuşlardur.

Rubā' i:

“Fe mürīdi izā de'āni bi-şarḳin, ev bi-ḡarbin,
Ev ḡarīḳin baḥrin ḡāmi, fe eḡaztuhu.
Led ḡāra fevḳa hevā,
Eñe seyfü'l-ḳādāilī külli ḥuşāmi.”

²⁰ Kelime yanlış yazılmıştır. **Tarih-i Yāfi'i'de** olması gerekir. Bkz. Baş, Derya, “Yāfi'i”, *DİA*, İstanbul 2013, XXXXIII, 175.

²¹ Kelime yanlış yazılmıştır. Kelimenin orijinali **ḥaşır**'dır. Bkz. **dāire-i ḥaşırdan**: sayılamayacak kadar çok.

Ya' nî kaçan benüm mürîdim maşriğden yâhûd (14) mağribden yâhûd bahre ğarğ olur iken benden istiğâşe (15) eylese, ben aña meded iderim. Eger hava üzre tayrân iderse

[9a] (1) daği anı hıfz itmek için cümle haşımına ben seyfü'l-każayım. (2) Ve daği şeyhim hazretleri na' t-ı şeyhde **buyururlar. Nazm:**

Ey hağğa t̄alib dertli dil!
Gel Şeyh ' Abdülkâdir'e,
Çaldır hicâb-ı çeşm-i sil,
Gel Şeyh ' Abdülkâdir'e.

Aşl-ı ' arîkdir ol şerif,
Ol sırrına sa' y it elîf.
Çuvvet isterseñ ey da' îif!
Gel Şeyh ' Abdülkâdir'e.

Gel şıdğ ile gir rāhına,
Sür yüzini dergāhına,
İrüşdürür Allāh'ına
Gel Şeyh ' Abdülkâdir'e.

İster iseñ cezb-i hüdā,
Dil ola pür şevğ u şafā,
Durma Necîb şubh u mesā,
Gel Şeyh ' Abdülkâdir'e.

(11) el-Meclisü's-Şānî

(12) El-kuţbu'r-rabbānî, ve'l-ğavşü's-şamedānî, ve'n-nûri'l- (13) burhānî, ve'l-mürşidü'l-subhānî, ve's-şeyhü'r-raħmānî, (14) āsūde-i mehd-i mağfîret-i kayyūmî, sulţānū'l-' āşikîn (15) eş-Şeyh ' Abdullāh bin Eşref bin Muhammed el-Mısrî'dir. Rađiyallāh

[9b] (1) ' anhu bi'l-ittifāk pederleri tarafından Hüseyinî'dir. Tarih-i vilâdetleri, (2) yedi yüz yetmiş toğuz sene ve vaqt-i intikalleri, sekiz (3) yüz toğsan toğuz senesidir. Kendileri Mekkiyyü'l-aşl (4) olub ebeveyniyle me' an şehr-i İznîğ'e gelüb tevattün (5) itmişler. Ammā Sulţān Eşrefzāde, İznîğ'de mecme' - i (6) ' ulemādur, deyu şehr-i Burūsa'ya ' azîmet idüb; Yeşil (7) Medrese'sinde yigirmi beş sene mu' id olub kırğ (8) seneye dek taħsil-i ' ulüm-i zāhireyye ve kırğ sene (9) hizmet-i mürşide ve kırğ sene seccāde-i irşādda (10) olmuşlar. ' İlm-i zāhirede ğalibu'l-ağrāna ve müşārü'l-bi'l-benāna (11) olduğ da

‘ilm-i bātin taḥşillığına teveccüh idüb meşğül (12) olduğu ‘ulūmden ğinā gelüb mürşid-i kāmīl dāmenine (13) tessebbūs-i iştīyākla medreseyi terk idüb (14) İncirli Mahallesiniñ ‘imāmi ile derdine refiḳ oldığı (15) cihetden ziyāde ünsiyet idüb ve ba‘zı vaḳıtda

[10a] (1) ‘İmām Mezbūr’uñ, imāmet-i hizmetini edā eylediler imiş. Ve daḳı (2) İmām Mezbūr, Hāzreti Eşrefzāde’yi şulbi oğlu mesabesinde (3) muḥabbet idüb hālen Burūsa’da āsitāne-i Eşrefiyye olan (4) menzil-i mübāregi hibe idüb Sultān Eşrefzāde (5) ḥāzretleri daḳı ol maḥal bir ma‘bed-i saġir vaż‘ idüb (6) nice müddet ol maḥalde tevaṭṭün itmişlerdür. Ve daḳı Sultān (7) Eşrefzāde ḥāzreteri *Mūzekkī’n-Nūfūs* ismiyle müsemma olan (8) te’līflerinde **buyururlar ki**: “Bu faḳir on yedi şeyḫe yetişdim (9) ve her birine hizmet eyledim ammā içinden heman dört şeyḫ (10) kāmīl idi, mā‘adāsınıñ meşrebi bulānıḳ idi ve kimi mübtedī (11) idi alub gidemezlerdi, yolda bıraġurlardı. Birine daḳı (12) vardum, ol bir miḳdār gider gine yolda ḳor. Āḫir Sultān (13) Şeyḫ Muḫyiddīn ‘Abdülkādīr-i Geylāni’niñ oğlınıñ (14) oğlu kim Şeyḫ Hüseyn bin Şehābeddīn Aḫmed bin Şeyḫ (15) Hüsāmeddīn bin Şemseddīn Muḫammed bin Şeyḫ ‘Abdülkādīr

[10b] (1) Geylāni aña yetişdim. Ve andan sülūk görüb nā’il-i (2) merām oldum.” deyu kelimāt buyurduklarundan tefhīm olunur ki; (3) on yedi şeyḫden dördü, zıkr-i inşāalāhi te‘āla ve (4) on üç ile hem şoḫbet olmasınıñ zamāni Allāh-u (5) ‘alem ol ma‘bud-i saġirede sākin oldukları vaḳıtdır. (6) **Pes rāvi ider**: Sultān Eşrefzāde bir kice ‘ālem-i (7) ma‘nāda ba‘zı vāḳa‘ görmek sebebiyle muḥabbetullāhi (8) ezeliyye ve ‘ināyet-i lem yezeliyye ile cezbe-i ḥaḳ zūhūr idüb (9) şuġl-i māsivallāh bi-küllīye ‘ālem derūnundan münḳaṭı‘ olub (10) ol vaḳt Burūsa’da Sultān’l-Meczūbīn Abdāl Muḫammed (11) ḥāzretlerine tefe’ülen varub anlar daḳı ḥaber-i meserret ve teselli (12) virüb: “Sen olmayıb da kim olacak?” Nuṭḳ-u zūhūr (13) idüb ve: “Emir Sultān ḥāzretlerine var!” deyu işaret (14) buyurdiler. Ba‘de Sultān Eşrefzāde Hāzreti Seyyid (15) Muḫammed el-Buḫāri ‘aleyhim raḫmetü’l-bāri ḥāzretlerine gelüb

[11a] (1) anlar daḳı şalat-ı ‘aşrı edā için ābdest almaġa şurū‘u (2) itmişler. Eşrefzāde ḥāzretleri ani görür ki Hāzreti Sultān (3) Emīr’iñ mübārek ḳollarından şu altun olub aḳar. Ol (4) vaḳt Sultān Eşrefzāde daḳı: “Azīzim! Şunuñ altun (5) olmasına kerāmat buyurmaġa ne ḥacet! Benim ol altunun (6) sikkeli aḳmasına bile ‘itīḳād-ı kāmīlim vardur.” didik de ol (7) altun sikkeyle aḳmaġa başlar. Ol vaḳt Emīr Sultān (8) ḥāzretleri buyururlar ki: “Ey Eşrefoġlı! Bize ṭarīḳat-ı ‘aliyyede (9) şāḫib-i sikke olmaġı bildürdiñ mi?” deyu laṭīfe buyururlar. Ve (10) Emīr Sultān ḥāzretleri ḳabul idüb bir müddet hizmet-i şerīfe- (11) lerinde olub āḫirete intīḳāllerine ḳarīb ḥāzreti Eşref-(12) zāde’ye: “Kuzu, biz pīr olduk, intīḳālimiz daḳı ḳarībdır.” deyu (13) Sultān Eşrefzāde’niñ ellerine bir mektūb (14) virüb: “Var imdi Anḳara’da mürşidü’s-sālikīn olan (15) el-Ḥāc Bayrām Velī ḥāzretleriniñ hizmet-i şerīflerine

[11b] (1) müdāvemem üzre ol.” deyu tenbīh buyururlar. Sultān Eşref- (2) zāde daḳı buni nuṭḳ-ı ḥaḳ bilüb ḳabul Ḥācı Bayrām Velī (3) ḥāzretlerine varub anlar daḳı ḳabul eyleyub on iki (4) sene imāmetlik hizmetinde olub ve riyāzāt-ı şāḳḳaya (5) müdāvemem itdükden soñra eyleyin meşāyiḫ-i selef üzre (6) icāzet ile ḫalīfe idüb kerīmelerini Sultān Eşref- (7) zāde’ye virirler. İznīḳ’de sākin olmaḳ üzre nuṭḳ (8) buyururlar. Ve Sultān Eşrefzāde ḥāzretleri daḳı İznīḳ’de (9) gelüb tevaṭṭun iderler, ‘iyd-i şerīfe

karīb ehliyle me‘an. (10) Hācı Bayrām Velī ḥazretlerini ziyārete varub ḥıyn-i şoḥbetde: (11) “‘Azīzim, efendim! Seyr-i sülūkuñ nihāyeti var midir, yoḥsa (12) yoḥ midir?’” didik de Hācı Bayrām Velī ḥazretleri daḥi: “‘Kuzum, (13) sülūk nihāyetini Allāh-u ‘azīmü’ş-şān bilür. Biz vāşıl (14) olduğumuz maḳāma seni vāşıl eyledik.’” didik de Sultān (15) Eşrefzāde daḥi: “‘Efendim, baña daḥi sülūkdan ğnā gelmedi.’”

[12a] (1) deyu buyurub Hācı Bayrām Velī ḥazretleri buyururlar (2) ki: “‘Bu kice me‘an istiḥāre idelim ve kerem-i Ḥaḳḳa nāzır olalım.’” (3) deyub ol kice istiḥāre iderler. ‘Ālem-i ma‘nāda bir meclis-i (4) ‘āliye varub ve ol meclisde ervāḥ-ı enbiyā (5) ve evliyā’ cem‘ olurlar. Ve sultān-ı enbiyā Muḥammed Muştafa (6) şallallāhu ‘aleyhi ve sellem bir nūrdan minber üzerine culūs (7) idüb ve bir bāzār ḳurilur. Ḥuzūr-u faḥr-i ‘ālemde içlerinde (8) bir Sultān Eşrefzāde’niñ boynuna bir altun zincir (9) ḥakub mezād etmege başlayub her ḫarafdān almağa ḫālib (10) olurlar. Her biri ḫudreti miḳdār şāḥib çıkar ammā (11) sultānü’l-evliyā’, imāmü’l-aşfiyā, ‘ārif-i rabbani, (12) Ḥazreti Şeyḫ Muḫyiddīn ‘Abdülkādīr el-Ceylāni raḫiyallāhu (13) ‘anhu ḥazretleri şāḥib ḫıḳub olurlar. Ve Sultān (14) Eşrefzāde ḥazretleri buyururlar ki: “‘Efendim, beni ‘ālem-i (15) ma‘nāda ḳabul itdiñiz lakin zāhirde ḳanġi ḳuluñuza

[12b] (1) teslīm olayım?’” Ḥazreti Şeyḫ daḥi buyururlar ki: “‘Ḥamā’da benim (2) dördüncü oğlum Ḥüseyn Ḥamevi’ye varub teslīm ol.’” (3) deyu tenbih buyururlar. Sultān Eşrefzāde daḥi ḥābdan (4) bidār olub ‘ale’ş-şabbāḥ Ḥazreti Hācı Bayrām Velī’ye (5) i‘lām ḳaydında olduğda Ḥazreti Hācı Bayrām Velī: “‘Kuzum, (6) biz daḥi ol meclisde ḫāzır idik.’” deyu buyururlar. “‘Lakin (7) İznīḳ’e varub bir erba‘in çıkarub ve zūḫūr (8) idin. Ma‘nāyı bir varakaya ḫāhrir idüb Şeyḫ Ḥüseyn (9) Ḥamevi ḥazretlerine me‘ān götüresin.’” deyu tenbih buyururlar. (10) Sultān Eşrefzāde daḥi İznīḳ’e gelüb erba‘ine (11) girüb ve ne zūḫūr iderse bu kāġıda ḫāhrir idüb (12) şehri Ḥamā’ya ‘azimet iderler. Ve ol vaḳt Şeyḫ Ḥüseyn (13) ḥazretleri ḫacc-ı şerīfden ‘avret idüb ve cümle ehāl-i belde (14) ve fuḳarā Şeyḫ Ḥüseyn Ḥamavi ḥazretlerine istiḳbāl idüb (15) ḥānḳāh-ı sa‘ādetlerine getürdik de anlar daḥi Eşrefzāde ḥazretleriniñ

[13a] (1) teşrīfını keşf idüb buyurur ki: “‘Bu ḫizmeti edā (2) itdiñiz, lakin Rūm’dan bir er teveccūh eyledi. Ani daḥi istiḳbāl (3) idiñ.’” deyu tenbih buyururlar. Ve cümle fuḳarā ḳarşu varub yolda (4) Sultān Eşrefzāde ḥazretlerine rāst gelüb (5) şüret-i fenāda görüb keyfiyyetini bilmeyub: “‘Kişi, yolda (6) bir kimesne var mı?’” deyu su‘al ider. Sultān Eşref- (7) zāde daḥi: “‘Gelmesi ihtimāldir.’” deyu cevāb buyururlar. Şeyḫ Ḥüseyn (8) Ḥamavi ḥazretleri edā-i ḫizmet olunmadıġını keşf buyurub (9) kendileri Ḥamā köbrüsünde Sultān Eşrefzāde’ye ḳarşu (10) varub evvel emirden: “‘Yā Rūmī, i‘t-i varak!’” deyu (11) buyururlar. Ya‘nī eşnā-i erba‘inde ḫāhrir eyledikleri kāġıdı (12) ḫāleb iderler. Anlar daḥi teslīm idüb ol maḫalde Sultān (13) Eşrefzāde’yi ḥānḳāh-ı sa‘ādetine götürüb ve ol (14) vaḳitde erba‘ine ḳoyub ḥin-i erba‘inde tezkiye-i (15) nefis ve taşfiye-i bāḫın eyleyub mükāşefe ve müşāhede

[13b] (1) ve tecellî u fenâfillâh u bekâbillâh u ‘ilm-i ledunnî ve ‘irfân-ı haqqânî (2) müyesser olur. Ve “*inne’l-faḍle bi-yedillâhi yu’ṭihi men yeṣāvallâhu* (3) *zu’l-faḍlu’l-‘azîm.*”²² Ve erba‘in tamâm olduğda, Şeyh Hüseyin (4) Hamevi ḥazretleri Sultân Eşrefzâde’ye ṭarîḳ-i Ḳâdiriyye (5) üzere icâzet ve ‘alem ve ḳudûm ve seccâde virüb İznîḳ’e (6) ḥalîfe iderler. Ammâ Sultân Eşrefzâde’niñ başında (7) Hâcî Bayrâm Velî’niñ tâc-ı şerîfi bulunur ki altı terk (8) ve depesinde pul olmaḳ vechi üzere ol vaḳt Sultân (9) Eşrefzâde ḥazretleri: “Efendim, bu tâcı nice ideyim?” deyu istifsâr (10) iderler. Şeyh Hüseyin Hamevi ḥazretleri daḫi: “Yâ Rûmî! Bu (11) tâcîñ debesindeki böyle puli bir terki tebdîl idüb yedi (12) terk olmaḳ üzere sen daḫi sâhib-i sikke ve müctehid-i (13) ṭarîḳ ol.” deyu nuṭḳ buyururlar. Pes imdi bu tâcda (14) ve terklerinde ısrâr-ı ‘azîme oldığından meşâyih-i kirâm çok (15) esrâr-ı beyân itmişler. Kimi terklerin terk eyleyüb ve kimi çift

[14a] (1) eyledi ve kimi az eyledi ve kimi çok eyleyub her biri (2) birer şeye teşbîh ile birer maḳsada tenbih eylediler. Lakin aşıl (3) olan ḳubbetullâha teşbiyedir. Ḥazreti Resûlullâh şallallâhu ‘aleyhi (4) ve sellem gökden inmişdir. Ol tâcîñ terki az midir, çok midir, (5) tek midir, çift midir kimesne bilmemişdir. Zirâ ol tâc-ı şerif (6) nûrdan ve ḳudretten ḥâşıl olmuşdur. Anuñ kimesne sırrına (7) vâḳıf olmamışdır. Ammâ **rivâyet budur ki:** Hâcî Bayrâm (8) Velî’nin tâc-ı şerîfi keçe olub ve altı terk olmasınñ (9) sırrı bu ola ki Şeyh Hâmid-i Aḳsarâyi ḥazretleri ḳadem-i mübâreklerinden (10) keçe ḳâlçınıñ çıkarub Hâcî Bayrâm Velî’ye bi-ṭarîḳi’l- (11) işâde virmişdir. Pes imdi bunuñ sırrı böyle (12) tefhîm olunur ki kice zâhir elbise-i adaneydendir (?).²³ Fi’l-ḥaḳîḳa (13) şâfi ve ebyaḍdır. Tezellülle ve tevâzu‘ a işâret olunmuşdur (14) ola. Nitekim Resûlullâh şallallâhu ‘aleyhi ve sellem buyurur: (15) “*Men tevâḍa‘a rafa‘ahullâh.*”²⁴ Ve mübârek ḳademlerinden çıkarub

[14b] (1) virmeleri daḫi bu ola ki zâhiren cümleñiñ pây-i tahtında olub (2) fi’l-ḥaḳîḳa cümleden ‘âlî ola.

Beyt:

‘İzzeti ḳov zillete düṣ, ḥâḳpây-ı cümleye,

Ḥaḳ Te‘âla başlar üzere, âsumân itsün seni.

Pes imdi Hâcî Bayrâm Velî ḥazretleri daḫi bu (5) işâreti tefhîm ve ḳabul idüb tevâzu‘ uların kemâle (6) yetişdirüb kâmil olduklarından ol ḳalçın başlarına (7) tâc itmişler ola. Ve terkleri daḫi altı etdikleri şeş (8) cihete işâret olub ḳuṭbiyyete işâret ola. Ammâ (9) Şeyh Hüseyin Hamevi ḥazretleri, Sultân Eşrefzâde’ye: (10) “Bu tâcı yedi terk eyle!” deyu nuṭḳ buyurmalarınıñ sırrı (11) bu ola ki: “Ey Rûmî! Seb‘a-i semavât ve seb‘a-i eraḍîn (12) taht-ı taşarrufunda olub ‘âleme ḳuṭb-ı ‘aḳam olursuñ.” (13)

²² Âl-i İmrân 3/73.

²³ Kelimenin okunuşundan emin değiliz.

²⁴ “Kim tevazu sahibi olursa Allah onu yüceltir.” Bkz. Müslim, “Sıla”, 69.

dimek ola. Ve Sulţān Eşrefzāde dağı yedi terkden (14) ğayri ‘aşabe ta‘bīr olunan terki izāfe idüb sekiz (15) terk olması tāt-ı Kādiriyye’ye işāretdir Zīrā

[15a] (1) Hāzreti Şeyhīñ şarīkinde, tāt-ı şerīf sekiz terk olmađ üzre- (2) dūr. Ve dađı **rāvī ider ki:** Sulţān Bāyezīd’iñ vālidesiniñ (3) ağzında ākile marazı zuhūr idüb Sulţān Eşrefzāde’nin (4) himmet-i ‘aliyyesi ile def‘ olub ol vađt Sulţān (5) Bāyezīd, Sulţān Eşrefzāde’ye müncezib olub vāfir hediiye (6) i‘tā itmek talebinde olub anlar dađı qabul itmezler. Ve İznīk’e (7) def‘ ātla irsāl iderler. Anlar dađı hediiye oldığı cihetden (8) qabul idüb Burūsa’da İncīrli imāminiñ hībe eylediği (9) bağçeyi bir āsitāne binā idüb ‘Abdurrahīm Efendi (10) hāzretlerini hilāfetle İznīk’den irsāl iderler. Ve (11) Sulţān Eşrefzāde’niñ dār-ı beķāya rihletinden soñra (12) İznīk postuna ‘Abdurrahīm Efendi culūs iderler. Hatta (13) Şeyh Lütfullāh Efendi hāzretleriniñ vālideleri vaşiiyyet (14) buyrurlar ki: “Benim oğlim, ecdād-ı kirāmuñ sünnetini icrā için (15) Burūsa’daki āsitāneye varub ve postuna culūs idüb

[15a’nın Yan Tarafı] (1) ve dağı rāvī **rivāyet ider ki:** Hāzreti Sulţān Eşrefzāde, (2) Hāmā’dan İznīk’e teşrif buyurdıklarında çarşu başında Qazġāncı (3) Mescid’inde mübārek sāt-ı şerīflerinden zincīr ile kıbleye müteveccih oldukları (4) halde, kıyāmen ‘ale’s-şubh ve’l-mesa cenāb-ı Rabbū’l-‘İzzete zikrullahā meşġul (5) olduklarına (6) eħāl-i İznīk (?)²⁵ ba‘zı münkirīn üzerlerine ğuluvv-u vücu eyleyüb anlardan (7) hiç nigāh etmediklerinde yine bu hāl üzere meşġul iken ...²⁶ gelüb (8) “Yā Rūmī! Uzā veya uzā dirim.” deyu nida geldük de hāzreti şulţān dağı ol mescidden (9) ...²⁷ olub Tirse(?)²⁸ nām qarye civarında tağda(?)²⁹ bir ma‘bedhāne ittiħaz (?)³⁰ (10) idüb zikre meşġul iken qaryeden bir kimesne görüb: “Hūr müsün, ‘abd mısın?” (11) deyu hāzrete su‘al itmiş. Anlar dağı: “Qulum!” deyu cevāb buyurdıklarında (12) alub Qarye’de kendi menziline götürüb maħbūs itmek qaydında olub (13) validesine teslim ...³¹ ...³² haber vireyim deyu gitdik de vālidesi dağı (14) maħbūs oldığı maħalle bir nūr ...³³ gördük de gelüb ayağına (15) qapanub bende olmağ murād ittik de ...³⁴ qabul itmişler ve evvelā bacıları (16) ol hātūn olmuşdur. Ba‘de bu oğli gelüb keyfiyyet-i bāb-i müşahedelerinde (17) cümlesi bende olub Qarye’de bir sāmia bina ittirüb evrād ezkārda (18) olurlar iken İznīk ahalisine fitne ğalebe idüb hayrūce kıtāl (19) vuķu‘a gelmekle sulţān hāzretlerine gelüb: “Biz itdük, sen itme.” (20) İznīk’e götürmek murād eyledüklerinde Tirse ahālisi rāzı olmayub ba‘dehu Sulţān (21) hāzretleri ba‘zı İznīk’de ve ba‘zı Tirse’de (22) olmağ üzre rāzı itmişler. Ve ba‘dehu ba‘zı Tirse’de ve ba‘zı İznīk’de vakit geçürmüşler. İznīk’de ol çilehaneleri ol mescidden cāmī-i şerif civarına sonrada ...³⁵ bina idilmüştür.

²⁵ Kelimenin okunuşundan emin değiliz.

²⁶ Okunamadı.

²⁷ Okunamadı.

²⁸ Kelimenin okunuşundan emin değiliz.

²⁹ Kelimenin okunuşundan emin değiliz.

³⁰ Kelimenin okunuşundan emin değiliz.

³¹ Okunamadı.

³² Okunamadı.

³³ Okunamadı.

³⁴ Okunamadı.

³⁵ Okunamadı.

[15b] (1) idüb bir eyyâm-ı sâlikleri terbiyye idesiñ. Zirâ bu huşûşa (2) azîzan hâzerâtı ziyâde ‘itibâr iderler idi.” deyu buyururlar. (3) *Menâkıb-ı Eşrefzâde*’de **naql olunur ki**: Bir kün ‘Abdurrahîm (4) Tırsî hâzretleri, Sulţân Eşrefzâde’niñ emirleriyle (5) şâyfi‘î vaḳti yaylâḳa giderken Susdi nâm ‘âkabeniñ (6) ortasında vâki‘ olan çeşmeniñ yanunda bir derviş (7) şüretinde, Hızır ‘aleyhisselâma râst gelüb du‘â rica (8) etdiklerinde, Hızır ‘aleyhisselâm buyurur ki: “Yâ ‘Abdurrahîm! Sen (9) bir kimesneniñ hizmetindesinki ḳarundâşum İlyâs ile (10) berde ve bahirde anuñ du‘âsıyla yürüyüb ‘âlemde zinde- (11) yüz. Heman ḳadr u kıymetini bilüb rızâsında muḳîm ol ki (12) sa‘âdet-i dâreyne vâşul olasın.” Ve daḳı Sulţân (13) Eşrefzâde hâzretleriniñ kerîmeleri merhûm Züleyhâ Hâtûn (14) hâzretlerinden **naql olunur ki**: Vâlid-i mâcidîmin türbe-i (15) münevverelerinde i‘tikâfa niyyet idüb vucûd-ı ṭâ‘ate hizmetle

[16a] (1) meşḡul iken bir kice uyḡu ḡalebesiyle ḡâba varub (2) beyne’n-nevmi ve’l-yaḳaḳa Hâzreti Sulţân Eşrefzâde’niñ (3) merḳad-i şerîfleri içinden bir şadâ gelüb buyururlar ki: (4) “Yâ Züleyhâ! ‘Âşık olan uyur mi? Ve ‘âşıkça uyḡu haramdır.” (5) Züleyhâ Hâtûn hâzretleri daḳı gözün açub ani müşâhede (6) iderler. Nice esrâr-ı ḡafiyeye keşf olub ve ma‘ârif-i (7) ilâhiyyeye vâşul olmuşlardır. Ve daḳı şeyḡim hâzretleri pirden (8) buyururlar. **Beyt**:

Ey ‘âşık-ı zât-ı ḡudâ,

Gel Eşrefî dergâhına.

Cân u dile irsün nevâ,

Gel Eşrefî dergâhına,

İrer nesîm-i şevḳ-i ḡaḳ,

Ḳalmaz derûnda hiç ḡalaḳ.

İster iseñ ‘âşḳdan sebaḳ,

Gel Eşrefî dergâhına.

Cisminde cânın var iken,

Fırşat ilinde yâr iken,

Var ki ṭolu esrâr iken,

Gel Eşrefî dergâhına.

Eşrefî olub bul şeref,

Vaḳtini itmesin telef,

Ne dirse disün nâ-ḡalef,

Gel Eşrefî dergâhına.

[16b] (1)

Meftûh olur cān dīdesi,
 Kalkar gönül pūşidesi,
 Sende Necīb ol bendesī,
 Gel Eşrefi dergâhına.

el-Meclisü's-Şâliş

(4) Şemsü's-sâlikîn, kûtbu'l-‘arîfin, re’îs-u meşâyihü’z- (5) zamân, zübde-i yegâne gān-ı devrân, melâzz-ı havâşş-u (6) ‘avām, melce-i meşâyih u fukarâ’-i enām, Hâzreti’ş-Şeyh (7) Eşrefzâde es-Seyyide’l-Hâc Aḥmed ‘İzzeddîn Efendi, (8) kıddusallâhu sirrahu alâ Hâzreti Sultân Eşrefzâde- (9) niñ rağiyallâhu ‘anhu nesl-i pâkinden olub beşinci baḥında (10) tûlû’ u itmişdir. Ve vâlid-i mâcidleri Hâzreti Şeyh Seyyid (11) Eşref-i Şânî Muḥammed Efendî’dir. Altmış üç sene (12) mu‘ammer olmuşlar. Anlaruñ vâlid-i mâcidleri daḥi Hâzreti (13) Şeyh Seyyid Luṭfullâh Efendî’dir ki yetmiş yedi (14) sene mu‘ammer olmuşlar. Anlaruñ vâlid-i mâcidleri daḥi (15) Şeyh Seyyid Sırrî ‘Alî Efendî’dir ki yüz yigirmi sene

[17a] (1) mu‘ammer olmuşlardır. Anlaruñ vâlid-i mâcidleri daḥi Hâzreti Şeyh Pîr (2) Ḥamdî Efendî’dir ki yüz yigirmi sene mu‘ammer olmuşlardır. Anlaruñ (3) vâlid-i mâcidleri Hâzreti Şeyh ‘Abdurrahîm Tırsî Efendî’dir ki (4) yetmiş dört sene mu‘ammer olmuşlardır. Ve anlara, Hâzreti (5) Sultân Eşrefzâde kerîmeleri olan Züleyhâ Ḥâtûn’u (6) virüb bu nesl-i pâk anlaruñ tarafından zühür itmişdür. (7) Ve daḥi sultânzâdeniñ dâmâdları ve veled-i ma‘nevîleridir. (8) Ve Hâzreti Sultân Eşrefzâde’niñ müddet-i ‘ömürleri, yüz yigirmi (9) senedir. Ve Hâzreti Şeyh ‘İzzeddîn Efendi, icâzet-i tarîkat-i (10) ‘aliyyeyi ve meslek-i sünen-i nebevveyi vâlid-i mâcidleri (11) Eşref-i Şânî Muḥammed Efendi ḥâzretlerinden aḥz itmişlerdir. Ve (12) daḥi terbiyyet ve tesellükleri andan olmuşdur. Lakin cedleri Şeyh (13) Lüṭfullâh Efendî’niñ kemâliyle manzûr olduğundan Eşref-i (14) Şânî’ye: “Benim manzûrumdur; e‘izze-i kirâm ḥâzeratınıñ nazarları da anda- (15) dur.” deyu nuṭukları vardır. Ve kâlemleriyle bi‘aynihi bu mefhûm

[17b] (1) mektubdur ancak beyne’l-‘aşîkîn tilâvet-i fâtiha-i şerifeye (2) cedleri Şeyh Mezbûr’dan mucazdır. Ve daḥi Eşref-i Şânî Muḥammed Efendi (3) ḥâzretleriniñ pederleri, Lüṭfullâh Efendi ḥâzretleriniñ vefatlarına (4) qarîb Hâzreti Şeyh ‘İzzeddîn Efendi’yi, Burûsa’da olan (5) âsitâne postuna iclâs idüb ve cümle fuḥarâyı teslim idüb (6) fuḥarâya naşîhat buyurub dirler ki: “Ceddümüz esrârına ve tarîkat-i (7) Muḥammediyeniñ tavrına vuşlat taleb iderseniz. Oğlum Şeyh (8) ‘İzzeddîn’in dâmenin elden bırakmayub ve gayra rabṭ-ı kalb (9) itmeyesiz. Zîrâ vâlid-i ‘azîzim ve sened-i sa‘âdetim ḥâzretleri bize (10) İznîk’den mektûb irsâl itdiler.” deyub ol mektubi (11) cümle fuḥarâ içinde buyurdiler. Hâzreti Şeyh Lüṭfullâh Efendi (12) taḥrîr buyurmuş ki: “Benim oğlum, biz dâr-ı beḳâyâ ‘azîmet itdik. (13) Gelüb bizde olan emânetullâhı aḥz idesin. Ve daḥi (14) Burûsa’daki âsitâneniñ postuna ‘İzzeddîn oğlumi (15) culûs itdüresiñ. Feyz-i tarîkat-ı ‘aliyyemiz ve rızâ-yı ‘azîzlerimiz

[18a] (1) bundadır.” Ve şeyh Eşref-i şānī Muhammed Efendi hazretleri de (2) vaşiyeti icrā ve bu emre itā‘at buyurmuşlar. Ba‘dehu Eşref-i (3) Şānī Muhammed Efendi hazretleri İznīk‘e varub Lütfullāh Efendi (4) hazretleri daḥi āḥirete intikāl eylemişler. Kezalik, Ḥazreti Şeyh (5) ‘ İzzeddīn Efendi āḥirete intikāllerinden üç sene muḳaddem bir (6) tarīkat-ı ‘aliyye silsilesi taḥrīr buyurub bir cum‘a küni āsitāne-i (7) sa‘ādetinde, ba‘de’l-va‘z buyururlar ki: “Ümmet-i Muhammed ve derviş (8) qarındaşlar! Bir miḳdār ḳalkıñ size esmā-i evliyāullāh kıraat (9) ideyim.” deyub cümlesi ayaḡa ḳalkub ve şeyh hazretleri kıraat (10) idüb buyururlar ki: “Ey fuḳarām ve ey aḥibbām! Oḡlum Şeyh (11) el-Ḥāc ‘ Abdülkādīr’e biz icāzet virdik ve ḫalīfemdir. (12) Siz daḥi aña teslīm olun. Zirā sizi şerī‘aten ve tarīkaten (13) ḡayra muḫtāc itmez ve esrār-ı tarīkımı aña teslīm olunmuşdur.” deyu (14) Ḥazreti Şeyh ‘ İzzeddīn Efendi, re‘is-i meşāyih-i ‘ārifān (15) ve manzar-ı fuḳarā-ı ‘āşīḳān, vāşıl-ı feyz-i rabbānī

[18b] (1) ve ‘ārif-i esrār-ı subḫānī Ḥazreti Şeyh Necīb ‘ Abdülkādīr (2) Burūsevi‘yi postuna culūs itdürüb ve cümle (3) fuḳarāyı teslīm iderler. Ve daḥi Şeyh ‘ İzzeddīn şeyḫu‘l-meşāyih-i‘l- (4) ‘izām, merca‘u‘l-efāḍil-i‘l-kirām Ḥazreti Şeyh Eşref-i Şānī (5) Muhammed Efendi‘den icāzet aḡz itdiler. Anlar daḥi ḳuṭb-ı dāire-i (6) evliya‘, vāşiṭa-i ḳılāde-i etḳiyā, Ḥazreti Şeyh Lütfullāh (7) Efendi‘den, anlar daḥi mālik-ı envār-ı nebeviyye, vāşıl-ı esrār-ı (8) ‘aliyye, Ḥazreti Şeyh Sırrī ‘ Ali Efendi‘den, anlar daḥi menba‘-ı (9) enhāri‘l-‘ulūmiddīniye ve maṭla‘-u envāri‘l-kerāmati‘l-‘aliyye (10) Ḥazreti Şeyh Pīr Ḥamdī Efendi‘den, anlar daḥi nā‘il-i maye-i (11) Muhammediyye, vāriş-i esrār-ı ‘aliyye, Ḥazreti Şeyh Bilecikli Muşliḫiddīn (12) Efendi‘den, anlar daḥi noḡta-i dāire-i evliya ve zübde-i zümre-i (13) etḳiya Ḥazreti Şeyh ‘ Abdurrahīm Tırsī Efendi‘den, anlar daḥi (14) Şeyh-i Şānī Ḥazreti Şeyh Eşrefzāde ‘ Abdullah-ı Rūmī‘den, (15) anlar daḥi şeyḫü‘l-şuyūḫi‘l-‘ārifīn, ‘allāmetü‘l-milleti

[19a] (1) ve‘d-dīni‘l-ḫasībi‘l-nesībi Ḥazreti Şeyh Seyyid Ḥüseyn bin (2) eş-Şeyh Şehābeddīn Aḫmed‘den, anlar daḥi rehber-i erbāb-ı (3) tarīkat, server-i aşḫāb-ı ḫaḳīḳat, Ḥazreti Şeyhi Sehā (4) Şehābeddīn Aḫmed bin eş-Şeyh Ḥüsāmeddīn‘den, anlar daḥi (5) ma‘denü‘r- rumūz ve mevṫinü‘l-künūz Ḥazreti Şeyh Seyyid (6) Ḥüsāmeddīn bin eş-Şeyh Şemseddīn Muhammed‘den, anlar daḥi (7) ḳuṭbu‘l-evliyā‘, ḡavşu‘l-etḳiyā, şāhib-i ḫazreti (8) varış-i ‘ilm-i ledunnī, Ḥazreti Şeyh Seyyid Şemseddīn (9) Muhammed bin eş-Şeyh ‘ Abdülkādīri‘l-Ceylānī‘den, anlar daḥi imāmünā (10) ve veliyyünā ve haddiyyuna ilallāhi te‘āla Ḥazreti Sulṫān Şeyh (11) ‘ Abdülkādīr Ceylānī‘den raḍiyallāhu te‘āla anlar daḥi ḳāşifü‘l- (12) estār ‘an vechi‘l-esrār Ḥazreti Şeyh Ebu‘-s-Sa‘īd el-Mübārek (13) el-Meczumī‘den,³⁶ anlar daḥi zübde-i evliya‘, ḳudvetü‘l- aşfiyā, (14) Ḥazreti Şeyh ebū Ḥasan ‘ Alī bin Muhammed bin Yūsuf el-Ḳuraşıyyu (15) el-Hakkāri‘den, anlar daḥi ‘ārif-i etḫvār-ı irşād-ı rabbāni,

[19b] (1) ḡavvāş-ı baḡr-i esrār-ı ilāhi, Ḥazreti Şeyh Ebu‘l-Ferec ‘ Abdurrahman (2) et-Ṭarsūsī‘den, anlar daḥi ḳuṭb-ı dā‘ire-i evliya, merkez-i esyāb-ı (3) etḳiyā, Ḥazreti Şeyh Ebu‘l-Faḫr et-Temīmī‘den, anlar daḥi (4) mālik-i lisāni‘l-kuḫs fī tıbyāni‘l-üns, Ḥazreti (5) Şeyh Ebūbekir eş-Şiblī‘den,

³⁶ İsim yanlış yazılmıştır. İsmi orijinali: el-Kādī Ebū Sa‘d el-Mübārek el-Muharrimī (v. 513/1119). Bkz. Uludaḡ, Süleyman, “Abdülkādīr-i Geylānī”, *DİA*, İstanbul 1988, I, 234-239.

anlar daği seyyidü't-tâifeti's (6) şüfiyye, Hâzreti Şeyh Cüneyde'l-Bağdâdî'den, anlar daği (7) sultân-ı mürşidîn fi'l-âlem Hâzreti Serâyi Saqatî'den,³⁷ (8) anlar daği E'refu'l-âvârif fi'l-Ma'ârif, Hâzreti Şeyh (9) Ma'rûf-ı Kerhî'den, anlar daği Tercümânü'l-Halâ'yık fi Rumûzi't-Tarâik, (10) Hâzreti Şeyh Dâvud e't-Tâi'den, anlar daği maḥbûb-u erbâbi'l- (11) kulûb ve kâşif-u rumûzi'l-guyûb, Hâzreti Şeyh (12) Ḥabîbü'l-Acemî'den, anlar daği e't-tâifeti's-şüfiyye, Hâzreti (13) Şeyh Ḥasan-ı Başrî'den, anlar daği imâmü'l-müttaḳîn, seyyidü'l-evliyâ (14) ve'l-ârifin, maḥlûbu'l-kâmilin, hürşid-i sipihri (15) imamet, cemşid gird-i kerâmet vâkıf-ı ma'ârici'l-lâhut,

[20a] (1) ârif-i medâric-i nâsût, menbe'-i 'uyûn-i mecâhid-i mecma'-i funûn-i (2) meşâhid, fâtiḥa-i kitâb-ı vilayet, hâtîme-i muşḥaf-ı vesayet, (3) âyîne-i huviyyet-i zât-ı ilâhî lâ'îk-ı mertebe-i hilâfet ve (4) şâh-ı sâhib-i aḳsâm-ı menâkıb nâşib-i 'alâm-ı (5) menâşib, esedullâhi'l-gâlibi 'Ali bin ebi Tâlib (6) raḍiyallâhu 'anh ve kerremallâhu veçheden, anlar daği şâh-ı (7) serâyi kün fe kânî bâ'ış-ı hilḳat-i cihâni, kevşer-i tecelli-yi(8) mecmer-i 'anber-i tecelli, mürşid-i ḥânḳâh-ı 'alem, 'illet-i gâ'ibe-³⁸ (9) hilḳat-ı cinn ü adem. Evvel-i ḥuṭbe-i bidâyet-i âḥir-i nuşḥa-i (10) nihâyet, bülbül-i bâğ-i vaşl-ı rahmân, gonca-i ravza-i dil (11) u cân, ma'den-i devr-i gevher 'ışḳ Nâfi-i meşḳ-i ezfer-i (12) 'ışḳ hevâce-i kârgâh-ı rahmet-i bâ'ış. Nâil-i 'izzet-i (13) mazḥar-i lütf-i ḥâzret. Haḳḳ-ı genc-i lâl-i ḥikmet, gonca-i gülistân-ı (14) vuşlat bülbül-i pür-fiğân-ı vuşlat maḥbûb-ı cenâb-ı (15) ḳudsi ḥâzret sermâye-i hæcegân-ı 'izzet ḥevace-i

[20b] (1) her rû sera, şefî'-i rûz-i ceza, Hâzreti ḥüdâ Muḥammed Muşṭafâ (2) şallallâhu 'aleyhi ve sellemden aḥz itmüşlerdir. Pes imdi (3) ma'lûm ola ki ḳuṭbu'r-rabbânî, Şeyh ebi'l-Ḥasan eş-Şâzeli (4) ḳuddise sirruhu ḥâzretleri, *Kevâkibü'z-Zâhire* nâm u te'liflerinde (5) ve İbrâhîm Kürdî ḳuddise sirruhu *Refû'u'l-iştibâh ve İnbâh-ı* (6) *Enbâh-ı 'an Ḳavâ'id-i İ'râbi Lâ İlâhe İllallâh* nâm risalesinde (7) ve *Risâletü'l-İḥsân fi Beyâni 'ala Şu'abi'l-İ'mân* (8) nâm te'lif-i laṭîfede **taşriḳ buyururlar**: 'an 'Ali kerremallâhu (9) veçhehu dülnî 'ala aḳrabi't-turiḳi ilellâhi ve eshelihâ (10) 'ala 'ibâdihi ve efdalihâ 'indellâhi te'âla feḳâle 'aleyhi (11) ve sellem: "Yâ 'Ali! 'Aleyke bimâ niltü bi-hi'n-nübüvvetü müdâvemetü (12) zikrillâh te'âla fi'l-ḥalavâti feḳâle hækezâ faẓiletü'l-zikr (13) ve küllü'n-nâsi zâkirün." Feḳâle 'aleyhi ve sellem: "Yâ 'Ali, (14) lâ tekümü's-sâ'atü ve 'ala veçhi'l-arḍi men yekülu Allâh (15) Allâh." Feḳâle 'aleyhi ve sellem: "İsma' minnî şelaşe merrâtin Lâ İlâhe

[21a] (1) İllallâh'' muğmidân 'ayneyhi râfi'ân şavte ve 'Ali yesmeu'(2) şümme ḳâle 'Ali raḍiyallâhu 'anhu şelaşe merrâti Lâ İlâhe İllallâh (3) muğmidân 'aynehu ve râfi'ân şavtehu ve'n-nebiyu şallallâhu ve sellem (4) yesmeu' ya'nî vâriş-i 'ulûmu'n-nebevviy emîru'l-mü'minîn (5) Hâzreti 'Ali raḍiyallâhu 'anhden **naḳl olunur ki**: Bir kün (6) Hâzreti 'Ali raḍiyallâhu 'anhu Resûlullâh-ı kibriyâ-i Muḥammed Muşṭafa (7) şallallâhu 'aleyhi ve sellem ḥuzûrlarına gelüb buyururlar ki: (8) "Yâ Resûlallâh! Beni bir ṭariḳe dalâlet eyle ki Allah-u Te'âlâya (9) aḳrab ve ḳullarına eshel ve ḡayra aş'ab

³⁷ İsmiñ orijinali: Ebü'l-Hasen Serî b. el-Mugallîs es-Sakatî (v. 251/865). Bkz. Uludağ, Süleyman, "Serî es-Sakatî", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 564-565.

³⁸ Kelime yanlış yazılmıştır. "illet-i gâiyye-i hilḳat-ı cinn ü adem" olması gerekir.

ve ‘indellâhi (10) te‘âla efdal ve eḥabb ola.” Pes Ḥazreti Resûlullâh (11) şallallâhu te‘âla ‘aleyhi ve sellem buyurur ki: “Yâ ‘Ali! Seniñ (12) üzerine lâzım olsun şol ‘amel ki ben nübüvvele anunla (13) vâşul oldum. Ancak tenhâlarda zıkr-i hüdâya müdâvemettir.” (14) Pes yine Ḥazreti ‘Ali buyururlar ki: “Zıkrullahiñ fâ’idesi (15) bu mertebede midir? Ḥâl bu ki cemîi‘ -i nâs zâkirlerdir.

[21b] (1) Ḥaḫ celle ve ‘alâyi zıkr iderler.” Pes yine Resûlullâh şallallâhu (2) ‘aleyhi ve sellem buyurur ki: “Sâkit ol yâ ‘Ali! Kıyâmet ḳobmaz (3) vech-i arzda, ‘Allâh Allâh’ dir ‘adem mevcûd iken.” Pes (4) Resûlullâh şallallâhu ‘aleyi ve sellem buyurur ki: “Yâ ‘Ali, üç (5) zıkr ideyim benden istimâ‘ eyle, ba‘ dehu sen daḫi üç (6) kerre zıkr-i ben istimâ‘ ideyim.” Pes server-i maḥlûḳât, (7) ‘aliyi eşrefü’t-teslîmât fî külli ḥâlât, ol nûr-i (8) ilâhi ile rûşenâ olub kaḫl-i ḫaḳîḳat ile mukahḫil (9) dâde-i sa‘âdetlerin iki ‘alemden yumub sa‘âdet (10) ile teveccüh buyurub ref‘ -i şavt ile ve medd ile ‘Lâ İlähe İll- (11) lallâh’ deyu üç kerre cânib-i yeminlerinden nefiyle ibtidâ (12) idüb cânib-i şimâllerine işbât ile ḫarb ve intihâ (13) iderler. Ve daḫi Ḥazreti ‘Ali raḫiyallâhu ‘anh sukût idüb (14) sem‘ -i cân ile işidüb ba‘ dehu Ḥazreti ‘Ali raḫiyallâhu (15) ‘anh, Resûlullâh şallallâhu ‘aleyi ve sellem istimâ‘ buyurduḫları

[22a] (1) merḡûb üzre dâdelerin iḡmâḫ ref‘ -i şavt ile dünyâ (2) ve mâfîhadan i‘ râz idüb üç kerre ‘Lâ İlähe İllallâh’ (3) deyub Ḥazreti Resûlullâh şallallâhu ‘aleyi ve sellem işidirler. (4) Ve daḫi Resûlullâh şallallâhu ‘aleyi ve sellem buyurmuşlar ki: (5) “Yâ ‘Ali! Cebrâ’il ‘aleyhi ve sellem emr-i rabbihi’l- enâm ile baña daḫi (6) bu uslûb üzre telḳin eylemişdir.” deyu ta‘ayyîn (7) buyurdiler. Ol maḫzen-i esrâr-ı ilâhi ve ma‘den-i elḫâf-ı (8) nâmütenâhi Ḥazreti ‘Ali kerreme vechehu daḫi merru’l-eyyâm ve’l-leyâlî (9) iştiḡâlden ḫâlî olmayub teraḫḳiyât-ı rûḫânî tecelliyâtı (10) yezdânî ol meretebe müyesser oldi ki ebvâb-ı ‘âlem-i ervâḫ-ı (11) meftûḫ olub görmediklerin görüb ve bilmediklerin (12) bilmege başladı. Ḥatta ḫarîḳ-i Ḥalvetiyye’den ‘Adli Efendi ḫazretleri, (13) Ḥarîḳatnâmesinde **buyururlar ki:** ‘Ali bin ebî Ṭâlib (14) raḫiyallâhu ‘anhu ḫazretleriniñ, ba‘ de’t-taliḳîn tûtî lisanlarını (15) lev küşife’l-ḡıḫâu’ ma ezdettü yaḳinen kelâmını daḫi

[22b] (1) selûni mâdüne’l-‘arş kelâmını güyya olub gözler görmeyub (2) ve ḳulaḫlar istimâ‘ itmeyub ve ḳalb-i beşere ḫuḫûr itmeyenlere (3) vâşıl oldiler. Pes imdi bu mâye-ı Muḫammediye ve esrâr-ı (4) ‘aliyye bu uslûb üzere şadrân ‘an şadrin Ḥazreti Azîze (5) naḫl olunmuşdır. Ve daḫi Sulṫân Eşrefzâde Ḥarîḳat- (6) nâmesinde **buyururlar ki:** Ḥazreti Resûlullâh şallallâhu ‘aleyhi (7) ve sellem ḫıyn-ı telḳinde: “Yâ ‘Ali! Deḡil mi dinle sen daḫi de.” (8) didi Resûlullâh şallallâhu ‘aleyi ve sellem buyurdi: (9) “E‘ûzu billâhimine’ş-şeyṫâni’r-racîm bismillahi’r-raḫmâni’r-raḫîm. (10) Fâ‘lem ennehu, Lâ İlähe İllallâh Muḫammedü’n-Resûlullâh.” Ḥazreti ‘Ali (11) daḫi dimege başladı. Resûlullâh şallallâhu ‘aleyi ve sellem (12) heman ḫalkub getdiler. Ḥazreti ‘Ali çün nev‘ le zıkr (13) başladı. Muḫammed Resûlullâh didüḡi gibi Ḥazreti ‘Ali’niñ (14) zâhir eve ḫoldi ve ruḫâniyyeti cümle ‘âleme ḫoldi. (15) Fâḫıma raḫiyallâhu ‘anha, Resûlullâh şallallâhu ‘aleyi ve sellem

[23a] (1) ḫaber virdi. Peyḡamber ‘aleyhi ve sellem teşrif itdi. Ḥazreti (2) ‘Ali’yi gördi ki dârı ‘İmâm ‘Ali itmişler. Buyurdi ki: “‘Ali, (3) lisânını çıkar. Ḥazreti ‘Ali dilin çıkardı. Resûlullâh (4) şallallâhu ‘aleyi ve sellem mübâreḫ aḡzına aldı. Ol (5) sâ‘at Ḥazreti ‘Ali raḫiyallâhu ‘anhu evvelḡi

hâline ‘avdet (6) eyledi. Hağ Te‘āla cümle sālikiñ qarındaşlarımızı bu (7) esrāra vāşıl eyleye. Amīn. Bi hürmeti seyyidü’l-mürselīn. (8) Pes imdi Hāzreti Şeyh ‘İzzeddīn Efendi’niñ tārih-i (9) vilādetleri, biñ seksen üç senesidir. Ve mağalli (10) vilādetleri, Burūsa’ya altı sâ‘at miğdār-ı Varāğ (11) Köyü, dinmekle meşhūr bir qaryedir. Anda vālid-i mācidleri (12) misāfir bulunub anda dünyāya teşrīf itmışler. (13) Yetmiş sene mu‘ammer olub biñ yüz elli üç sene- (14) siniñ mäh-ı şa‘bān-i şerīfiñ on birinde şālī kicesi (15) murğ-i rūhlari qafes-i tenden āşiyāne-yi qudse per-vāz

[23b] (1) tayrān itmışdir. Bu daği ba‘de’l-vefāt bir varağcede kendi (2) hağlarıyla muğarrer bulundi. **Mersiye:**

Beğā iklimine ‘azmim var el-’an,
Fenā gülzārı qalsun şöyle viran.

Hūdādan böyle geldi emr u fermān,
Fenā-ı gülzār qalsun şöyle virān.

Hāzān irdi bahar ‘ömrüme āh,
Dil oldi izn-i hağla buña āğāh.

Bekā iline cezb eyledi Allāh,
Fenā-ı gülzārı qalsun şöyle virān.

Teveccüh eyledim dostuñ iliñe,
Cānım qurban idüb anuñ yolına.

İrişdi qahr-u mevt cismim güline,
Fenā-ı gülzār qalsun şöyle virān.

Simā‘-i cān ile dinle bu remzi,
Fenā buldilar maksuda fevzi.

Hāyāt-ı cān yeter çün saña ‘İzzi,
Fenā gülzārı qalsun şöyle virān.

Ve daği meddfenler-i mağmiyye-i (13) konşantīniye mukābelesinde Tophāne’de Qādiriler Āsitāne- (14) sinde, quţbu’l-‘ārifin, gavsü’l-vāşilin, (15) şeyh hağğāni Hāzreti İsmā‘il Rūmī qaddesallāhu sirrahu alā

[24a] (1) anda medfûnlardır. Ve Hâzreti Şeyh ‘İzzeddîn Efendi daği (2) anlara qarîb minâre qarşusunda defn olunmuşlardır. (3) Ve daği medfenleri Qadiriyye Âsitânesi’nde oldığı (4) kerâmet ile işâret buyurmuşlardır. **Beit:**

‘Âsitân-ı Qâdriyye sür yüzün, anlardan ol,

‘İzziyâ şâhib-i selâmetdir guruh-ı Qâdiri.

Muqadder-i ilâhi böyle cârî (7) olduğından, İslâmbülî teşrîf idüb iki ay (8) miqdâr-ı İslâmbül’da olan meşâyih ve fuqarâ muhabbet (9) ‘arz idüb cümlesi ba‘de’l-vefât âteş-i hasretleriyle (10) süzân oldılar. ‘Ale’l-huşûş meskenleri Zeyrek’de, (11) Pîri Pâşâ Câmî‘ mütevellisi akrâbadan oldığı ecilden (12) anlaruñ hânesinde müsâfereten tevaţtûn idüb ol (13) câmî‘de cum‘a künleri ahibbâmiñ ricâsıyla va‘az u nasîhat (14) ve tevĥîd-i şerîf itdiler. Ve meclisde olan sâmi‘iniñ (15) hadd u haşrı olmadığından mâ‘adâ devlet-i ‘Osmaniyyeden

[24b] (1) ekşeri hâzır olub meclislerine hâzır olurlar idi. Ve daği (2) guruh-ı münkirînden niceler gelüb Hâzreti ‘Azîz’iñ mübârek (3) vecihlerini görüb atdıkları taşları kendü başlarına (4) darb iderlerdi. Ve daği kaçan cezbe-i ilâhiyye vücûd-ı şeriflerini (5) isti‘âb itdik de meyyit gibi olub mübârek (6) vecihlerinde nûr-ı ‘ışkullâh zühür ider idi. Ve ba‘zı (7) vaqt esnâ-i va‘azda kendülerini cezbe ile kürsî üzerinden (8) aşâğa atarlar idi. Pes imdi Hâzreti ‘Azîz’iñ vasfını (9) bu nâmıku’l-hurûf olan bendesî taĥrîre qâdir degildir (10) bilmek murâd idinen ‘azîzler te‘lîfleri olan sekiz (11) cild *Enîsü’l-Cinân* tefsîr-i şerîfini ve *Müşemmiķu’l-Uşşâķ* (12) mecâlisini mütâlâ‘ buyurub rütbe-i hâllerine (13) ittîlâ‘ hâşıl ideler. Nitekim Hâzreti Mevlânâ (14) mette‘anallâh-u te‘âla bi-sırru’s-şüveri ve’l-ma‘nevi buyurdiler ki: (15) beyt:

‘Aceb haddince Mevlânâ söz-i Türkîce nazm eyler,

[25a] (1)

Kelâmından olur ma‘lûm kişiniñ kendi miqdârı.

Ve daği hâzret-i (2) Azîziñ fuqarâsından Zühürî Efendi buyurmuşlardır. **Nazm:**

Ehl-i ‘ilmiñ zübdesi zühd ile mişl-i nâdirî,

Nûr-ı şer‘ ile münevver bâtını ve zâhiri,

‘An şamîmi’l-qalb idüb ĥabl-i metine iktidâ,

Rûz-ı şeb ihyâ ider hem sünnet-i peygamberi.

Habbezâ meydân-ı ‘ışkıñ şeyh-i ‘İzzeddîn’dir,

Ebter u nâķış qalır inkâr iden bu surûrı,

El çeküb ĥubb-ı sivâdan zecr ider emmâreyi,

Ḥaḳ yolunda dā' ima idüb cihādü'l-ekberî.

Bildirir her bir 'ulūmuñ ğayet ve kuşvāsını,
Bir nazarda irüşür 'arşa açarsa şehperî.
Nice seyyid nice sa'ade'd-dîn olurdi çäkiri,
Görselerdi fazla bu kâbiren 'an kâbiri.

İremez tedkîkine ezhân-ı erbâb-ı zuhûl,
Zîmmet-i pür 'işmet-i levş-i esâfilden biri.
Âl-i eşref buldiler tâze şeref bu zatla,
Cümleye şâmil olubdur himmet-i bâlâterî.

'İzzet istersen gel Eşrefzâde'ye dilbeste ol,
Zâhir olmuş cebhe-yi pâkinde sırr-ı Kâdirî.

[25b] (1)

Selsebîl-i himmetin tesbîl idüb 'aşıklara,
Kuvvet-i qudsiyyesî mürde dili ider diri.

Gülistân-ı Burûsa'da bir güldür ol şeyḫ-i edîb,
Andelîbânı ise bizim vişâle hebb çeri.
Hezl ider dürdâne-i âşârını tîlibleri,
Muḥtevidür kün gibi feyzi anuñ baḫr-u berri.

'Aḳli rûḫa kesb-i yâr ider, ḳalb-i ḫabîbe cezb ider,
Ey lebibim kaçının gel ḳalma bu nefsiñ ḫazzı,
Tâlib-i 'irfân isen yâbâna gitme tüt sözüüm.
Ḳanda bulursun benim şeyḫim gibi bir rehberi.

Ey Zuhûrî, bu 'azîziñ bendesi olmaḳ yeter.
Maḫz-ı kimyâ-yı sa'âdetdir saña ḫâk-i deri,
Yüz sürün dârü's- şifâsına bulurdur derde deva.
Gösterir âyine-i vâl-i cemâl-i dilberi.

Ve min kerāmāti:³⁹ İslāmbül’da Hâcî Yûsuf (13) dinmekle ma‘rûf bir muhibb-i şâdıķ var idi. Naķl ider ki: Bir kice (14) ‘âlem-i rû’yâda meydân-ı ‘arâsât ķurilub ve cümleññ hesabı (15) görilüb ben ‘âsîññ daķi hesâbım görüldük de günâhım

[26a] (1) deryâsında şevâbım ķatıre bile olmayub celâl-i haķ zuhûr (2) idüb zebânîler beni cehennem götürdiler. Ben daķi feryâd u figânda (3) iken anı gördüm ki beni râh-ı cehennemden girü döndürdiler ve baña (4) melekler itdiler ki: “Ey lütf-u haķķa mażhar olan mü’min! Elĥamdülillâhi (5) te‘âla Eşrefzâde ‘İzzeddîn Efendi ĥâzretleri senüñ cürmünüñ (6) ‘affüni Haķ te‘âladan ricâ u niyâz idüb ve günâhıññ (7) ceremesine şefâ‘at-i merĥem-i ‘ilâc oldi.” didiler. Ve beni defter-i (8) şekâvetden defter-i sa‘âdete naķl eylediler. Ve Ĥâzreti ‘İzzeddîn (9) Efendi’niñ ĥuzûrlarına getürdiler. Ben daķi ağlayub (10) ĥâķ-pâylerine düşdük de uyanub kendüme gelüb fikr itmeĝe (11) başılayub bir hafta olduķ da Ĥâzreti Şeyĥ ‘İzzeddîn Efendi, (12) biñ otuz altı senesi ĥacc-ı şerîfe ‘azîmeti ile İslāmbül’a (13) teşrîf idüb Topĥâne’de Ķâdirîler Tekyesi’nde va‘az u (14) naşîĥat itdiklerini işidüb ben daķi bir hafta varub (15) Ĥâzreti ‘İzzeddîn Efendi’ye kürsi üzerinde mübârek

[26b] (1) vecihlerini gördük de ‘aķlım başımdan gidüb baña şefâ‘at (2) iden bu devletlü oldiĝini bilüb ba‘de’l-va‘azü’l-münîf (3) ve’t-tevhîd-i şerîf dest-i şerîflerin taķbîl vaktinde (4) baña nażar idüb buyurdiler ki: “İnşâallâh-u te‘âla rûz-ı (5) maşşerde daķi ‘aynı vâķ‘î olur.” deyu keşf buyurdılar. **Ve min** (6) **kerāmāti:** Tîreli Şeyĥ Maĥmûd **naķl ider ki:** Maĝnîsa’da Esbâbî (7) Aĥmed Efendi dimekle ma‘rûf bir zât-ı şerîf var idi. Bir kün (8) oĝli bu faķîre naķl itdi ki: “Peder-i ‘azîzim merĥûm ölmezden (9) muķaddem meclisinde olan eĥibbâyı taşra teşrîf idün.” deyu (10) niyâz idüb ve meclisde olanlar cümlesi taşra gidüb (11) bir miķdâr te’ĥîriden şoñra içeri çadırdüb buyurdi ki: “‘Üd (12) ve ‘anber ta‘ĥîr idüñ. Zîrâ Eşrefzâde ‘İzzeddîn Efendi (13) ĥâzretleri teşrîf itdiler ve ĥaber virdiler ki, Resûlullâh (14) şallallâhu ‘aleyi ve sellem cihâr-ı yâr ile teşrîf idecekler-(15) dir ve hem ĥavf üze olmasımı meclis-i faĥri ‘âlemde ĥâdim

[27a] (1) olmaĝı recâ itdik.” deyu buyurdılar didi. Ve meclisde olan- (2) lar kimi ‘üd ve kimi ‘anber ile tabaĥĥîr idüb ve meclise bir ĥâlet-i (3) ĝarîbe zuhûr eyledi. Murĝ-i cânların ĥaķķa teslim idince idük (4) cümlemiz mest u ĥayrân olduk, deyu naķl eyledi. **Ve min kerâ-**(5) **meti:** İznîķli Şeyĥ Muştafa naķl ider ki: ‘Azîz ĥâzretleri ‘âlem-i (6) şabâvetinde vâlid-i mâcidleri Eşref-i Şâni Muĥammed Efendi (7) ĥâzretleri birâder-i kebîrleri Şeyĥ Şerefeddîn Efendi ile (8) me‘ân ta‘lîm-i kitâbete bed’ idüb ikinci gice Ĥâzreti ‘İzzeddîn (9) Efendi ĝâ’ib olub vaķt-ı seherde Mü’ezzîn Dede minâreye (10) çıķub Ĥâzreti ‘İzzeddîn Efendi’yi anda bulub görür ki (11) elinde bir kâĝıd ve bir ķalem, mübârek iki çeşimlerinden âb (12) revân olmuş ağlar ve hem kâĝıda taĥrîr buyurur ki, ‘Allahım (13) sen benimsin ben senin.’ deyu yigirmi ‘aded kâĝıda taĥrîr (14) eylemiş. Ve kendüyi istiĝrâķ iĥâta idüb mine’l- (15) ‘işâ ile’l-vaķt-i mezkûr bu ĥâlde iken Mü’ezzîn Dede

³⁹ Ankara nüshasında **hikâyât** şeklinde yazılmış. İstanbul nüshasındaki yazım şeklini esas aldık.

[27b] (1) daği ellerinden yapuşub: “Efendim, buyuruñ ‘Azîz hazretleri size muntazırdır.” (2) deyu ‘Azîziñ meclis-i şerîflerine götürüb anlar daği Hazreti (3) ‘İzzeddîn Efendi’niñ bu hâlini gördük de onlara daği bu keyfiyyet (4) te’sîr idüb mübârek gözlerinden âb revân olub Hazreti (5) ‘İzzeddîn Efendi hakkında vâfir-i duâ’-i hayr eylemişlerdir. **Ve min** (6) **kerâmâti**: Hazreti ‘İzzeddîn Efendi’niñ hülefâsından Suhte (7) Şeyh Muhammed naql buyururlar ki: Hazret-i ‘Azîzin birâderleri Şeyh (8) Şerefeddîn Efendi’niñ vefâtlarına qarîb ‘Azîz hazretleri (9) hasta idi. Bir kün hücremde oturub fikr iderken hâtırına (10) geldi ki nice zâtlar vardır ki şüret-i fuqarâda olub şerî‘atte (11) câ’iz olmayan ef’âl ve aqvâle teveccüh iderler. Bu ne keyfiyyetdir? (12) deyu beni bir hayret aldı. Ol sâ‘at bir dede gelüb Sırrı (13) ‘Azîz hazretleri, sizi deyub çağırdı. Ben daği huzûr-ı şerîflerine (14) vardım. Anı gördüm ki yaturlar. Mübârek gözlerin açub (15) baña hiţâb idüb buyurdiler: “Taşavvûf, evâmire intisâb nevâhiyeden

[28a] (1) ictinâbdır.” deyu yine mübârek gözlerin yumdilar. Ve yine (2) bir kün kel evvel istiğrâkda iken beni çağırdüb mübârek (3) gözlerin açub dedim: “ Ne biz anlaruñ sözünden anlarız (4) ve ne anlar bizim sözümden anlarlar. Ve ne biz onlardanız ve ne onlar (5) bizdendir.” deyub yine mübârek gözlerin yumdiler. Ol (6) ıztırabı iki def’a nuţk-ı şerîfleriyle def’ buyurdiler. (7) **Ve min kerâmâti**: Murâdiyyeli Dervîş Muştafa **naql ider ki**: (8) Bir pençsenbe küni ‘Azîz hazretleri Emîr Sultân Câmî‘-i şerîfine (9) va‘aza gitmek murâd idüb amma ‘Azîz hazretlerinin kable’l-‘aşr (10) gitmek ‘âdet-i şerîfeleri oldığından faķir daği gice kâlub (11) noķşâniyetde kemâlim oldığından ‘âla tarîķi’l-ımtihân (12) lisâna gelüb didim ki: “Eger benim ‘Azîzim hazretleri Allâh-u ‘azîmü’ş- (13) şâniñ velî ve sevgili kûli ise bir miķdâr te’hîr idüb (14) Sultân Emîr Mezâristâni’nda dağımıķ servi yanında, köşe (15) başında ben dîvân durub anlar daği ol maħalden,

[28b] (1) güzerân iderler.” deyu teveccüh idüb ‘azm-ı râh eyleyüb maħalli-i Mezkûra geldik de (2) gördüm ki ‘Azîzim hazretleri ol maħallede fuqarâ ile me‘ân zühür eyledi. (3) Faķir daği varub kadem-i şerîflerin taķbîl vaķtinde benim elim tutub (4) buyurdiler ki: “Muştafa, taḅ‘im, gâyete’l-gâyet nâhoş idi. Bizi (5) teveccühüñ ile bi-huzûr eylediñ lakin evliyâullâh böyle imtiḫândan (6) ihtizâr üzre olasın.” deyu tenbîh buyurdiler. **Ve min kerâ-** (7) **meti**: Nâķil-ı Mezkûr **naql ider ki**: Bir cum’a küni ba‘de’l-‘aşr ‘Azîz (8) hazretleri aḫşâm ta‘âmında buyurdiler ki: “*Lâ ye‘lemu’l-gâybe illallâh!*⁴⁰ (9) Bir haftaya dek İznîķ’de birâderim Şeyh ‘Abdullâh katl olub (10) câm-ı şehâdeti nûş etse gerek.” deyu haber virdiler. Hâzırı meclis (11) olanlar didiler ki: “Efendim! Bu każâ-i ilâhiniñ def’i mümkün değil midir?” (12) Anlar daği: “Taķdîr-i ilâhi böyle câridir.” deyu buyurdilar. Ve bir hafta olduķda (13) İznîķ’den haber geldi ki Şeyh ‘Abdullâh Efendi’yi, Hâtıboglı dinmekle (14) meşhur kâtil, fâsıķ katl eyledi. deyu haber-i şaḫîḫ geldidiñde ‘Azîz (15) hazretlerinin kerâmet-i bâhireleri şâya‘ oldi. **Ve min kerâmâti**:

⁴⁰ Neml 27/65.

[29a] (1) Hâzreti ‘İzzeddîn Efendi, Burûsa’da şali küni fuqarâ ile (2) me‘ân câmi‘-i kebîre giderken bir pîr-i mübârek gözlerine ‘ama gelmiş idi. (3) Meydâncık ta‘bîr olunan mahallede Hâzret-i ‘Azîziñ huzûrına çıkub (4) pâyine yüz sürdükden şoñra ‘Azîz hâzretlerine bir rü’yâ söyleyüb (5) anlar dañi ta‘bîrinde: “‘Azîzim! İktizâ-i rü’yâ yedi sene bu ‘alemde (6) ‘ömür süreceksün.” deyu buyurdılar. Ol pîr-i mübârek iztîrâb (7) hâlınden ağlayub feryâd iderek gitdi. Ba‘de irtesi hafta (8) yine ol mahallede Hâzreti ‘Azîz qarşu gelüb pîr-i mübâreke buyurdiler ki: (9) “‘Azîzim! Hâk Te‘âla hâzretleri niyâzınıñıñ kabul idüb yedi sene (10) yedi küne tebdîl oldi.” deyub bu habere ol pîr-i mübârek (11) ‘azîm-i mesrur oldi. Ve ‘Azîz hâzretlerine, hayır du‘âlar iderek (12) gitdi. Nâkîl, naql ider ki: Yedi kün tamâmında ol pîr-i mübârek emânet-i (13) cânuñ Hâkka teslim eyledi. Raḥmetullâhi te‘âla ‘aleyh. **Ve min kerâmâti:** (14) Hâzreti ‘İzzeddîn Efendi, vefâtlarına qarîb bir şali küni Töbhâne (15) Âsitânesi’nde, hücre-i şeyḥde oturdi. Töḫsan seneye

[29b] (1) bâliğ Hâcı Baba dinmekle ma‘rûf bir pîr-i mübârek var idi. (2) Kaçan ‘Azîz hâzretleriniñ dest-i şerîfiñ taḫbîl vaḫteza ‘Azîz (3) hâzretleri hâl u ḫaḫiriñ istifsâr buyurduḫ da Hâcı Baba (4) dañi: “‘Efendim, vaḫtimiz tamâm oldu.” deyub ağladı. ‘Azîz hâzretleri (5) dañi: “‘Hâcı! Refîḫimizsiñ, ğam çekme.” didiler. Qarîben şali küni Hâzreti (6) ‘Azîz ve çahârşanba küni Hâcı Baba, dâr-ı beḳâyâ rîḫlet itdiler. (7) ‘Azîziñ ayaḫları ucuna defn olundiler. **Ve min kerâmâti:** (8) ‘İzzeddîn Efendi’niñ vefâtı küni İslâmbül’da va‘az (9) buyurdıḫları Pîr-i Pâşâ Câmî ‘niñ ḫaḫibi gelüb mübârek (10) ayaḫların ucunda ağlayub naql ider ki: Bu kice ‘Azîz hâzretleri (11) rü’yâmda baña buyurdiler ki: “‘Oğlum, biz dostlara vâşıl olduk. (12) Yarın gelüb cenâzemiñ namâzıma hâzır ol.” deyu tenbih buyur- (13) diler, deyu. Bunuñ emşâl-i tenbihleri aḫbâblarından çoḫ kimseye (14) vâki‘ oldiğı müstağna ‘anı’l-burhân ‘ayân olmuşdur. **Ve min** (15) **kerâmâti:** Bir kün ‘Azîz hâzretleriniñ fuqara’sından Dervîş

[30a] (1) Yaḫyâ’ya vardum. Gördüm ki ğâyet surûrı var. Su’al itdüm. (2) Baña didi ki: “‘Birâder, bir kimesneye bir miḫdâr deynîm var idi. Deynîm (3) olan kimesne, ‘ale’ş-şabâḫ gelüb baña vâfir-i şîḫlet virüb (4) bende dañi ‘Azîz hâzretlerine teveccüh eyledim ki bu kerre ‘âlem-i rü’yâda zühür (5) idüb Dervîş Yaḫyâ, hîn-i iztîrâbında bize teveccüh idüb (6) niyâz eyle.” deyu tenbih buyurdılar. Ben dañi emirlerine itâ‘aten teveccüh (7) idüb niyâz eyledim ve ḫûba vardum. Gördüm ki bir kimesne (8) beni uyandırdı ki ol kimesnede deynîm miḫdâr-ı alacaḫım (9) var idi. Lakin görmeyeli ḫayli zaman olub andan (10) ümîdim ḫaḫı‘ itdüm idi. Gelüb alacaḫımızı teslim idüb (11) ben dañi deynîm olan adama virüb bi’t-temâm teslim eyledim (12) ve iztîrâbımdan ḫalâş buldum. deyu mesrûrân naql eyledi. (13) **Ve min kerâmâti:** Burûsa’da, Hâcı Yaḫyâ dinmekle ma‘rûf bir (14) kimesne naql ider ki: Hâcc-ı şerîfe giderken Cidde deñizinde ḫazâ‘en (15) sefinemiz şâba oturub içinde olan ḫuccâc-ı müslimîn

[30b] (1) şîḫhatlerinden ḫaḫı‘ ümîd idüb eḫḫân u zârî iderler iken (2) bu faḫîr ḫavfumdan nâşî bir ḫâlet-i âḫar zühür idüb anı (3) gördümki Hâzreti ‘İzzeddîn Efendi, cümle fuqarâsı ile tevḫîd-i şerîf (4) iderek zühür idüb sefinemizi ol ḫazâdan ḫurtarub (5) ḫalâş itdiler. Ol vaḫt kendüme gelüb gördüm ki sefine (6) ḫalâş olmuş ve cümle ḫuccâc secde-i şükre varub ağlayorlar. (7) **Ve min kerâmâti:** Pîñarbâşî imâmı Seyyid Aḫmed Efendi naql iderler ki: (8) Bir kün kütüb-ı taşavvuf müḫtâla‘ ider iken anı gördüm

ki (9) meşāyih-i kibārdan Kibrīt-i Aḥmer A' nī ḥazreti şeyḫi'l-ekber buyurmuşlar: (10) “Şeyḫ-i kāmīl oldur ki kaçan maḳām-ı cem' u'l-cem' e vāşul olduḳda (11) mürīdiñ ḳalbine nāzır olurlar. Ve nūr-ı fenā ḥavāle idüb (12) mürīd ṭarīḳat-i fenādan sülük itdirirler. Zīrā ṭarīḳ-i fena (13) sālīklere eshel ṭarīḳdür.” deyu buyururlar. Bu faḳīriñ daḫi (14) ḳalbine zuhūr itdigi: “Acabā ' Azīzim ḥazretlerinden böyle ḥaller olub (15) beni bu yüzden sülük itdürüb terbiye ider mi ki?”

[31a] (1) deyu mülāḥaza eşnāsında nevm ḡalibe idüb ' alem-i ma' nāda bir (2) seyr-ü vāḳa' olub ertesi kün Ḥazreti ' Azīze naḳl idüb (3) buyurdılar ki: “Şeyḫler, maḳām-ı cem' u'l-cem' den mürīdiñ ḳalbine nāzar olurlar. (4) Elḥamdülillāh! Biz daḫi saña makām-ı cem' u'l-cem' den nāzar olub (5) ve anda zuhūr iden aḫvālden seni daḫi maḫrūm itmimiz saña (6) zuḫūr eylemiş ve bu daḫi seniñ ṭarīḳ-i fenādan sülūkuña (7) işaretdir. Zīrā ṭarīḳ-i fenā eshel ṭarīḳdir, fenāniñ (8) evveli budur ki ' işyāni kendü nefsine nisbet idüb ' ibādet-ü (9) ṭā' āti Ḥaḳḳa nisbet itmektir.” Pes imdi bu nuḳḳ-u şerifleri (10) bu rütbelerine işāret buyururlar. **Nazm:**

Baḫa menşūr-ı ḫillet çün virildi,
Benimdir ṭobla çevkān ve meydān.

Benim maḳsūd-ı ins ü cān,
Bu kün ūş, elimde ḳabz u başt ve ḳahr-ı iḫsān.

Tecellī ideli tevḫīd-i cemālī,
Sivāye ḳalmadı hiç meyl-ü imkān.

Şalāt eḫli ' irfāna bu kün ben,
bi-ḥamdülillāh imām oldum ḳıl iz' ān.

[31b] (1)

Haḳīḳat nūr olubdur ād u şānum,
Bu ' unşur-ı hikemi ile ' İzze'l-ān.

(2) **Ve min kerāmāti:** Nāḳl-u Mezḳūr naḳl ider ki: Bir cum' a küni ' Azīz (3) ḥazretleri, ḥānḳāh-ı sa' ādetlerinde, eşnā-i va' āzda buyurdılar: “Elḥamdülillāh! (4) Şümme Elḥamdülillāh! Şümme Elḥamdülillāh. Bir baḫr-i muḫīte vāşıl oldum ki (5) ceddüm sulṭānu'l- āşīḳiñ Eşrefzāde ḥazretleriniñ ḳalb-i şerīflerine müntehī

<bahri imiş nihāyeti Muḫammed Muştafa şallallāhu ' aleyhi ve sellem ḥazretleri seniñ>

(6) imiş.” deyu buyurdılar. Ammā bu faḳīr daḫi kütüb-ı mutaşavvifede gördüm ki (7) ḳuṭbu'l- ' ārifin, ḡavşu'l-vāşilin, şeyḫu'r-raḫmāni Ebāyezīd (8) Biştāmi ḥazretleri buyurmuşlar ki: “Bir baḫre vāşıl oldum ḳan (9) itdim ki Resūlullāh' ın baḫrīdir. Nihāyetinde nice baḫirler zuhūr idüb (10) anları ḳat' itdük de bir baḫr-i ' aẓīme vāşıl oldum ḳan itdim ki (11) Resūl'e vāşıl oldum. Meḡer mābeynimizde

daği nice baħır var imiş. (12) Nihāyetinde vuşlat mümkün olmadı.” deyu buyurmuşlar. ‘Azīz ḥazretleri ki: (13) “Ben vāşul oldum.” didi deyu eşnā-i ḥayretde iken ḥūba (14) vardum. ‘Azīzim ḥazretleri zuhūr idüb buyurdiler ki: (15) “Ey derd-mend-i kerem! Ḥaḫḫa nihāyet yokdur. Ene’l-ḥaḫ sırrına vāşıl

[32a] (1) olmuşumdur ve ḥucübāt-ı ref’ olub Ḥaḫ ile ḥaḫ olmuşumdur.” (2) deyu ḥayretim def’ buyurdiler. Pes imdi ‘Azīz ḥazretleriniñ bu nuṭḫ-ı (3) şerīflerinden rütbe-i ḥalleri ma’lumdur. **Nazm:**

Piše-i tende nażar kııl, gör ne aşlānım bu kün.

Ḳatre veş görünürüm, ammā ne ‘ummānım bu kün.

‘Arşā-i ḳalbim büyükdür, heb ‘avālimden benim,

Menzil-i ḥubb-i ḥüdāyım, cāna cānānım bu kün.

Ben tabībim, ḳulum, tıbb-ı eşyāyım şöyle kim,

Bildüğim tıbbi bilür, ez derde der-mānım bu kün.

Girmişem meydān-ı ‘aşḫa, pīr olub kümmele ḥamdulillāh,

Evliyā sırrına der-bānım bu kün.

‘Ayn-ı inkārıyla bakanlar, beni körmek muhāl it nazar,

İḳrārıyla imāna bürhānım bu kün.

Her baḫan ceddüm Muḫammed Muşṭafa’yı görmedi,

Her kişi görmez bu sırrı, gör ne pinhānım bu kün.

eş-şelā gelsun beri, bir dertli ‘āşıḫ var midür?

Maḫrem-i esrāra bizim, ehl-i ‘irfānım bu kün.

Zāhirim der-bendi çār ‘unşur ile maḫbūd olan,

‘İzyā üns-ü vişāl bağında bāğbānım bu kün.

Ve min kerāmāti: Nākil-i Mezkūr naḫl ider ki:

[32b] (1) Bir cum‘a küni ‘Azīz ḥazretleri āsitāne-i sa‘ādetinde eşnā-i va‘azda (2) buyurdiler: “Ey derviş ḫarindāşlar! Şerī‘at-i Muḫammediyyeye ziyāde (3) ri‘āyet ve intisāb idiniñ ki bir vaḫt olur ki ne şerī‘at (4) ḫalır ve ne tarīḫat ḫalır ve ne ḫavf ḫalır ve ne recā ḫalır (5) ve ne küfr ü imān ḫalır.” deyu nuṭḫ buyurduḫlarında baña, (6) teşviş ‘āriż olub ol gice beyne’l-‘işā’eyn eşnā-i (7) fikirde mülāḫaza itdim ki bir velīden şerī‘atıñ suḫūṭı (8) nice mümkün olur ki eger istiğrāḫ-ı dā’imi olsa anda daği (9) devām mümkün olmaz. Bilki mecāzide istiğrāḫ dā’imi mümkün ola (10) ‘ale’l-ḫuşuş zāt-ı şerīfıñ kāh maḫivde ve kāh şaḫivedir. (11) deyu mülāḫaza ider iken beyne’l-nevm ve’l-yaḫaza Ḥazreti ‘Azīz (12)

zuhür idüb anı gördüm ki âsitânedede kürsi üzerinde (13) baña teveccüh idüb buyurdiler ki: “Ey derd-mend! Ahvâl-i evliyâ’ (14) ullâh senüñ bildigin gibi degüldir. Ma‘lumdur ki eşya bi-zâtiha (15) kâ’im degüldir. Bilki haq ile kâ’imdir. Evliyâullâh dahî ‘anâşır-ı

[33a] (1) erbe‘a ile kâ’imîn degillerdir. Bilki nür-ı Haq ile kâ’imîndir. Evliyâ’ (2) ullâh dahî devâm-ı tevḥîd-i Haq ile nür-u tevḥîde mezhur olub (3) nürâniyyeti gâlib ‘anâşırı mağlûb olur giderek ‘anâşır-ı (4) aşliye rücû‘ idüb nür-u şırf olur. Nür için ne şerî‘at (5) vardur ve ne tarîkat var. Senüñ ‘anâşır sûreti görmeniñ (6) ḥikmeti oldur ki dâde-i nür peydâ idüb nazâr iderseñ nür (7) görürsin.” deyu buyururlar. Pes imdi ey qarındâş! ‘Azîz (8) ḥazretleriniñ kelâm-ı rengâmiz-i mestür-i izâḥ u beyân (9) için taḥrîr olunmuşdur. Ma‘lûm ola ki bu tâ‘ife-i evliyâ’ullâh (10) maḥv-i fillâh maqâmında maḥv-i külli ile maḥv olub vucûd-ı (11) varlığını selb idüb ten u cân kaydından fâriğ u azâd (12) olmuşlardur. Nitekim dinülmüşdür ki “Vucûduke zenbün lâyuḳâsu (13) bihi zenbün aḥar.” Ve şevâb ve günâh dahî terk olunub bi-ğaraż (14) olurlar. Zîrâ bu maqâmında şevâb ile maḳsûda irilmez. Bilki (15) taleb-i şevâb ‘ayn-ı günâhdır. Nitekim Resûlullâh ‘aleyhi’s-selâm

[33b] (1) buyururlar: “*Ḥâsenâtü’l-ibrâr seyriâtü’l-muḳarrebîn.*”⁴¹ Bu maqâmında küfr (2) ü imân dahî ḥicâb olmuşdur ki nitekim Resûlullâh ‘aleyhi’s-selâm (3) buyururlar: “*El-küfrü ve’l-îmânü maqâmânü mâverâ’el-‘arşi ve hümâ* (4) *ḥicâbâni beyne’l-‘abdi ve beyne’llâhi te‘âla.*”⁴² Ya‘ni imân bi’l-ğayb (5) ḥicâb olduğundan imân bi’l-ğaybden geçüb irâde-i ihtiyâriye- (6) leri Ḥaqqıñ irâdesinde maḥv olub Ḥaqqıñ şıfatı ile (7) muttaşif olurlar. Nitekim Resûlullâh ‘aleyhi’s-selâm buyururlar: (8) “*Teḥalleḳü bi-aḥlâkillaḥ.*”⁴³ Pes imdi ol şarrâf-ı kâmiller kim (9) bâzâr-ı ‘aşḳda çârşu-yı inkiyâdda dekaḳîni istiḳâmetde (10) mü‘tekiflerdir ve vucûd-ı mecâzilerin pervâne var şem-i celâl-i (11) eḥadiyyetde iḥrâḳ idüb irâdet-i ihtiyârların (12) Ḥaqq irâdesinde maḥv idüb Ḥaqq’ıñ iradesiyle, Ḥaqq’a (13) mürîd olub her ḥareket ve cünbüşleri Ḥaqq ile olmuşdur. (14) Nitekim Allâh-u Te‘âla ḥadîs-i ḳudsisinde buyurur: “*İza aḥbebtü (15) ‘abdi küntü lehu sem‘ân ve başâran ve lisânen fe bi yesme‘u ve bi yebtişu ve bi*

[34a] (1) *yebşiru ve bi yenîḳu ve bi yemşî.*”⁴⁴ Ve imân-ı bi’l-ğaybden ḳurtulub (2) imânların ‘inâna⁴⁵ yetiştirmişlerdir. Ve ‘ubûdiyyet-i nâḳısaların (3) terk idüb ‘abd-i maḥz olmuşlardur. Ve tâ‘atlerin (4) iḥlâşa yetiştirüb ma‘bûdlarını müşâhede itmişlerdir. (5) Ve ḥavf u recâların kemâle

⁴¹ İyi insanların bazı sevapları, Allah’a en yakın insanlar için günah gibidir.

⁴² Kaynağına ulaşamadık.

⁴³ “Allah Teâlâ’nın ahlâkı ile ahlâklanımız.” Sühreverdî (ö. 563/1168) bu rivâyeti şeyhlik makamını anlatırken zikretmiştir. Aslında her Müslüman için geçerli olabilecek bu ifadenin tasavvufî yorumla şeyhlere hasredildiğini görüyoruz. Her zaman belirttiğimiz gibi burada genele şamil olan bir şeyin özel bir konuya indirildiğini görmekteyiz. Bunun her zaman doğru olduğunu söylemek zordur. Neticede yorumdur. Yorum da bakış açısına göre değişebilmektedir. Bkz. Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2000, s. 195. Ayrıca Elbânî (ö. 1999), bu rivâyetin ne sünnet kitaplarında ne de Suyûtî’nin (ö. 911/1505) *el-Câmiu’s-Sağîr* adlı eserinde aslının olmadığını belirtmektedir. Bkz. Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir, *el-Câmiu’s-Sağîr*, Beyrut 1391, s. 123.

⁴⁴ “Ben bir kulumu seversem; onun kulağı, gözü, eli, dili ve ayağı olurum. Benimle işitir, benimle görür, benimle tutar, benimle söyler ve benimle yürür.” Buhârî, “Rikak”, 38.

⁴⁵ Kelime yanlış yazılmıştır. ‘izân şeklinde yazılması gerekmektedir.

yetişdirüb “*Elā inne evliyā*” (6) *Allāhi lā havfun ‘aleyhim velāhum yehzenūn.*⁴⁶ ayet-i kerîmesinüñ sırrına (7) mazhâr olub havflerin ‘ayn-ı recâ itmişlerdir. Ve recâları (8) daği mercû olub havf ve recâyâ kudretleri kalmamışdır. (9) Ve şevâba ve günâha daği ihtiyaçları yokdur. Zîrâ haqqîñ (10) sâha-yı cemâlinde haşr olub cennet-i ‘irfâna dâhil olmuşlardır. (11) Ve daği burç-ı vahidiyetden şems-i ehadîyet tulu‘ idüb (12) kendileri zerre var rakş idüb maḥbûblarınıñ cemâli (13) rüzgârı esüb baḥr-u derûnlara cüş ve ḥurûşa gelüb (14) gâh be gâh böyle ringâmız kelâmlarıylâ ḥallerini ifâde idüb (15) ‘aşık-ları, ma‘şuk-larına terğîb iderler. Yoḥsa ne anuñ

[34b] (1) şerî‘at-ı Muḥammediyeye inkiyâd ve ‘itibâr itmeyeler ḥâsâ bilki (2) ol ḳader inkiyâd ve intişâb iderler ki her ḥareket ve cünbüşleri (3) şer‘a muvâfiḳ olub Ḥazreti Resûl-i Ekrem şallallâhu ‘aleyhi ve (4) sellem zâhir ve bâtınına ve kâl u ḥâline vâriş olmuşlardır. (5) Nitekim Resûlullâh ‘aleyhi’s-selâm buyururlar: “*el-Ülemâu ve rešetü’l- enbiyâ.*”⁴⁷ Bunlar cemi‘-i uḳûl-i uḳelânın fehmine sığmaz. Erbâb-ı feraset (7) ve aşḥâb-ı kiyâset anların sırrını bilmez. Zîrâ erbâb-ı ‘aḳl (8) muḳayyedlerdir, bunlar mâverâ-ı ‘aḳıldadırlar. Nitekim Ḥazreti Mısrî (9) ḳudduse sırruhu buyurur.

Beyt:

‘Ākılıñ mîzân-ı ‘aḳlı mâverasın almadı,

‘Āşıkîñ ‘aḳılları içre mülḥid ya delî.

Bunları cân u cihân terk idüb,

Maḥbûb-ı ḥaḳîkiniñ visâli gülistânında.

Meşâm-ı canları râyihâdar olan,

‘Āşık-ı şâdıḳlar bilür.

(13) Nitekim Yahyâ bin Muğaz⁴⁸ buyurur: “*el-Velîyyu reyḥânü’l fî arḳillâh (14) te‘âla yuşimmuhu eş-şiddîḳün.*” Zîrâ anlar ol ‘ârif-i mâhirlerdir ki (15) esrâr-ı Rabbâni cevherleriniñ hazînedârlarıdır. Ve ol muḥaḳḳıḳ

[35a] (1) müntehilerdir ki hürrem-i gayrette şehinşâh-ı şehnişîn-i ḳurbda (2) ve bisât-ı üns-i ḥazretde olmuşlardır. Ve taht-ı envâr-ı ḳubâbda (3) maḥfûz olub masivâullâhdan ‘uzlet idüb bî-gâne (4) olmuşlardır. Zâhiren, â‘vâm-ı nâs ile maḥlûḫ olub (5) bâtinen ve cihândan iḡmâḫ-ı ‘ayn idüb melâike-i müheyyime (6) gibi mâsiva-i hazretullâhdan gâfil olmuşlardır. Lakin Ḥazreti Ḥaḳ (7) ḥalkîñ çeşmine kaḫl-i ḥicâb çekub ḡayûrluḡundan anların (8) vücûd-ı şerîflerin ve ‘unşur-ı laḫîflerin ḫul‘â-i vilâyet ile mestür (9) ḳılmışlar. ‘Avâma sûret-i bî-gâne gösterüb ma‘lum (10) ḳılmamışdır. Nitekim Allah-u Te‘âla hadîş-i ḳudsîsinde buyurur: (11) “*Evliyâ-u taḫte ḳubâbi lâ ya‘rifuhum.*”⁴⁹ Ḡayri anlara ḥallerini (12) setr

⁴⁶ Yûnus 10/62.

⁴⁷ “Ālimler, peygamberlerin vârisleridir.” Bkz. Ebû Dâvûd, “İlim”, 1.

⁴⁸ İsim yanlış yazılmıştır. Bkz. Çift, Salih, “Yahyâ b. Muâz”, *DİA*, İstanbul 2003, XXXXIII, 257.

⁴⁹ “Velîlerim, kubbeleirim altındadır. Onları benden başkası bilemez.” Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel*

itmek vâcib olduğundan kendilerin mestür (13) kırlarlar. Zîrâ ol hâl, hayz-ı ricâldür. Kendilerine aşikâre (14) itseler nice gâfiller zeban açub ‘arz-ı kemâl ve cezb-i (15) nâs ve hîleye sâlik-i fehm itmeleriyle ta‘n-ı şayeste

[35b] (1) kelâmlar söylemeyeler. Pes imdi ey ‘Azîz! Cümle ülü’l-elbâb anlarıñ (2) sırlarında sergerdân ve seyîrlerinde ‘âciz-i hayranlardır. Eger ‘ulüm-ı cur‘a (3) ma‘lumları olub müşkilât-ı mümkünât cümle hâl olsa ve cemi‘-u (4) ‘uqûl ‘ankâ şıfat kulle-i kân-ı ma‘âniye pervâz ursalar nice (5) biñ yıl cevelân ve deverân itseler anlarıñ sırlarından bir havfe (6) ağâz olunmaz. Zîrâ anlar Allah-u Te‘âlanıñ esrârından bir sırr-ı hafîdir. (7) Nitekim Allâh-u Te‘âla hadîş-i qudsisinde buyurur: “*el-İnsân-u sırrî* (8) *ve ene sırruhu*.”⁵⁰ Ey birâderi ‘Azîzim! Eger çeşm-i başîret açub sem‘-i cân (9) ile istimâ‘ itdiñ ise zâhir kelâmlarına baqub ta‘ne (10) şayeste kelimât söylemek değil. Bilki cân u cihânı terk idüb (11) cân u dilden tâlib-i ‘aşıkları olub nazar-ı ‘âlîlerine mazhar (12) olunub nefes-i iksîrleriyle nühas-ı vücuddur. Mağz (13) etmeñ âkil ve dânâlar kâr-ı Kitâb-ı Muḥammediye mü’ellifinin Yazıcı- (14) zâde ḥazretleri buyurur. **Beit:**

Himmetü’ş-şeyḥ ke iksîri’l-ḥayât,

Be’l-hiye ‘aynü’l-ḥayât.

Kim yâ elḥamdilillâh.

‘Alâ en veffeganâ li-itmâmi,

[36a] (1) Ve ḥaḳaka lenâ’l-fevze bî-haze’l-merâmi. (2) Ve’s-şalatü ve’s-selâm ‘ala ḥayri ḥalkihi ve nebiyyihi Muḥammed ve ‘âlihi (3) ve aşḫâbihi ecma‘în. (4) Temmet dersim 1217. (5) Dermâh-ı Cemâziye’l-evvel 25.

[36b]

Bu mecmû‘un şâhibi dâimâ şa‘îd olsun.

Girüb cennet sarâyına cehennemden baîd olsun.

Kimden istifsâr idem keyfiyyet-i ‘aşkı ‘aceb

‘Arif-i agâh serḥoş vâkıf-ı esrâr mest.⁵¹

SONUÇ

Hediyetü’l-Fukarâ’nın sağlam bir cümle yapısı vardır. Eser, sade denebilecek bir dille kaleme alınmıştır. Arapça ve Farsça terkiplere yer verilen ve Türkiye Türkçesi dil özelliklerini

Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları adlı eserinde, hadisin kaynağının bulunamadığını; kaynaklarda bulunamayan ve sūfîlerin sözüne benzeyen bu rivâyetin uydurma olduğunu belirtir. Bkz. Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s. 148.

⁵⁰ “İnsan benim sırrımdır. Ben de insanın sırrıyım.”

⁵¹ Beyitin kime ait olduğu bulunamadı.

bünyesinde barındıran eserde, bazı tarikat pirlinin menkabeleri anlatılmaktadır. Müellif, eserinde menkabeleri anlatırken bazı yerlerde -inandırıcılığı kuvvetlendirmek için olsa gerek- âyet ve hadislerle de başvurmuştur.

Ayrıca *Hediyetü'l-Fukarâ*, muhtevasında zikredilen şahıs ve mekân isimleri ve eser adları açısından zengin bir çeşitliliğe sahiptir. Eserde yer alan başlıca şahıslar: Hz. Muhammed, Hz. Ali (ö. 40/661), Hz. Hasan (ö. 49/669), Hz. Âişe (ö. 58/678), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Habîb el-Acemî (ö. 130/747-48 [?]), Dâvûd et-Tâî (ö. 165/781 [?]), Ma'rûf-i Kerhî (ö. 200/815-16 [?]), Yahyâ b. Muâz (ö. 258/872), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Ebû'l-Vefâ (ö. 501/1107), Hüseyin el-Muharrimî el-Bağdâdî (ö. 513/1119), Abdülkâdir-i Geylânî (ö. 561/1165-66), Hasen eş-Şâzelî (ö. 656/1258), Somuncu Baba (Hamîdüddîn Aksarâyî) (ö. 815/1412), Emîr Sultan (ö. 833/1429 [?]), Hacı Bayrâm-ı Velî (ö. 833/1430), Eşrefoğlu Rûmî (ö. 874/1469-70 [?]), İbrâhim Tennûrî (ö. 887/1482), Abdurrahman-ı Câmî (ö. 898/1492), Abdürrahim Tirsî (ö. 926/1520), Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), İsmâil Rûmî (ö. 1041/1631), Lütfullâh Efendi (ö. 1104/1692), Eşref-i Sâni Muhammed Efendî (ö. 1109/1697), Eşrefzâde İzzeddin (ö. 1153/1740), Abdülkâdir Necip Efendî (ö. 1202/1788), Hüseyin Hamevî (ö. 1106/1694), Ali b. el-Hitî (ö. 936/1530), Abdurrahman et-Tarsûsî (ö. 1145/1732)'dir. Eserde ismi geçen bazı mekân adları Gilân, Bağdat, İznik, Bursa, Ankara, İstanbul, Yeşil Medrese, İncirli Medrese, Hama, Tire, Tophane, Pirî Paşa Câmî'dir. Eserde yer alan bazı yapıtlar: *Nüzhetü'l-Hâtır*, *Nefehâtü'l-Üns*, *Kitâb-ı Menâkıb-ı Behçe (Behçetü'l-Esrâr)*, *Tarîkatnâme*, *Müşevviku'l-Uşşâk*, *Kevâkibu'z-Zâhire*, *Müzekki'n-Nüfûs*, *Enîsü'l-Cinân*, *Tercümânü'l-Halâyık*'tir. Ayrıca eserde menâkıblar anlatılırken Kadiriyye, Eşrefiyye ve Bayramiyye tarikatlarından bahsedilir.

Hediyetü'l-Fukarâ'da bazı menkabelerin ve hikâyelerin sonunda müellif tarafından yorumlar getirilmiş ve “*naql olunur ki*”, “*naql ider ki*”, “*râvî ider*”, “*râvî rivâyet ider*” ibâreleri ile bir sonraki menkabeye geçilmiştir.⁵² Bu kalıp ifadelerin dışında eserde “*Ve min kerâmâtı*” başlığı verilip doğrudan vaka anlatımına geçildiği menkabeler de vardır. Eserde yer alan menkabe ve hikâyelerde Arap, Fars ve Türk kültürüne dair izler de mevcuttur.

Eserde fiil çekimleri Türkiye Türkçesi dil özelliklerinde görülen fiil çekimleri gibidir. Örneğin; “*idiñ*”, “*kağ*”, “*gir*”, “*eyle*”, “*var*”, “*durma*”, “*sür*”, “*ol*”, “*gel*” gibi emir çekimleri, “*anlaya*”, “*bile*”, “*ola*”, “*kıla*”, “*eylese*” kelimelerinde görülen gereklilik fiil çekimleri, “*getire*”, “*içeyim*”, “*ideyüm*”, “*geleyüm*” kelimelerinde görülen istek fiil ekleri, “*görmemiş idi*”, “*bağlamışlardı*”, “*olunmuştur*”, “*isteriseñ*”, “*eyledi imiş*”, “*dirdirdi*” gibi birleşik zaman çekimleri dikkat çekmektedir. Ayrıca eserde görülen “*dahî*”, “*üzre*”, “*çün*”, “*ve*”, “*meğer*”, “*eger*”, “*imdi*”, “*ile*”, “*nitekim*” edat ve bağlaçların kullanımı da göze çarpmaktadır. Ayrıca “*meclis-i şâni*”, “*sır*”

⁵² Bu bölümde, çeviri yazılı metin hakkında genel bir değerlendirme yapıldığından dolayı bazı sözcük ve kelime öbeklerinin yazımı transkripsiyonlu şekilde verilmiştir.

ı defter-i evliyâ’, ‘‘feyz-i tarikat’’, ‘‘yevm-i kıyâmet’’, nesl-i bâki’’, ‘‘‘irfân-ı haqqânî’’, ‘‘haber-i şahîh’’, ‘‘ve’l-hâsıl’’, ‘‘haber-i meserret’’, ‘‘esrâr-ı hafıyye’’ gibi Arapça ve Farsça terkiplere de yer verilmiştir.

Sonuç olarak çalışmamız neticesinde şunları söyleyebiliriz:

1. Bu zamana kadar yaptığımız araştırmalar neticesinde Tennûrizâde Mustafa b. Sun’ullâh ile ilgili bulabildiğimiz mâlumat yok denecek kadar azdır. Bu alanda çalışma yapacak olanlar yurtdışındaki yazmalarını inceleyip müellifin varsa diğer eserlerini bulmaya çalışabilirler.

2. Bu eser vesilesiyle İbrahim Tennûri’nin torununun varlığından haberdar olunmuş ve bu kişinin günümüze ulaşmış eseri keşfedilmiştir.

3. *Hediyetü’l-Fukarâ’da*, Kadiriye tarikatının kurucusu Abdülkâdir Geylânî’nin nisbesi, doğum ve ölüm tarihleri, memleketi ve bazı menkabelerine yer verilmiştir. Abdülkâdir Geylânî ve Kadiriye tarikatı hakkında çalışma yapacaklar için yol gösterici malumatlar yer almaktadır.

4. Eserde Eşrefoğlu Rûmî’nin nisbesi, künyesi, doğum ve ölüm tarihleri, ilim tahsili ve yolculuğu, izdivâcı ve bazı menkabelerine yer verilmiştir. Eşrefoğlu Rûmî ile ilgili çalışma yapacaklar için aydınlatıcı bilgiler mevcuttur.

5. Eser, müellifin şeyhi İzzeddîn Efendi için kaleme alınmıştır.

6. Eşrefî şeyhlerinden İzzeddîn Efendi ve Eşrefiye tarikatı hakkında bilgiler veren eserler arasında başvurulması gereken ilk kaynaklardandır.

7. Müellifin ve babasının isminin biliniyor olmasının İbrahim Tennûri’nin şeceresinin tespit edilmesine katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Bu çalışmada *Hediyetü’l-Fukarâ*’nın detaylı bir şekilde tanıtımı yapılmış ve çeviri yazılı metni verilmiştir. Hazırlanan çalışma neticesinde tasavvufi bir metnin arka planında yatan düşüncenin daha da belirgin olacağı kanaatindeyiz.

Kaynaklar

Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü’l-hafâ ve müzilü’l-ilbâs*. Beyrut: Darü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1997.

Baş, Derya. ‘‘Yâfi’’, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/175-177. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiü’s-sahîh*, İstanbul 1981.

Bursalı Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Meral Yayınevi 1975.

Çift, Salih. ‘‘Yahyâ b. Muâz’’, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/257-258. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

- Nisâbüri, Hakîm Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Kara, Mustafa. *Eşrefoğlu Rumî*, Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Karadaş, Cağfer. "Ali el-Karî'nin Hayatı, Selef Akidesine Dönüş Çabası ve Eserleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5 (1993), 287-299.
- Köksal, M. Fatih, "Tennûrî-zâde Mustafa bin Sun'ullâh'ın Hediyetü'l-Fukarâ Adlı Eseri", *İbrahim Tennûrî Sempozyumu*. ed. Ali Çavuşoğlu. Kayseri 2011.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. El-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahihu Müslim*, haz. Sâlih b. Abdülazîz. Riyad: Dâru's-Selâm, 2000.
- Muslu, Ramazan. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl)*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-Câmiu's-sağîr*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1391.
- Tennûrîzâde Mustafa bin Sun'ullâh. *Hediyetü'l-fukarâ*. Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, Numara 1147.
- Tennûrîzâde Mustafa b. Sun'ullâh. *Hediyetü'l-fukarâ*, Ankara Milli Kütüphanesi, (06 Mil Yz A 3480-2).
- Uludağ, Süleyman. "Serî es-Sakatî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/564-565. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Uludağ, Süleyman. "Abdülkâdir-i Geylânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/234-239. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Ünver, İsmail. "Çevriyazıda Yazım Birliği Üzerine Öneriler", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 3/6 (2008), 1-46.
- Vassâf, Hüseyin. *Sefîne-i evliyâ*, haz. Prof. Mehmet Akkuş-Prof. Ali Yılmaz, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006.
- Yıldırım, Ahmet. *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

The Life of Tennûrîzâde Mustafa B. Sun‘Ullâh and the Transcriptional Text and General Evaluation of His Book Entitled Hediyyetü’l Fukarâ

Abstract

Societies owe the knowledge about their history and culture to the works that have been bequeathed to them. A large part of the manuscripts that have an essential place in our culture from a scientific and historical point of view still expect to be discovered, studied, evaluated and taken their place in the literature. Examining such manuscripts and bringing them to the light will help shape studies to be done for the investigation of the era. These manuscripts, in addition to bringing light to the era, enable us both to understand ideas of some people who lived at that time by reading their life stories and to build a bridge between past and today.

This study includes the transcriptional text and a general evaluation of Hediyyetü’l Fukarâ, registered in the Istanbul Municipal Library the Atatürk Bookshelf 1147 number, written by Mustafa b. Sun‘ullâh. In this study, firstly, we have drawn the plan of our study by giving information about importance, purpose, and method of the article. Then, based on the author's work and tabakat/tezkire books by evaluating the findings about Tennurizade's life, we gave some information respecting the physical characteristics, language and wording, introduction and certain parts of Hediyyetü’l-Fukarâ's. And then, by showing the transcription letters used in the text; it was mentioned methods followed when writing text and the transcription of some the chapters, [1b] - [36a], was presented. After comparing two founded copies (Istanbul-Atatürk Bookshelf, Osman Ergin Manuscripts, nr. 1147 and Ankara -06 Mil Yz A 3480-2), the differences between the copies were revealed in the footnote. As a result of the prepared article, we have come to the conclusion that the idea which lies in the background of a Sufi text will be more obvious.

Keywords: Tennûrîzâde Mustafa b. Sun‘ullâh • Hediyyetü’l-Fukarâ • Menâkıbnâme • The Transcription of Chapter.



NASLARA ZÂHİRÎ YAKLAŞIMIN FÜRÛ-İ FIKHA ETKİSİ: YOLCULUKTA ORUÇ TUTMANIN HÜKMÜ*

The Effect of the Zâhirî Approach to the Naşş (Qur'an and Hadith Texts) on the
Fürû' Al-Fikh: Judgment of Fasting on the Journey

Hasan KAYAPINAR¹

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi :07.10.2021
Kabul Tarihi :10.12.2021
Yayın Tarihi :25.12.2021

Özet:

İslam dini mükelleflere ramazan ayında oruç tutmayı farz kılmıştır. Ancak bazı hallerde bu farziyet zamanı esnetilmiş, ramazan orucunun daha sonraki zamanlarda tutulabileceği kabul edilmiştir. İslam dini sadece oruç konusunda değil hemen hemen her konuda zaruretten bulunduğu durumlarda kolaylığı meşru kılmış, mükelleflerden önceki yükümlüğü kaldırmıştır. Kur'an-ı Kerim'de orucun farz olduğunu bildiren âyetlerin hemen akabinde hasta ve yolcunun ramazan ayında oruç tutmakla mükellef olmadığı, bu kişilerin farz orucu daha sonraya erteleyebileceği bildirilmiştir. Ancak bu âyetlerin anlamı hakkında bazı ihtilâflar söz konusudur. Bazı sahâbiler ve Zâhirî mezhebi bilginleri hasta ve yolcunun ramazan orucunu ramazan ayında tutamayacağını, bu ayın orucu mutlaka başka günlerde tutmak zorunda olduklarını kabul etmişlerdir. Bu görüş sahipleri söz konusu âyetlerin zorunluluk bildirdiğini ileri sürdüler. Bu görüş sahiplerine göre bu âyetler hasta ve yolcuya farz olan orucun ramazan orucu değil, ramazan ayından sonraki zamanlarda tutulacak olan oruç olduğunu bildirmektedir. Bu konuda ilgili âyetin yanında Hz. Peygamber'den (s.a.s.) aktarılan bazı hadislerle de istidlâl etmişlerdir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.) bazı yolculuklarında oruç tutmamıştır. Ancak bazı yolculuklarında da oruca niyet ettiği halde yolculuk esnasında orucu açmıştır. Hz. Peygamber (s.a.s.) yolda orucunu açmanın yanında yolculukta oruç tutmayı yasaklayıcı ifadeler de kullanmıştır. Ancak çoğunluğu oluşturan âlimler hasta ve yolcunun ramazan orucunu başka günlerde tutabileceğini bildiren âyetlerin zorunluluk değil ruhsat ifade ettiğini kabul etmişlerdir. Bu görüş sahipleri Kur'an'da başka âyetlerden delil getirerek orucun başka günlerde tutulmasının ruhsat olduğunu ileri sürmüşlerdir. Buna göre hasta ve yolcu isterse ramazan orucunu tutabilir, isterse başka günlere erteleyebilir. Bu görüş sahipleri de aynı şekilde Hz. Peygamber (s.a.s.) ve sahâbenin yolculuklarında oruç tuttuğunu bildiren rivâyetlerle de istidlâlde bulunmuştur. Bu rivâyetlerde açıkça belirtildiği üzere Hz. Peygamber (s.a.s.) ve sahabe yolculuklarında oruç tutmuşlardır. Onlara göre aynı şekilde sahâbenin Hz. Peygamber'den (s.a.s.) sonra da yolculuklarında oruç tutmaya devam etmesi yolculukta orucu ertelenenin zorunlu olmadığını göstermektedir. Ayrıca bu âlimler yolculukta oruç tutmayı yasaklayan rivâyetlerin bazı özel durumlar için vârid olduğunu, dolayısıyla bu rivâyetlerin genel hüküm istinbâti için uygun olmadığını belirtmişlerdir. Zira söz konusu rivâyetlerde açıkça görüleceği üzere Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yolculukta orucu yasaklayan ifadeleri oruçtan etkilenen bazı sahâbiler içindir. Diğer taraftan Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yolculukta orucu yasaklayan hadisler savaş öncesi varid olmuştur. Daha da ötesi bu rivâyetlerde Hz. Peygamber (s.a.s.) sahâbenin düşman ile karşılaşmaya hazır olmasını istemiş, bunun için oruçlarını açmasını emretmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam hukuku • azîmet • ruhsat • oruç • yolculuk

* Bu çalışma, Çukurova Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri birimince SBA-2021-14213 kodlu proje kapsamında desteklenmiştir.

¹ Dr. Arş. Gör., Çukurova Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi/Temel İslam Bilimleri Bölümü/İslam Hukuku Anabilim Dalı, <https://orcid.org/0000-0001-8752-463X>, hasankayapinar03@hotmail.com.

Giriş

İslam hukukunda teklifi hükümler talebin umumu olup olmaması açısından azîmet ve ruhsat olarak iki sınıfta ele alınmaktadır. Azîmet mutlak olarak vazedilen, normal şartlar altında yapılması istenen genel-geçer hükümlerdir. Ruhsat ise arızı şartlar için konulmuş geçici hükümleri ifade etmektedir.¹ Fıkıhta asıl olan azîmettir. Ancak hayat şartları her zaman aynı şekilde karşımıza çıkmadığı için zaman zaman ruhsatlara da ihtiyaç duyulabilir. İslam hukukunun mükelleflere azîmet hükümlerini vazedmesinin yanında bazı durumlarda onlar için ruhsatı da meşru kılması bu hukuk sisteminin sosyal hayatın değişkenliğine uygun hükümlere sahip olduğunu ve kurallarının esnek ve uygulanabilir olduğunu göstermektedir.

İslam dininde mükelleflerin sorumlu olduğu ibadetlerden birisi de oruçtur. Oruç için de azîmet olarak vazedilen hükümlerin yanında bazı ruhsatlar tanınmıştır. Bu ruhsatların başında farz olan ramazan orucunun hasta ve yolcular için erteleme meşrûiyeti gelmektedir.

Fürû-i fıkıh kitaplarında yolcuğun mahiyeti ile ilgili bazı ihtilâflar bulunmaktadır. Ancak çalışmanın esas konusu seferilik süresi ya da mesafesi olmadığı için bu tartışmalar ele alınmayacaktır.² Şu kadarını söyleyebiliriz ki mezheplerin kendi içinde genel geçer kabul ettiği bazı görüşler bulunmaktadır. Buna göre Hanefî mezhebinde üç günlük normal yürüme mesafesi esas alınmıştır. Yolcunun günde 6 saat yürünebileceği düşünülmüş ve buradan hareketle 18 saatlik uzaklıktaki bir yer için yola çıkan kişinin fikhen yolcu sayıldığına hükmedilmiştir.³ Cumhûru fukahâ ise yolculuk için 4 berîdlik mesafeyi esas almıştır. Bir berîdin 12 mil olduğu düşünülürse cumhurun görüşüne göre 48 millik mesafede İslam hukukuna göre yolculuk hükümleri başlamaktadır.⁴

Ramazan ayında yolcunun oruç tutmasının hükmü noktasında öncelikle sahâbe arasında, daha sonra da fukahâ arasında ihtilâflar bulunmaktadır. Şöyle ki bu ihtilâf, sahâbe arasında ramazan ayında yolcunun oruç tutmasının meşrûiyeti hakkında olup çoğunluk fukahâ arasında ise ramazan ayında yolcunun oruç tutması ya da tutmamasının efdaliyeti noktasındadır. Bu çalışmada ramazan ayında hasta ve yolcuların oruç tutmanın meşrûiyeti noktasındaki tartışmalar ele alınmıştır. Zira bu tartışmalar yöntem farklılaşmasından kaynaklanmakta, nasların zâhiri bakış açısına göre okunmasına dayanmaktadır.

¹ Ebû Bekr Muhammed b. Ebi Sehl Ahmed Serahsî, Usûlû's-Serahsî, ed. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 1/117; Ebû'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebi Bekr Merğînânî, el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî, ed. Nu'aym Eşref Nûr Muhammed (Pakistan: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1417), 1/32; Ebû'l-Fazl Abdullah b. Mahmûd Mevsîlî, el-İhtiyâr li-Talîlî'l-Muhtâr, ed. Mahmûd Ebû Dakîka (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts), 1/25.

² İhtilâflar hakkında bkz. Suat Erdem, "İslâm Hukûkunda Seferiliğin Ölçütü", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, 18, (2011), 111-128; Bedri Aslan, "Seferilik Tespiti Hususunda İmam Ebû Hanife ve İmam Şafîi'nin Görüşlerinin Sonraki Dönemlere Yansımaları Üzerine Bir Değerlendirme", Artuklu Akademi, 3/1 (2016), 84-105; Şevket Topal, "Elmalılı İle Aksekili Arasındaki Seferilik Hükümü Tartışması", Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 3, (2013), 7-29.

³ Abdülganî b. Talib Meydânî, el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitâb, ed. Mahmûd Emîn en-Nevâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts), 1/105.

⁴ Komisyon, el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1983), 25/28, 29. Hesaplamalar için ayrıca bk. Fahrettin Atar, "Sefer", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/ 295; Suat Erdem, "İslam Hukukunda Seferiliğin Ölçütü", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi 18 (2011), 123.

Çalışmanın değişik yerlerinde ifade edileceği üzere Hz. Ömer (öl. 23/644), İbn Ömer (öl. 73/693), Ebû Hureyre (öl. 58/678) gibi bazı sahâbilerin yolcunun ramazan orucunu tutmasına cevaz vermediği rivâyet edilmiştir. Taberî (öl. 310/923) bu sahâbilerin görüşlerinin gerekçesini şöyle açıklamıştır: Allah ramazan orucunu mukim kimselere farz kılmış ve “ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ hasta veya yolcu olanlar başka günlerde oruç tutsun” âyeti⁵ ile ramazan orucunu hasta ve yolcuya ramazan ayından başka günlerde farz kılmıştır. Ramazan ayında mukim kimsenin oruç tutmaması câiz olmadığı gibi hasta ve yolcunun da ramazan ayında oruç tutması câiz değildir.⁶

Söz konusu sahâbilerin bu icthadları genellikle karşı görüş sahipleri tarafından nakledilmektedir. Başka bir ifadeyle yolcunun ramazan ayında oruç tutmasının câiz olmadığını savunan bu alimlerin görüşlerini, bu görüşleri savunan değil eleştiren müelliflerin eserlerinden okumaktayız. Dahası söz konusu kaynaklar bu görüşü fûrû kitaplarında tarihi bir anekdot gibi aktarmakta, özellikle sonraki döneme ait eserlerde bu icthad detaylı bir incelemeye tâbi tutulmamaktadır. Ancak İbn Hazm (öl. 456/1064) bu konuyu detaylı bir şekilde ele almakta, yolcunun ramazan orucunu tutmasının câiz olmadığını şiddetli bir şekilde savunmaktadır. Ramazan ayında yolcunun oruç tutmasının cevazı noktasında âyetlerden istidlâl edilmesine şiddetle karşı çıkmakta, böyle bir istidlâli açıkça bir iftira, Allah'ın kitabını tahrif olarak nitelemektedir.⁷ Sonuç itibarıyla cumhuru ulemânın görüşü tercihe şayan olabilir ancak İbn Hazm'ın istidlâlleri de tamamen göz ardı edilmemelidir. Bu istidlâllerin incelenmesi okuyucuya farklı bir bakış açısı kazandırabileceği gibi mukayeseli fıkıh çalışmalarına da katkı sunabilir.

Yolculukta oruç tutmanın hükmü ile ilgili ihtilâfların temelinde “ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ Başka günlerde oruç tutsun” âyeti yer almakla birlikte konu ile ilgili Hz. Peygamber'den gelen bazı rivâyetler de tartışmaya zemin hazırlamaktadır.⁸ Bu bölümde yolculukta tutulan orucun geçersiz olduğunu savunan âlimlerin dayandığı rivâyetler değerlendirilmiştir.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Yolculuklarında Oruç

İmam Mâlik (öl. 179/795) *el-Muvatta'*da yolculukta oruç tutma ile ilgili müstakil bir bab açarak konuyla ilgili rivâyetleri bu başlıkta toplamıştır. Burada Abdullah b. Abbas'tan (öl. 68/687) naklen Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Mekke'nin fethedildiği yıl ramazan ayında Mekke'ye gitmek için yola çıktığını, Kedîd ismi verilen yere geldiğinde orucunu açtığını ve bunun üzerine

⁵ Bakara, 2/185.

⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Tefsiru't-Taberî Câmiu'l-Beyân an Tefsiri Âyi'l-Kur'an, ed. Ahmed Muhammed Şâkir - Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetü İbni Teymiyye, 1955), 3/463; Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddin er-Râzî, Mefâtihu'l-Gayb (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 5/245.

⁷ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, el-Muhallâ bi'l-Âsâr, ed. Abdülğaffâr Süleymân el-Bendârî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 4/389, 393.

⁸ Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed Tahâvî, Şerhu Me'âni'l-Âsâr, ed. Muhammed Zührî en-Neccâr - Muhammed Seyyid Câdelhak (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994), 2/63; Ebû Zekerîyya Muhyiddin Yahya b. Şeref Nevevî, Sahihu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî (Mısır: el-Matba'atü'l-Mısriyye, 1929), 7/229.

insanların da oruçlarını açtıklarını rivâyet etmiştir.⁹

el-Muvatta' şârihlerinden İbn Abdilber (öl. 463/1071) yolculukta oruç tutmanın geçersiz olduğunu ileri süren bilginlerin bu rivâyetle istidlâlde bulunduğunu, bu rivâyetin Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hayatının son dönemlerine ait olduğunu ve yolculukta oruç tuttuğuna ilişkin olan rivâyetleri neshettiğini ileri sürdüklerini aktarmıştır. Ayrıca bu görüş sahiplerinin "*seferde oruç tutmak hayır/iyilik değildir*" rivâyeti ile de istidlâlde bulduklarını nakletmiştir.¹⁰

İbn Abdilber daha sonra bu istidlâlleri değerlendirmeye tâbî tutmuştur. Öncelikle "*seferde oruç tutmak hayır/iyilik değildir*" hadisinin belirli bir kişi hakkında söylendiğini, bu kişinin Hz. Peygamber'in (s.a.s.) orucunu açtığı halde oruç tutmaya devam ettiğini, Hz. Peygamber (s.a.s.) de onun yorgun ve bitkin olduğunu gördüğünü, bunun üzerine böyle söylediğini belirtmiştir. Nitekim Buhârî (öl. 256/870) de bu anlamda bir rivâyet aktarmaktadır.¹¹ Ayrıca zaman zaman Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yolculukta da oruç tuttuğunu dolayısıyla yolculukta oruç tutmanın günah olmayacağını ileri sürmüştür.¹²

İbn Abdilber, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) orucunu açmasının genel bir hüküm ifade etmediğini belirtmiş ve bu rivâyetin sebep-i vürûdunu açıklamıştır. Buna göre Hz. Peygamber (s.a.s.) ramazan ayında Medine'den oruçlu olarak yola çıkmıştı. Sahâbenin bir kısmı binek üzerinde bir kısmı da yürüyerek yola devam etmişlerdi. Sahâbenin çoğunluğu oruçtan etkilenmiş ve yorgun düşmüşlerdi. Daha sonra Hz. Peygamber'e (s.a.s.) sahâbenin bu durumu haber verilmiş, oruç tutma konusunda Hz. Peygamber'e (s.a.s.) tâbî oldukları söylenmiştir. Hz. Peygamber (s.a.s.) de eline bir bardak su almış ve sahâbenin göreceği bir şekilde suyu içerek orucunu açmıştır.¹³ Nitekim İmam Mâlik de bu rivâyeti aktarmıştır.¹⁴

Diğer taraftan Abdullah b. Abbas rivâyeti ile yolculukta oruç tutmanın hurmeti için istidlâl edilmesi bazı soru işaretlerini de beraberinde getirecektir. Zira yolculukta oruç tutmak mahzurlu olsaydı Hz. Peygamber (s.a.s.) yola çıkmadan önce oruca niyet etmezdi. Oruçlu olarak yola çıktığına göre yolcunun oruç tutmasında mahzur olmadığını söyleyebiliriz. Nitekim Tahâvî (ö. 321/933) de bu rivâyetin oruçlu olarak yola çıkılabileceğine ve yolda orucun açılabilmesine delâlet ettiğini belirtmiştir.¹⁵ Diğer taraftan rivâyette açıkça belirtildiğine göre sahâbeden bazıları bitkin düşmüş, buna rağmen Hz. Peygamber'in (s.a.s.) oruca devam etmesi sebebiyle oruç tutmaya devam etmişlerdir. Hz. Peygamber (s.a.s.)

⁹ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, ed. Muhammed Mustafa el-Azamî (Dubâi: Müessesetü Zâyid B. Sultân Âl-İ Nehyân, 2004), "Siyâm", 1031.

¹⁰ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah İbn Abdülber, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' i mine'l-Meânî ve'l-Esânid*, ed. Muhammed Abdulkebir el-Bekri Mustafâ b. Ahmed el-Ulvî (Mağrib: Vizâratu Umûmi'l-Evkâfi ve's-Şu'ûnu'l-İslâmiyye, 1967), 9/65.

¹¹ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, ed. Halil b. Me'mun Şiha (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2010), "Savm", 36.

¹² İbn Abdülber, *et-Temhîd*, 2/172, 173.

¹³ İbn Abdülber, *et-Temhîd*, 9/69.

¹⁴ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, "Siyâm", 1032.

¹⁵ Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-Âsâr*, 2/67.

sahâbenin orucunu açması için bizzat kendisi orucunu açmıştır. Bu durumda Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yolda oruç tutmayı niyet ettiğini ancak sahâbenin durumundan dolayı orucunu açtığını söyleyebiliriz. Diğer taraftan bu rivâyetteki yolculuğun Mekke'nin fethi için olduğu belirtilmiştir.¹⁶ Bu husus dikkate alındığında Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sahâbenin beden gücünü önemseddiği anlaşılmaktadır. Nitekim Müslim'in (öl. 261/875) *es-Sahîh*'inde naklettiği bir rivâyet bunu açıkça ifade etmektedir. Ebû Saîd el-Hudrî'nin (öl. 74/693-694) ifadesine göre Hz. Peygamber (s.a.s.) ve sahâbe Mekke'nin fethi için yola çıkmıştı. Hz. Peygamber (s.a.s.) ve sahâbe oruçlu idi. Bir konak yerinde Hz. Peygamber (s.a.s.) sahâbeye “*düşmana yaklaştınız, oruçları açmanız size güç verir*” buyurdu. Sahâbe bunu ruhsat olarak değerlendirdiği için onların bir kısmı orucunu açtı, bir kısmı oruç tutmaya devam etti. Sonraki konak yerine geldiklerinde ise Hz. Peygamber (s.a.s.) sahâbeye “*artık düşmanla karşı karşıya geldiniz, orucunuzu açmak size güç verir, oruçlarınızı açın*” buyurdu. Bu açık bir emir olduğu için sahâbe oruçlarını açmıştır. Bu olaydan sonra da sahâbe Hz. Peygamber (s.a.s.) ile yolculuklarda oruç tutmuştur.¹⁷

Hadis kitaplarındaki bir rivâyete göre Enes b. Mâlik (öl. 93/711) “Biz Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanında yolculuğa çıkardık, oruç tutanlar tutmayanları, tutmayanlar da tutanları ayıplamazdı” buyurmuştur.¹⁸ İbn Abdilber bu rivâyetin yolculukta tutulan orucun geçersiz olduğu ve mutlaka kaza edilmesi gerektiği yönündeki görüşleri reddettiğini belirtmiştir. Ayrıca bu rivâyetin konuyla ilgili ihtilâfı sona erdirecek mahiyette olduğu kabul edilmiştir.¹⁹ Daha sonra sahâbeden Hz. Ömer, Ebû Hureyre ve Abdullah b. Ömer'den yolculukta tutulan orucun geçersiz olduğu yönünde rivâyetlerin bulunduğunu aktarmıştır. Aynı şekilde İbn Abbas'ın yolculukta oruç tutmamanın azîmet olduğu ve mutlaka yerine getirilmesi gerektiğinin rivâyet edildiğini ifade etmiştir.²⁰

İmam Malik *el-Muvatta*'da Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ramazan ayında oruç tuttuğunu ancak daha sonra bu orucu bozduğunu rivâyet etmiştir. Bu minvalde muhtelif rivâyetler aktardıktan sonra Enes b. Malik'in sahâbenin ramazan ayında Hz. Peygamber ile yolculuk yaptıklarını, sahâbe içerisinde oruç tutanların olduğu gibi tutmayanların da olduğunu, hiç kimsenin bir başkasının yaptığını garipsemediğini aktarmıştır.²¹

Ebû'l-Velid el-Bâcî'ye (öl. 474/1081) göre Hz. Peygamber'in ramazan ayında oruç tutması bu ayda oruç tutmanın cevazına delâlet etmektedir. Daha sonra Bâcî'nin belirttiğine göre İmam Mâlik de yolculukta oruç tutmayı daha faziletli görmektedir. Zira oruç kişinin

¹⁶ Askalâni, *Fethu'l-Bârî*, 4/180.

¹⁷ Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahihu Müslim*, ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1991), “Siyâm”, 102.

¹⁸ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, “Siyâm”, 1033; Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, “Savm”, 37.

¹⁹ Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd el-Beğavî, *Me'âlümü't-Tenzil*, ed. Muhammed Abdullah en-Nemr (Riyad: Dâru Taybe, 1409), 1/200; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, ed. Hişâm Semir el-Buhârî (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 2/286; Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusî İbn Âşûr, *Tefsirü't-Tahrir ve't-Tenvir* (Tunis: Dâru't-Tunisiyye, 1984), 2/164.

²⁰ İbn Abdülber, *et-Temhid*, 2/170.

²¹ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, “Siyâm” 1031-1036.

zimmetinde borç olarak durur ve borcun mümkün olduğu kadar erken ifâ edilmesi daha uygundur.²²

İmam Mâlik *el-Muvatta*'da Abdullah b. Ömer'in yolculukta oruç tutmadığı rivâyetine yer vermektedir. el-Bâcî bu rivâyeti tevil etmekte, İbn Ömer'in belki hayatının son dönemlerinde acziyetinden dolayı yolculukta oruç tutmadığını veya hastalık gibi herhangi bir sebeple oruç tutmadığını belirtmektedir. Daha sonra İbn Ömer'in yolculukta oruç tutulmaması gerektiği görüşünde olabileceğini de muhtemel olarak zikretmektedir. Fıkıh ilminin tedvin edildiği dönemlerde kaleme alınan eserlerde sahâbeden bazı isimlerin yolculukta oruç tutulamayacağına, tutulsa bile mutlaka kaza edilmesi gerektiğine kâil olduğu kaydedilmiştir. Başka bir ifadeyle ilk dönem kaynaklarda İbn Ömer'in yolculukta oruç tutulamayacağı görüşünü savunduğu belirtilmektedir. el-Bâcî *el-Müntekâ*'da bu bilgilere yer vermediği gibi İmam Mâlik'in aktardığı Abdullah b. Ömer'in yolculukta oruç tutmadığı rivâyetini tevil etmiştir.

Buhârî "*seferde oruç tutmak iyilik değildir*" hadisini "aşırı sığağa maruz kalan ve kendisi için gölgelik yapılan kişiye Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "*seferde oruç tutmak iyilik değildir*" sözünün babı" başlığı altında vermiştir. İbn Hacer, (öl. 852/1449) Buhârî'nin bab başlığında hadisin sebab-i vürûduna yer vererek hadis metninin mutlak olarak ele alınmasının önüne geçmek istediğini belirtmiştir. Ayrıca İbn Hacer, Buhârî'nin, yolculukta oruç tutma aleyhindeki rivâyetleri bu bab başlığı ile tevil ettiğini, böylece onun yolculukta oruç tutmaya gücü yeten kişinin oruç tutmasını daha faziletli gördüğünü belirtmiştir.²³

Sahîhu'l-Buhârî'deki bir rivâyete göre Ebû'd-Derdâ (öl. 32/652) sahâbenin sığağın şiddetli olduğu zamanlarda Hz. Peygamber (s.a.s.) ile yolculuğa çıktığını, Hz. Peygamber (s.a.s.) ve İbn Ravâha dışında kimsenin oruç tutmadığını belirtmektedir.²⁴

Müslim de Buhârî gibi bab başlığında bu konudaki görüşü açıklamıştır. Yolculukta oruç tutma ile ilgili rivâyetleri "Yolcunun Ramazan Ayında Oruç Tutması ya da Tutmamasının Cevazı Hakkındaki Bab" başlığı altında toplamıştır.²⁵

Muhtelif hadis kitaplarında aktarıldığı üzere Hamza b. Amr el-Eslemî (öl. 61/680) çok oruç tutan bir sahâbî idi ve Hz. Peygamber'e (s.a.s.) gelerek "seferde oruç tutayım mı tutmayayım mı" diyerek sordu. Hz. Peygamber (s.a.s.) "*istersen tut, istersen tutma*" buyurdu.²⁶ Abdullah b. Mesud'tan (öl. 32/652) aktarıldığında göre Hz. Peygamber (s.a.s.) yolculuklarında bazen oruç tutar bazen de tutmazdı. Ancak namazları kısaltarak kılardı.²⁷

Yukarıda aktarıldığı üzere hadis kitapları -tespit edebildiğimiz kadarıyla- Hz.

²² Ebû'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sa'd Bâcî, *el-Müntekâ Şerhu Muvattaı Malik*, ed. Muhammed Ali Bidûn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 3/34.

²³ Askalâni, *Fethu'l-Bârî*, 4/183.

²⁴ Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, "Savm", 33.

²⁵ Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, "Sıyâm", 15.

²⁶ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, "Sıyâm", 1034; Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, "Sıyâm", 104.

²⁷ Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-Âsâr*, 1/416.

Peygamber'in (s.a.s.) yolculuktaki orucu ile ilgili bilgileri verirken ilgili başlık altında sahâbenin bu konudaki uygulamasına dair bilgi de vermektedir. Böylelikle Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hayatında farklı uygulamalar olsa bile sahâbeden tevârûs eden ve dinde asıl olan görüş sunulmaktadır. Ayrıca hadis müellifleri -görebildiğimiz kadarıyla- Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yolculukta oruç tutmadığı yönündeki rivâyetlerin sebep-i vürûduna da yer vererek bu rivâyetlerin istisna kabilinden olduğunu, bu konudaki fûrû' ahkama medar olamayacağını ima etmektedirler.

Yolcunun Ramazan Orucunu Tutamayacağı Görüşü

Yukarıda ifade edildiği üzere Hz. Ömer, İbn Ömer, Ebû Hureyre gibi bazı sahâbilerin yolcunun ramazan orucunu tutmasına cevaz vermediği rivâyet edilmiştir. Söz konusu sahâbilerin veya bu görüşü savunan âlimlerin eserleri bulunmadığı için yolculukta oruç tutmanın gayr-i meşrû olduğu yönündeki görüşleri çoğunluğun eserlerinden öğrenmekteyiz. Ancak İbn Hazm yolculukta oruç tutma konusu ele almakta ve yolculukta oruç tutmanın geçersiz olduğunu şiddetli bir şekilde savunmaktadır. Bununla birlikte İbn Hazm yolcunun nafile veya kaza ve nezir gibi vâcip oruç tutabileceğini belirtmektedir.²⁸

İbn Hazm “*وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ*” âyetinin²⁹ yolculuk durumu hakkında olmadığını, İslam'ın ilk yıllarında oruç tutmanın bir zorunluluk değil tercih olduğunu, bu âyet ile oruç tutmanın tavsiye edildiğini belirtmiştir. İbn Hazm ayrıca Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yolculuklarında oruç tuttuğu yönündeki rivâyetlerin bu konuda delil olmayacağını ileri sürmektedir. Bunun gerekçesi olarak da Hz. Peygamber'in (s.a.s.) son olarak yolculukta oruç tutulmamasını emrettiğini ifade etmiştir. Ona göre bundan önce ramazan ayında oruç tutmak câiz olsa bile Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yasaklamasından sonra bu uygulama kaldırılmıştır.³⁰

İbn Hazm ramazan ayında yolcunun oruç tutabileceğini ifade eden ve yukarıda aktardığımız rivâyetleri nakletmektedir. Ancak bu rivâyetleri tevile tâbî tutmakta, bu rivâyetlerin bir kısmının ramazan ayına değil diğer zamanlara ait olduğunu ifade etmekte, diğer rivâyetlerin ise Hz. Peygamber'in (s.a.s.) son uygulaması ile nesh edildiğini ileri sürmektedir. Diğer taraftan İbn Hazm Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Mekke'nin fethinden sonraki zamanlarda da oruç tuttuğu yönündeki rivâyetlerin nafile oruçlar hakkında bilgi verdiğini belirtmektedir.³¹

İbn Hazm'ın bu tevili eleştiriye açıktır. Zira yukarıda aktarıldığı üzere Ebû Said el-Hudrî rivâyetinde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Mekke'nin fethinden sonraki yolculuklarında da oruç tuttuğu ifade edilmektedir. Diğer taraftan sahâbenin Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefatından sonraki uygulamaları ve bu konudaki görüşleri dikkate alındığında ramazan ayında yolcunun

²⁸ İbn Hazm, el-Muhallâ, 4/405.

²⁹ Bakara, 2/184.

³⁰ İbn Hazm, el-Muhallâ, 4/393, 394.

³¹ İbn Hazm, el-Muhallâ, 4/397.

oruç tutmasının neshedildiği iddiasına ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yolculuklarda oruç tuttuğu yönündeki rivâyetlerin nafiye oruçlara hamledilmesi için delile ihtiyaç vardır. Zira hadis kitaplarındaki yolculuklarda oruç hakkındaki rivâyetler ramazan orucu hakkındadır. Dolayısıyla nafiye oruçların ayrıca belirtilmesi gerekmektedir. Diğer taraftan eğer bu rivâyetlerdeki oruçlar nafiye olarak değerlendirilecek olsa hemen hemen bütün rivâyetlerin nafiye oruç olarak ele alınması gerekmektedir. Zira hemen hemen bütün rivâyetlerde ramazan orucu olduğu kaydı bulunmamaktadır.

İbn Hazm karşı görüşün delillerini ele aldıktan sonra kendi görüşünün delillerini serdetmektedir. Bu delillerin başında “*ramazan hilali idrak eden kişi oruç tutsun, sizden hasta veya yolcu olanlar başka zamanlarda (tutsun)*” âyeti³² gelmektedir. Öncelikle bu âyetin mensûh bir âyet olmadığını, teville kapalı olup muhkem bir âyet olduğunu ifade etmektedir. Böylelikle âyetin istidlâl elverişli olduğunu vurgulamaktadır. Allah'ın bu âyette açıkça ramazan ayını idrak eden kişinin oruç tutmasını zorunlu kıldığını aynı şekilde hasta ve yolcunun da ramazan ayı dışında başka zamanlarda oruç tutmasını farz kıldığını belirtmektedir. Bununla birlikte bu âyette hasta ve yolcunun başka günlerde oruç tutmasının bir ruhsat olduğu, bu kişilerin ramazan ayında oruç tutamaması durumunda başka günlerde oruç tutmasının farz olduğu iddiasının delile muhtaç olduğunu belirtmektedir.³³

İbn Hazm âyetler ile istidlâl etmenin yanında yukarıda aktarılan hadislerle de istidlâlde bulunmuştur. Buna göre Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Mekke'nin fethi için yola çıktığında oruç tutmuş ancak yolda orucunu açmıştır. Buna rağmen bazı sahâbilerin oruç tutmaya devam ettiği bildirilince onların bu tutumundan memnun olmamış ve “*onlar âsîdir*” buyurmuştur. İbn Hazm'ın istidlâlde bulunduğu diğer bir rivâyet de *Sahîhu'l-Buhârî*'de nakledilen Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bitkin bir vaziyette gördüğü ve insanların kendisi için gölgelik yaptığı kişi için söylediği “*yolculukta oruç tutmak hayır/iyilik değildir*” hadisidir.³⁴

İbn Hazm'ın istidlâl ettiği bu rivâyetler hakkındaki değerlendirmeler yukarıda geçtiği için tekrara düşmemek adına aynı değerlendirmelere yer verilmeyecektir. Ancak şu kadarını söyleyebiliriz ki İbn Hazm'ın istidlâl ettiği bu rivâyetler genel hüküm bildirmekten uzak bazı özel olaylara binaen vârid olmuştur. Nitekim klasik fıkıh doktrinleri de bu rivâyetlerin genel hüküm bildirmediğine hükmetmiştir. Aynı şekilde günümüzde yapılan bazı çalışmalarda da cumhurun görüşünün uygun olduğu belirtilmiştir.³⁵

Yolcunun Ramazan Orucunu Tutabileceği Görüşü

Fakihlerin büyük çoğunluğuna göre yolculukta oruç tutulabilir. Zira yolculukta oruç

³² Bakara, 2/ 185.

³³ İbn Hazm, el-Muhallâ, 4/399.

³⁴ İbn Hazm, el-Muhallâ, 4/399, 400.

³⁵ Davut Yaylalı, “Seferilik Hükümleri”, Seferilik ve Hükümleri (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1997), 265.

tutmama izni ruhsat kabilindedir.³⁶ İmam Muhammed (öl. 189/805) Ebû Hanife'den (öl. 150/767) naklen yolcunun ramazan ayında oruç tutmama ruhsatının olduğu gibi oruç tutabileceğini söylemiştir. Bu konuda yolcunun iftar ruhsatı olduğu gibi oruca güç yetirebiliyorsa tutmasının müstehap olduğunu aktarmıştır. İmam Malik'in de bu görüşte olduğunu belirttikten sonra Medine âlimlerinin aksi bir görüş benimsediklerini ifade etmiştir. Buna göre onlar yolcunun oruç tutmaması gerektiğini, oruç tutsa bile daha sonra kaza etmesinin zorunlu olduğunu savunmuştur. İmam Muhammed onların bu görüşünün “ **فِدَّةٌ أَرَى** *Başka günlerde oruç tutsun*” âyetine³⁷ dayandığını aktarmaktadır. Daha sonra yolculukta oruç tutmanın cevazı ve efdaliyeti hakkında bazı rivâyetler aktarmakta ve bu rivâyetlerle istidlâlde bulunmaktadır.³⁸

İmam eş-Şâfiî (öl. 204/820) yolcunun oruç tutmasının aleyhindeki hadislerin bu konuda istidlâl edilmeye uygun olmadığını belirtmektedir. Zira Hz. Peygamber (s.a.s.) sahâbeye merhametinden dolayı yukarıda ifade edilen hadisleri buyurduğunu ifade etmektedir. Ayrıca söz konusu rivâyetlerin savaş durumunda vârid olduğunu, ordunun düşmana hazırlanması amacıyla söylendiğini belirtmektedir. İmam eş-Şâfiî daha sonra yolculuklarda oruç tutulduğuna dair çok sayıda rivâyet aktarmaktadır.³⁹

Tahâvî'nin aktardığına göre bazıları “ **فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ** *(ramazan) ayını idrak eden oruç tutsun*” âyetinden⁴⁰ hareketle ramazan ayına mukim olarak giren kişinin bu ay içinde yolculuğa çıksa bile oruç tutmasının vâcip olduğunu ileri sürmüştür. Bu görüşe göre kişi ramazan ayı girmeden yolculuğa çıkarsa yolculuk ruhsatından yararlanabilir, yolculukta isterse oruç tutmayabilir. Hz. Ali'den (öl. 40/661) bu yönde bir rivâyet aktarılmaktadır. Ancak Tahâvî'nin ifadesine göre mezhep imamları bu görüşte olmayıp “ **فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ** *(ramazan) ayını idrak eden oruç tutsun*” âyetinin mukimlere yönelik olduğunu savunmuşlardır. Daha sonra Tahâvî bir kısmı yukarıda da aktarılan çok sayıda rivâyete yer vererek Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ramazan ayına mukim olarak girdiğini ancak bazı yolculuklarında oruç tutmadığını belirtmektedir.⁴¹

Tahâvî, rivâyetin yanında kıyasla da istidlâlde bulunmuştur. Şöyle ki ramazan ayına yolcu olarak giren kişi bu ay içinde mukim olsa ayın başından itibaren mukim gibi oruç tutmaya başlar. Aynı şekilde kıyas gereği ramazan ayına mukim olarak giren kişi de bu ay içerisinde yolculuğa çıkarsa yolcuya tanınan ruhsatları kullanabilir.⁴²

³⁶ Mustafa Baktır, “Seferilikte Azîmet ve Ruhsat”, Seferilik ve Hükümleri (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1997), 332.

³⁷ Bakara, 2/184.

³⁸ Muhammed b. el-Hasen Şeybânî, Kitâbü'l-Hüccce 'alâ Ehli'l-Medîne, ed. Seyyid Mehdî Hasan el-Kilânî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 1/378-381.

³⁹ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, el-Üm, ed. Muhammed Zühri en-Neccâr (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1973), 2/102.

⁴⁰ Bakara, 2/185.

⁴¹ Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed Tahâvî, Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm, ed. Sadettin Ünal (İstanbul: İSAM, 1998), 1/395-397.

⁴² Tahâvî, Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1/398.

Mâtûridî'ye (öl. 333/944) göre de “*فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ* Başka günlerde oruç tutsun” âyeti hasta ve yolcunun ramazan orucunu mutlaka başka günlerde tutması gerektiğine dair istidlâl elverişli değildir. Bu âyet hasta ve yolcunun ramazan orucunu başka günlerde tutabileceklerine dair ruhsat ifade etmektedir. Nitekim “*فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهٖ آدَىٰ مِنْ رَأْسِهٖ فَفِدْيَةٌ*” fakat içinizden biri hasta ise veya başından bir rahatsızlığı varsa (tiraşını olup) oruç veya sadaka yahut kurban olarak bir fidye ödesin⁴³ ve “*إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ*” Allah size yalnızca murdar eti, kanı, domuz etini ve Allah'tan başkasının adına kesilmiş olanı haram kıldı. Ama biri zorda kalırsa, haksızlığa sapmadıkça, sınırı aşmadıkça kendisine günah yoktur” mealindeki âyetlerde⁴⁴ ruhsat söz konusudur. Ayrıca söz konusu oruçlar başka günlerde kaza edilecekse, bu kaza ramazan günlerinden dolayı farz olmaktadır. Ancak hasta ve yolcuya ramazan ayında oruç tutmak câiz olmasaydı, onların bu oruçları daha sonra kaza etmeleri farz olmazdı. Mâtûridî naslarla da istidlâlde bulunmuş, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ve sahâbenin yolculuklarında oruç tuttuğu yönündeki rivâyetlerin bu konuda dikkate alınması gerektiğini belirtmiştir.⁴⁵

Cessâs (öl. 370/981) da klasik teoriye uygun olarak yolcu ve hastanın ramazan ayında oruç tutmamasının ruhsat olduğunu kabul etmekte ve muhtelif âyetlerle istidlâlde bulunmaktadır. Aynı âyet içerisinde “*وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ*” hasta veya yolcu olanlar başka günlerde oruç tutsun” ifadesinden sonra “*يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ*” Allah sizin için zorluğu değil kolaylığı irâde buyurur” ifadesinin⁴⁶ yer aldığını, bu âyetteki kolaylık ibaresinin ruhsat ifade ettiğini belirtmektedir. Cessâs kolaylık ifadesinin geçtiği “*فَافْرُوا مَا تَيَسَّرَ*” Kur'an'dan kolayına gelen âyeti okuyun” âyeti⁴⁷ ve “*فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ*” kolayınıza gelen bir kurban (kesin)” âyetinin⁴⁸ muhayyerlik ifade ettiğini ileri sürmektedir.⁴⁹ Cessâs ayrıca “*فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ* وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ” Artık içinizden kim bu aya yetişirse onu oruçlu geçirsin. Kim de hasta veya yolcu olursa, başka günlerden sayısınca tutsun” âyetinin⁵⁰ ilk kısmının bütün mükelleflere ramazan ayında oruç tutmayı farz kıldığını, yolcu ve hastanın da teklife muhatap olmalarından dolayı bu âyet gereği oruç tutmaları gerektiğini, ancak âyetin devamındaki ifadenin yolcu ve hastaya oruç konusunda ruhsat tanıdığını belirtmiştir. Cessâs'ın belirttiğine göre ulema bu konuda görüş birliği içerisinde. Ancak Ebû Hureyre'den yolcunun bu günlerde oruç tutması durumunda sonra kaza etmesi

⁴³ Bakara, 2/196.

⁴⁴ Bakara, 2/173.

⁴⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtûridî, Te'vilâtü Ehli's-Sünne, ed. Mecdi Bâ Sellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 2/42.

⁴⁶ Bakara, 2/185.

⁴⁷ Müzzemmil, 73/20.

⁴⁸ Bakara, 2/196.

⁴⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, Ahkâmü'l-Kur'an, ed. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî-Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, 1992), 1/265.

⁵⁰ Bakara, 2/ 185.

gerektiğine dair bazı rivâyetlerin aktarıldığını ifade etmiştir. Cessâs bu görüşü savunan bilginlerin muhalefet sayılmayacak kadar azınlık olduğunu belirtmiştir. Diğer taraftan Hz. Peygamber'den (s.a.s.) yolculuklarda oruç tuttuğuna dair ilim gerektirecek seviyede rivâyetlerin bulunduğunu belirtmiştir.⁵¹

Sonraki döneme ait bazı fûrû-i fıkıh eserleri yolcunun ramazan ayında oruç tutmasının cevazı noktasında sahâbe arasında farklı görüş sahiplerinin bulunduğunu belirtmiş ancak daha sonra ulemanın ramazan ayında oruç tutmanın cevazı noktasında icmâ ettiğini kaydetmektedir.⁵² Ayrıca Kâsânî (öl. 587/1191) pek çok sahâbinin ramazan ayında yolculuklarında oruç tutmasıyla istidlâlde bulunmakta ve tâbiîn neslinde yolculukta oruç tutmanın cevâzı noktasında icmân oluştuğunu, sonradan in'ikâd eden icmân önceki ihtilâfları ortadan kaldırdığını belirtmektedir.⁵³

Serahsî (öl. 483/1090) Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Mekke'nin fethinde oruç tutulmamasını emrettiğini belirterek ramazan ayında savaş çıkması durumunda askerlerin oruç tutmamasının evla olduğunu ifade etmektedir. Zira oruç askerleri yormakta ve zayıflatmaktadır. Savaşta ortaya çıkabilecek olumsuz bir durumun telafisi mümkün olmayabilir. Ancak orucun başka günlerde tutulması mümkündür. Nitekim oruç tutmakta zorlanan hasta ve yolcunun ramazan orucunu başka günlere ertelemesi daha faziletli olarak kabul edilmiştir. Savaş durumundaki askerin orucu ertelemesi evleviyetle daha faziletlidir.⁵⁴ İmam Mâlik'in aktardığı bir rivâyet Serahsî'nin bu yorumunu güçlendirmektedir. Zira İmam Mâlik'in aktardığı bir rivâyette Hz. Peygamber (s.a.s.) "*kendinizi koruyarak düşmanlarınız için hazırlanın*"⁵⁵ buyurmuştur.

Serahsî *el-Mebsû't*'da bu konuyu daha detaylı olarak ele almakta, bu ihtilâfa bazı hükümlerin terettüp ettiğini belirtmektedir. Serahsî'nin aktardığına göre sahâbenin çoğunluğu ve cumhûru fukahâ ramazan ayında yolcunun oruç tutmasının câiz olduğu kanaatinindedir. Abdullah b. Ömer ve Ebu Hureyre gibi bazı sahâbeler nasların zâhirini dikkate alarak ramazan ayında yolcunun oruç tutmasının câiz olmadığını savunmuşlardır. Onların bu konudaki delilleri "*فَعْدَةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ* Başka günlerde oruç tutsun" âyetinin yanında bazı rivâyetlerdir. Şöyle ki Hz. Peygamber (s.a.s.) "*yolculukta oruç tutmak hayır değildir*"⁵⁶ buyurmuştur. Serahsî "*فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمْ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ*" artık içinizden kim bu aya yetişirse onu oruçlu

⁵¹ Cessâs, Ahkâmü'l-Kur'an, 1/265..

⁵² Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed Semerkandî, Tuhfetül-Fukahâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 1/359; Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed Kâsânî, Bedâi'ü's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerai' (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 2/95.

⁵³ Sonraki dönemde oluşan icmân önceki ihtilâflara etkisi hakkındaki açıklamalar için bkz. Alâuddin Abdulaziz b. Ahmed Abdulaziz el-Buhârî, Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî, ed. Abdullah Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 3/367-369.

⁵⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, Şerhu's-Siyeril-Kebîr, ed. eş-Şâfiî Ebu Abdullah Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/113, 114.

⁵⁵ Mâlik b. Enes, el-Muvatta', "Siyâm", 1032.

⁵⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, Sünen, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabiyye, ts.), "Savm", 11.

geçirsin” âyetinin umumunun gereği yolcunun da oruç tutabileceğini ifade etmiştir.⁵⁷ Kahir ekseriyetin görüşü ramazan ayında yolcunun oruç tutabileceği yönündedir. Ancak orucun yolcuyla bitkin düşürmesi söz konusu olduğunda yukarıda aktarılan rivâyetler gereği yolcunun oruç tutmasının mekruh olduğuna dair icmâ nakledilmektedir.⁵⁸

Abdülaziz el-Buhârî (öl. 730/1330) meseleyi usûl açısından ele almış ve Zâhirilere göre *فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ* âyetinin ramazan ayında yolcu ve hastanın orucunu başka günleri idrak etmelerine bağladığını aktarmıştır. Onlara göre mukim kimsenin ramazan ayından önce farz orucu eda etmesi mümkün olmadığı gibi yolcunun başka günleri idrak etmeden önce ramazan orucunu eda etmesi câiz değildir. Buna karşın Buhârî “ *فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ* ” *artık içinizden kim bu aya yetişirse onu oruçlu geçirsin*” âyetinin yolcu, mukim vb. bütün mükellefleri kapsadığını ancak “ *فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ* ” *kim de hasta veya yolcu olursa, başka günlerden sayısınca tutsun*” âyetinin de yolcu ve hastaya ruhsat tanıdığını ifade etmiştir. Bu ruhsatın sadece edâ vücûbiyetine ilişkin olduğunu, orucun cevazına ilişkin olmadığını belirtmiştir.⁵⁹ Başka bir ifadeyle bu ruhsat sadece ramazan ayında orucun tutulması farzietini ortadan kaldırır. Yoksa oruç tutmasını yasaklamaz.

Ramazan ayında yolcunun oruç tutmasının cevazı bir yana, Hanefî mezhebinde yolcunun oruç tutmasının azîmet olduğu dolayısıyla oruç tutmasının daha faziletli olduğu kabul edilmiştir. Bunun da usûlî dayanağı olarak orucun vücûb sebebi olan ramazan hilali kâmil bir şekilde mevcuttur. Dolayısıyla hükmün daha sonraki bir zamana ertelenmesi orucun eda edilmesine engel değildir. Nitekim vadeli borcu olan bir kişi vadesinden önce borcunu ödeyebilir. Diğer taraftan kolaylık ruhsatta değil azîmette bulunabilir. Şöyle ki yolcunun ramazan ayında Müslümanlarla birlikte oruç tutması daha sonra tek başına oruç tutmasından daha kolay olabilir.⁶⁰

İbnü'l-Hümâm'ın (öl. 861/1457) yolcunun oruç tutması meselesini nispeten daha detaylı ele aldığı görülmektedir. O Zâhirilerin görüşlerine yer verdikten sonra yukarıda aktarılan rivâyetlerle istidlâlde bulduklarını belirtir. Daha sonra bu rivâyetlerin özel bir sebebe binaen vârid olduğunu, bu rivâyetlerin umûmî hükümlerin istinbâtına elverişli olmadığını ifade eder. Daha sonra hasta ve yolcunun orucu daha sonraki zamanlarda tutabileceğini ifade eden âyetteki kolaylık ifadesinin ruhsat ifade ettiğini zira kolaylığın orucu ertelemeye taayyün etmediğini, mükellefin durumuna göre değişebileceğini savunmaktadır. Dolayısıyla âyette belirtilen *kolaylığın* tahakkuk edebilmesi için mükellefe oruç tutmama noktasında serbestiyet tanınmalıdır. İbnü'l-Hümâm daha sonra Hz. Peygamber (s.a.s.) ve sahâbenin yolculuklarında oruç tuttuklarına dair çok sayıda rivâyetin

⁵⁷ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, el-Mebsût (Beyrut: Dâru'l-Marife, ty.), 3/91.

⁵⁸ Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed Vâhidî, et-Tefsîru'l-Basît, ed. Muhammed b. Sâlih b. Abdillâh el-Fevzân (Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'üd el-İslâmiyye, 1430), 3/585; Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa Aynî, el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 4/78.

⁵⁹ Abdülaziz el-Buhârî, Keşfu'l-Esrâr, 2/463,464.

⁶⁰ Abdülaziz el-Buhârî, Keşfu'l-Esrâr, 2/464.

bulduğunu belirtmekte ve bu rivâyetlerle Zâhirîlerin istidlâl ettikleri rivâyetlerin arasında teâruzun bulunduğu düşünülse bile kaynaklardaki kayıtlar gereği orucu yasaklayan hadislerin tevil edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu tevil de klasik teoriye uygun olarak yolcunun oruç tutmasını yasaklayan rivâyetlerin hasta ve yolcunun oruç tutması halinde hastalığın artması ya da bitkin düşmesi durumlarına özel olduğu yönündedir.⁶¹

Sonuç

Günümüzde yaşayan sünnî fıkıh mezhepleri yolcunun oruç tutabileceği noktasında ittifak halindedir. Ancak tarihi süreç içerisinde sahâbe neslinden başlayarak bazı münferit görüş sahipleri yolcunun oruç tutamayacağını ileri sürmüşlerdir. Söz konusu bilginlerin görüşleri genellikle karşı görüş sahipleri tarafından aktarılmıştır. Ancak İbn Hazm bu konuyu detaylı bir şekilde ele almakta, yolcunun ramazan orucunu tutmasının câiz olmadığını sistematik olarak savunmaktadır.

Kaynaklar kronolojik olarak incelendiğinde ilk dönem kaynakları ile sonraki dönem eserleri arasında konuya yaklaşım farklılıkları göze çarpmaktadır. Şöyle ki mezhep imamları veya ilk dönem mezheplerin temel eserleri konuya daha objektif olarak yaklaşmakta, bu konuda farklı görüşlerin bulunduğunu ve bu görüşlerin dayandığı delilleri tartışmaktadır. Başka bir ifadeyle söz konusu âlimler muhâlif görüş sahiplerinin iddialarını tartışmaya değer bulmakta ve bunlara karşı kendi görüşlerini açıklamaktadır. Aynı şekilde İmam Muhammed oruç bahsinin başında ikinci konu olarak yolculukta oruç tutma konusunu ele almaktadır. Bu bölümde yolculukta oruç tutulmaması gerektiğini savunan görüşü birkaç kişiye ait şâz bir kanaat değil bir ekolün görüşü olarak sunmaktadır. Buna karşın hicrî 5. Asır ve sonraki asırlarda yaşamış Ebû'l-Velid el-Bâcî gibi bazı âlimler bu konuda farklı görüşlere sahip âlimlerin bulunduğu yaklaşımını benimsememekte, tarihi süreç içerisinde bazı zâhirîlerin şâz görüşlerinin bulunduğunu ifade etmekle yetinmektedir. Bu âlimler aynı şekilde muhâlif görüş sahiplerinin delillerini zikretmemekte ve onların görüşlerini tartışmamaktadır. Bu yaklaşım farklılığının pek çok farklı sebepleri olabilir. Ancak icmân oluşup takarrur etmesiyle muhâlif görüş sahiplerinin oldukça marjinal kabul edildiği görülmektedir. Dahası bu görüş söz konusu kaynaklarda tarihi bir anekdot gibi aktarılmakta, özellikle sonraki döneme ait eserlerde bu ictihad detaylı bir incelemeye tâbî tutulmamaktadır.

İki görüşün delilleri incelendiğinde yolcunun oruç tutmasını yasaklayan hadislerin geçici bazı olaylar için vârid olduğu, bu rivâyetlerin genel bir hükme medar olamayacağı ileri sürülebilir. Nitekim söz konusu rivâyetleri aktaran hadis kitapları Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yolculuktaki orucu ile ilgili bilgileri verirken ilgili başlık altında sahâbenin bu konudaki uygulamasına dair bilgi de vermektedir. Sahâbenin bu konudaki uygulamaları yolculukta oruç tutmanın hükmü hakkında önemli bir delil olarak değerlendirilebilir. Ayrıca söz konusu kaynaklar Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yolculara oruç tutmasını yasaklayan hadislerinin sebeb-

⁶¹ Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü'l-Hümâm, Şerhu Fethi'l-Kadir, ed. Abdürrezzak Galip el-Mehdi (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 2/351, 352.

i vurûduna ilişkin bilgi de vermektedir. İlgili rivâyetlerin esbâb-ı vurûduna baktığımızda sahâbenin oruç sebebiyle yorgun ve bitkin düşmesi, savaş hali ve düşmanla karşılaşma esnasında ordunun zayıflaması gibi durumlar görmekteyiz. Bu durumda yolcunun oruç tutmasını yasaklayan rivâyetlerin genel hüküm bildirmekten uzak olduğu, yolculukta oruç tutulduğuna dair bilgi veren rivâyetlerin tercihe şayan olduğu sonucuna ulaşılabilir.

Kaynakça

- Abdulazîz el-Buhârî, Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmed. Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî. ed. Abdullah Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Askalânî, Ahmed b. Ali İbn Hacer Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1960.
- Aslan, Bedri. "Seferilik Tespiti Hususunda İmam Ebû Hanife ve İmam Şafî'nin Görüşlerinin Sonraki Dönemlere Yansımaları Üzerine Bir Değerlendirme". Artuklu Akademi, 3/1, (2016), 84-105.
- Atar, Fahrettin. "Sefer". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 294-298. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa. el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Bâcî, Ebû'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sa'd. el-Müntekâ şerhu Muvattaî Malik. ed. Muhammed Ali Bidûn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Baktır, Mustafa. "Seferilikte Azîmet ve Ruhsat". Seferilik ve Hükümleri. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1997.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd Me'âlümü't-tenzîl. ed. Muhammed Abdullah en-Nemr. Riyad: Dâru Taybe, 1409.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. Sahîhu'l-Buhârî. ed. Halil b. Me'mun Şiha. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2010.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. Ahkâmü'l-Kur'ân. ed. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî-Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, 1992.
- Erdem, Suat. "İslam Hukukunda Seferiliğin Ölçütü". İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi 18 (2011), 111-128.
- Fahrüddîn er-Râzî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer. Mefâtihu'l-gayb. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1981.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah. et-Temhîd limâ fi'l-Muvattaî mine'l-meânî ve'l-esânîd. ed. Muhammed Abdulkebîr el-Bekrî Mustafâ b. Ahmed el-Ulvî. Mağrib: Vizâratu Umûmi'l-Evkâfi ve's-Şu'ûnu'l-İslâmiyye, 1967.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusî. Tefsirü't-tahrir ve't-

- tenvir. Tunis: Dâru't-Tunisiyye, 1984.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. el-Muhallâ bi'l-Âsâr. ed. Abdülğaffâr Süleymân el-Bendâri. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. Sünen. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid. Şerhu Fethi'l-Kadir. ed. Abdürrezzak Galip el-Mehdi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed. Bedâiü's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerai'. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Komisyon. el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1983.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân. ed. Hişâm Semîr el-Buhârî. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Mâlik b. Enes. el-Muvatta'. ed. Muhammed Mustafa el-Azamî. Dubâi: Müessesetü Zâyid B. Sultân Âl-İ Nehyân, 2004.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. Te'vilâtü Ehli's-Sünne. ed. Mecdî Bâ Sellûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mergînânî, Ebû'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr. el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî. ed. Nu'aym Eşref Nûr Muhammed. Pakistan: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1417.
- Mevsîlî, Ebû'l-Fazl Abdullah b. Mahmûd. el-İhtiyâr li-Talîli'l-Muhtâr. ed. Mahmûd Ebû Dakîka. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Meydânî, Abdülğanî b. Tâlib. el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitâb. ed. Mahmûd Emîn en-Nevâvî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebû'l-Huseyn. Sahihu Müslim. ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1991.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref. Sahihu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî. Mısır: el-Matba'atü'l-Mısriyye, 1929.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed. Tuhfetül-Fukahâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr. ed. eş-Şâfiî Ebu Abdullah Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. Usûl's-Serahsî. ed. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. el-Mebsût. Beyrut: Dâru'l-Marife, ty.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. el-Üm. ed. Muhammed Zühri en-Neccâr. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1973.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen. Kitâbü'l-Hücce 'alâ Ehli'l-Medîne. ed. Seyyid Mehdi Hasan el-Kilânî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.

- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. Tefsîru't-Taberî Câmiu'l-Beyân an Tefsiri Âyi'l-Kur'an. ed. Ahmed Muhammed Şâkir - Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Mektebetü İbni Teymiyye, 1955.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed. Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerim. ed. Sadettin Ünal. İstanbul: İSAM, 1998.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed. Şerhu Me'âni'l-Âsâr. ed. Muhammed Zührî en-Neccâr - Muhammed Seyyid Câdelhak. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994.
- Topal, Şevket. "Elmalılı İle Aksekili Arasındaki Seferilik Hükümü Tartışması". Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3 (2013), ss. 7-29.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed. et-Tefsîru'l-Basît. ed. Muhammed b. Sâlih b. Abdillâh el-Fevzân. Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1430.
- Yaylalı, Davut. "Seferilik Hükümleri". Seferilik ve Hükümleri. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1997.

The Effect of the Zāhirī Approach to the Naṣṣ (Qur'an and Hadith Texts) on the Fūrū'**Al-Fiḫh: Judgment of Fasting on the Journey****Abstract**

The religion of Islam has made it obligatory for responsible people to fast in the month of Ramadan. However, in some cases this obligation has been relaxed, it has been accepted that Ramadan fasting can be kept at later times. The religion of Islam accepts ease as legitimate when there is necessity, not only in fasting, but also in almost all matters, and removed the previous liability from those responsible. After the verses in the Qur'an stating that fasting is obligatory, it is stated that the sick and the traveler are not obliged to fast. However, there is some disagreement about the meaning of these verses. Some Companions and scholars of the Zāhirī sect accept that the sick and the traveler cannot fast during Ramadan, and that they have to fast on other days. Holders of this view asserted that the verses in question express necessity. Accordingly, these verses state that the fasting that is obligatory for the sick and the traveler is not the fasting of Ramadan, but the fast to be observed after the month of Ramadan. In addition to the relevant verse, they also brought some hadiths from the Prophet as evidence. As a matter of fact, Prophet did not fast on some of his journeys. However, in some of his journeys, he broke the fast even though he had intended to fast. In addition to breaking his fast on the way, the Prophet also used expressions prohibiting fasting while traveling. However, the majority of the jurists have accepted that the verses stating that the patient and the traveler can keep the Ramadan fast on other days do not express an obligation but an option. Those who hold this view have provided evidence from verses similar to the verses in the Qur'an that state that fasting can be observed on other days. Accordingly, the patient and the passenger can keep the Ramadan fast or postpone it to other days. The holders of this view also provided evidence with the hadiths stating that the Prophet and his companions fasted on their journeys. As it is clearly stated in these sources, the Prophet and his companions fasted on their journeys. According to them, the companions of Hz. The fact that he continued to fast on his journeys after the Prophet (pbuh) shows that it is not obligatory for those whose fasting is delayed while traveling. In addition, these jurists stated that the hadiths prohibiting fasting while traveling were said for some special cases and were not suitable for general inference. Because, as can be clearly seen in the narrations in question, the Prophet's statements prohibiting fasting while traveling are for some Companions who were affected by fasting. On the other hand, the hadiths of the Prophet prohibiting fasting during travel were said before the war. Moreover, in these narrations, the Prophet wanted the Companions to be ready for the enemy and ordered them to break their fast for this purpose.

Keywords: İslamic law • azimah • rukhsah • fast • journey

TAŞKÖPRÜLÜZÂDE AHMED EFENDİ'DE İLİMLER TASNİFİ

Tashkoprizâda Ahmad Afandî's Classification of Sciences

Hüseyin Adem TÛLÛCE¹

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi :26.10.2021
Kabul Tarihi :07.12.2021
Yayın Tarihi :25.12.2021

Özet:

Çalışmamızda Osmanlı düşünürü ve âlimi Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin (ö. 968/1561) ilimler tasnifini tasvir edip tasnif geleneği içinde nerede durduğunu açığa çıkarmaya çalıştık. Taşköprülüzâde kendi döneminin en detaylı ilimler sınıflandırmasını yapmıştır. O, ilimler tasnifinde geleneksel felsefi düşünceyi takip ederek ağaç ve dal örneğini kullanmıştır. Taşköprülüzâde, ilimlerin sınıflandırılmasını ayrı bir ilim dalı olarak değerlendirmiştir. Ona göre, tasnif ilmi bir disiplin olarak metafizik ilminin alt dallarındandır.

Onun bu konuda yazdığı dört eseri vardır. Bu eserleri, Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzûâtü'l-Ulûm, er-Risâletü'l-Câmia li Vasfi'l-Ulûmi'n-Nâfia, es-Saâdetü'l-Fâhira fî Siyâdeti'l-Âhira ve Medînetü'l-Ulûm'dur. Bu eserlerin tasnif şekilleri birbirinden farklıdır. Bu eserlerinde hem felsefi tasnif geleneğinin hem de dinî tasnif geleneğinin içinde kalarak kaleme alınmıştır. Taşköprülüzâde, Miftâhu's-Saâde, Medînetü'l-Ulûm ve es-Saâdetü'l-Fâhira isimli eserlerinde felsefi tasnif anlayışını benimsemiştir. er-Risâletü'l-Câmia'yı ise dinî tasnif anlayışı üzerinden kaleme almıştır.

Taşköprülüzâde, tasnifinde iki kaynağa dayanmıştır. Bunlar, İbnü'l-Ekfânî'nin (ö. 749/1348) İrşadü'l-Kâsîd ilâ Esnâ'l-Makâsîd'ı ve Molla Lütî'nin (ö. 900/1495) Risâle fî'l-Ulûmi's-Şer'iyye ve'l-Arabiyye'si ve bu esere yazdığı hâşiyesi el-Metâlibü'l-İlahiyye'dir. Felsefi ilimlerin içeriklerini oluştururken İbnü'l-Ekfânî'den, dil ilimleri ve şer'i ilimlere ilişkin bölümlerde Molla Lütî'den yararlanmışır.

Anahtar Kelimeler: Taşköprülüzâde Ahmed Efendi • İlimler Tasnifi • Metafizik • Osmanlı Felsefesi • İslam Düşüncesi.

Giriş

İlimler tasnifi, düşünce tarihinde önemli bir yere sahiptir. Bu durumun temel nedenlerinden birisi ilimler hakkındaki sınıflandırmanın eğitim ve öğretim faaliyetlerinin düzenlenmesinde etkili olmasıdır. Düşünür ve ilim adamlarının ilimleri tasnif etmesinin arkasında yatan bir başka neden insanların varlık ve bilgi alanlarını daha bütüncül bir şekilde görme ve anlama istediğidir. Bir düşünürün paradigmasını yaptığı ilimler tasnifine bakarak anlamak mümkündür.

Çalışmamızda ilimler sınıflandırmasında önemli bir yere sahip olan Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin ilimler tasnifini ortaya koymaya çalışacağız. Bu bağlamda ilimlerin

1 Dr., MEB, <https://orcid.org/0000-0003-3999-739X>, hatulucu76@gmail.com.

sınıflandırılması meselesine düşünsel bir temellendirme yaparak başlamak konunun bütününe görmek açısından daha doğru görünmektedir. İlimleri tasnif etmek hiçbir ilim alanının bigâne kalamayacağı bir etkinliktir. Medeniyetler tarihinin ilk zamanlarından beri birçok kültürler ilimlere farklı alanlarda katkıda bulunmuşlardır. Bu bilgiler zaman içinde bir araya getirilmiş ve sınıflandırılmıştır. İlimler sınıflandırılırken hangi ilmin daha önemli hangisinin daha az önemli olduğu meselesi de bu süreçte tartışılmıştır. İlimler, insanların zihinsel ve fiziksel ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla ortaya çıkmıştır. Zaman içerisinde ilimlerin çoğalması ve bunların belli nedenlerle sınıflandırılması insanın anlama ve bilme etkinliğinde önemli bir aşamadır.

İslam düşünce tarihinde çok sayıda ilim tasnifi yapılmıştır. Bu hususta cevaplanması gereken temel soru, ilim sınıflandırmalarının İslam düşünce geleneğini meydana getiren hangi soruların uzantısı olduğudur.¹ Klasik İslam felsefesi uzun zamanda oluşmuş metodoloji ve bir üst dile sahip olmuştur. Bu manada ilimler tasnif edilirken sınıflandırma işlemi bu üst dil ve metodoloji çerçevesinde gerçekleşmiştir. Klasik bilgi ve varlık düşüncesindeki tüm ilimleri bir bütün olarak oluşturabilmesinin temelinde en üst nokta olarak metafizik vardır.² Böylece klasik felsefi düşüncenin bir yönü dönemin ilimlerine ve bu ilimler hakkındaki bilginin derecesine diğer yönü ise bu ilimlerin metafizik üst diline dayanmaktadır.

İslam düşünce geleneğinde ilimler tasnifine “İhsâu'l-ulûm, merâtibü'l-ulûm, tertibü'l-ulûm, tasnifi'l-ulûm, aksâmü'l-ulûm” gibi çeşitli isimler verilmiştir. İlimlerin sınıflandırılması demek ilimlerin en genelden en özele doğru konu, gaye, işlev ve yöntemlerine göre ayrılmasıdır. Bu nedenle ilimler tasnifi tüm ilimlerin içindeki bağın anlaşılması bakımından önem arz eder. Çünkü bütün bu ilimleri bir arada tutan konu, anlam birliği ve hepsinin yöneldiği bir amaç vardır. Bu nedenle ilimlerin tasnifinin itibarî yani varsayımsal olduğu ileri sürülebilir.

İlimler tasnifinin geçmişi çok gerilere gitmektedir. Platon (m.ö. 427-347), *Devlet* adlı diyalogunun yedinci kitabında, ilimlere dair tasnifin tarihteki ilk örneğini vermiştir. Bu ilimler aritmetik, geometri, astronomi, harmoni ve tüm bunların üzerinde var olan diyalektiktir.³ Aristoteles (m.ö. 384-322) ilimler tasnifinde konu, metot ve gaye, ilimlerin öğretimindeki sıralaması bakımından en etkili ve sistemli olan filozof olarak kabul edilir. Aristocu geleneğin bir devamı olarak ilimler, Porphyrius'un (ö. 420) *İsâgûcî*'sinde tanımladığı şekliyle yöneldikleri alanın yapıları ve gayelerine göre sınıflandırılır. Bu tasnif, nazarî, amelî ve üretime dayalı bir tasnif olup zamanla geliştirilecektir. Tasnife göre; matematik, fizik, metafizik ve bu alana dair ilimler nazarî felsefenin, ahlâk ve siyaset ise amelî felsefenin alanıdır.⁴

1 Ömer Türker, “İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi”, İlimleri Sınıflamak: İslam Düşüncesinde İlim Tasnifleri, ed. Mustakim Arıcı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), s. 63.

2 Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşâî Gelenek* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2012), s.59.

3 Eyüp Erdoğan, “Platon ve Aristoteles'in Bilimlere İlişkin Sınıflamaları”, FLSF: Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, 7 (2009), s. 137-162.

4 Eyüp Şahin, “Fârâbî'nin İlimler Tasnifinin Latin Dünyasına Geçışı ve Kabulü”, Diyanet İlmî Dergi, 2:1 (2016), s.

Fârâbî (ö. 339/950), ilimler tasnifi sahasındaki meşhur ve kıymetli eseri *İhsâu'l-ulûm*'da ilimleri beş ana bölüme ayırmıştır. Bunlar sırasıyla dil ilmi, mantık ilmi, matematik ilimleri, tabiat ve metafizik ilmi ve siyaset, fıkıh ve kelâm ilimleridir.⁵Fârâbî'nin eserlerinde ilimlere dair iki sınıflandırma vardır. İlki Aristocu geleneğin etkisindedir. İkincisi o dönemde bilinen ilimleri, bölümlerini ve içeriklerini göstermektir. Aristoteles'in tasnifinde iki ayrı ilim olarak yer alan fizik ve metafizik, Fârâbî'de matematikten sonra ve iki temel teorik ilim olarak aynı sınıfta yer alır. Bu durum Aristo'nun tasnifinin tekrar edilmesinin ötesinde çoğunlukla ondan ayrılan bir tutumdur. Böylece Aristoteles'in ilimler sınıflandırması üçlü, Fârâbî'nin ilimler sınıflandırması ise beşli bir temele dayanmaktadır. Aristoteles'te bir âlet ve giriş olarak yer alan mantık, Fârâbî'de bir ilimdir. Fıkıh ve kelâm, Aristoteles'ten farklı olarak Fârâbî'de siyaset ve ahlâk ilimleri ile aynı grup içindedir. Öte yandan dil ilimleri Aristoteles'te yer almamasına karşın Fârâbî'de ilk sıradadır. Konuları açısından Aristoteles'te birbirinden ayrı olarak yer alan tabiat ilmi ve metafizik, Fârâbî'de aynı gruptadır. Aristoteles'te pratik bilimler arasında yer alan ahlâk ve ev yönetimi bilimleri, Fârâbî'de yer almamaktadır.⁶

İslam düşünce geleneğinde ilimler tasnif geleneği, iki ana çizgiye dayanmaktadır. Bunlardan ilki, Fârâbî'nin nübüvvet teorisidir. Fârâbî, *hakiki bilgiyi* akli bilgiyle özdeşleştirip vahiy de dâhil bütün bilgi formlarının, akli bilgiye geri döndürülebileceğini ve bilgi değerinin belirlenebileceğini ileri sürmüştür. Fârâbî, metafiziği hakikatin en açık ifadesi olarak görmüş ve tüm ilimleri metafiziğe olan yakınlığı çerçevesinde bir sıraya koymuştur. Bu şekilde bilgide var olan birlikten ilimlerde var olan birlik düşüncesine ulaşmıştır. Fârâbî'den sonra bazı değişimlere uğrayan bu tasnif anlayışı, ayrıntılı ve sistemli bir şekilde İbnü'l-Ekfânî'nin (ö. 749/1348) *İrşâdü'l-Kâsıd ilâ Esnâ'l-Makâsıd* isimli eseriyle devam etmiştir. İkinci tasnif anlayışı Ebü'l-Hasan Amirî (ö. 381/992), İbn Hazm (ö. 456/1064) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi âlimlerin eserlerinde görülen tasnif şeklidir. Bu anlayış, vahyi, hakikatin en kesin ifadesi olarak kabul edip ilimleri, dinin asıllarından istidlal yoluyla çıkarılan ilimler ve akıl yoluyla ulaşılan ilimler olarak ikiye ayıran tasnif şeklidir.⁷ Böylece ilimler tasnifinin bir yönü Farabî'de görülen akla dayalı tasnif anlayış, diğer yönü ise Amirî, İbn Hazm ve Gazzâlî'nin vahye dayalı ilimler tasnifidir. Bu iki tasnif geleneğinin İslam düşüncesinde takipçileri olmuştur.

1. Taşköprülüzâde'nin İlimler Tasnifi

Taşköprülüzade, Osmanlı döneminin en detaylı ilimler sınıflandırmasını yapmıştır. Taşköprülüzâde, ilimlerin sınıflandırılmasını ayrı bir ilim dalı olarak değerlendirmiştir. Ona göre, tasnif ilmi, bir disiplin olarak metafizik ilminin alt dallarından birisidir. En genel kavram varlık olduğu için ve bu kavramı da metafizik incelediği için ilimler tasnifi disiplini metafiziğin bir alt dalı olarak görülmüştür.⁸O, ilimler tasnifinde geleneksel açıklama şekillerine uyarak

151-166.

5 Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Divan Kitap, 2014), s.47.

6 Şahin, "Fârâbî'nin İlimler Tasnifinin Latin Dünyasına Geçişi ve Kabulü", s.151-166.

7 Türker, "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi", s. 88.

8 Şükran Fazlıoğlu, "Vaz' ile Tasnif Arasında: Molla Lütü'nin el-Metâlibü'l-ilâhiyye fi mevzû'ati'l-ulûmi'l-lugaviyye'si", *İlimleri Sınıflamak: İslam Düşüncesinde İlim Tasnifleri*, ed. Mustakim Arıcı (İstanbul: Klasik

ağaç ve dal örneğini kullanmıştır. *Medinetü'l-Ulûm, Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzûâtî'l-Ulûm* ve *es-Saâdetü'l-Fâhira fî Siyâdeti'l-Âhira*'da ilimleri bir ağaç olarak düşünmüştür. Bu ağacın dalları *es-Saâdetü'l-Fâhira*'da seyrekken *Miftâhu's-Saâde*'de çok siktir. *Medinetü'l-Ulûm*'da *Miftâhu's-Saâde*'yi özetlemekle birlikte, bu eserde de dal (*devha*) çerçevesini kullanmıştır. Bu iki eserde ana dallar yedi tanedir. Ana dallar yan ve alt dallara ayrılmaktadır. Taşköprülüzâde, ilimler ağacını kendine özgü bir biçimde ve en detaylı bir biçimde *Miftâhu's-Saâde*'de uygulamaktadır.⁹

Taşköprülüzâde, ilimleri sınıflandırırken iki kaynağa dayanmaktadır. Bunlardan ilki İbnü'l-Ekfânî'nin *İrşadü'l-Kâsîd ilâ Esnâ'l-Makâsîd*'i, diğeri ise Molla Lütfi'nin *Risâle fî'l-Ulûmi's-Şer'iyye ve'l-Arabiyye* ve bu çalışma üzerine kendisinin yazdığı hâşiye olan *el-Metâlibü'l-İlahiyye* adlı eserleridir. Taşköprülüzâde, dil ilimleri, şer'î ilimlere dair bölümlerde, ilimlerin tanımı, konusu, ilkeleri, amacı ve faydası gibi konularda Molla Lütfi'den, bu alanlarda yazılmış eserler bağlamında ve felsefi ilimlerin içeriklerini oluştururken İbnü'l-Ekfânî'den etkilenmiştir. Taşköprülüzâde'nin *es-Saâdetü'l-Fâhira*'da şer'î ve felsefi ilimleri tasnife beraberce dâhil etmesi onu Molla Lütfi'den; nazari ve amelî ilimlerin altında şer'î ilimlere yer vermesi de İbnü'l-Ekfânî'den ayırmaktadır.¹⁰

İslam düşünce geleneğinde ilimler sınıflandırılırken temel olarak iki ilim geleneğinden söz edilebilir. Bu gelenekler felsefi ve dinî tasnif gelenekleridir. İlimleri felsefi olarak sınıflandırma geleneği varlık hakkında genel, kuşatıcı, bütüncül ve kesinlik veren akli bilgiyi kapsarken dinî tasnif geleneğinde ise vahiy, hakikate ulaşmanın en kesin yolu olarak görülür ve kabul edilir. Felsefi tasnif geleneği akli olduğu için felsefi tasnifi benimseyenler dinî ilimleri, hakikatin, duyulur bir biçimde ifade edilmiş şekli olarak görmüşlerdir. Bundan dolayı dinî ilimler asla dair ilimler olarak kabul edilmemiştir. Dinî ilimlere yönelik böyle bir tavır Fârâbî, İbn Sinâ ve İbnü'l-Ekfânî'de görülür. Dini tasnif geleneği de felsefi ilimleri araçsallaştırır ve hatta Gazzâlî'de olduğu gibi felsefi ilimleri dünyevi ilimler kategorisinde konumlandırır. İslam düşünce geleneğinde dinî ilimler alanında herhangi bir ilimler tasnifi eseri telif edilmemiştir. Bunun temel nedenlerinden birisi dinî ilimlerin, Kur'an ve sünnetle olan ilişkisi ve birbirleriyle ilişkisi hususunda net bir görüş olmasıdır. Bu nedenle ilimler tasnifine dair ilk eserler felsefi ilimlere dair olmuştur. Bunun nedeni, felsefenin farklı alanlarıyla meşgul olanların bu ilimleri tanıtmaya ve felsefenin meşruiyetini temin etme amacı vardır. Bir başka neden de felsefi ilimlerin dinî ilimlerle ilişkisini sağlamaktır.¹¹

Taşköprülüzâde'den önce yapılan ilim sınıflandırmalarında *hakikî ilimler* ifadesi yalnızca *akli ilimler* için kullanılmaktayken onunla beraber şer'î ilimler için kullanılmaya

Yayınları, 2019), s. 281.

9 Mustakim Arıcı, "Temel Problemler Ekseninde Tasnifü'l-ulûm ve Enmüzcü'l-ulûm Literatürleri", İlimleri Sınıflamak: İslam Düşüncesinde İlim Tasnifleri, ed. Mustakim Arıcı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), s. 44-45.

10 Taşköprülüzâde, *es-Saâdetü'l-Fâhira fî Siyâdeti'l-Âhira: İlimler Tasnifi*, Yüce Ahiret Makamına Götüren Değerli Mutluluk, nşr. ve çev. Sami Turan Ezel (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016), s. 19. İrşadü'l-Kâsîd'a dair ayrıntılı bir inceleme için bkz. Cahid Şenel, "İbnü'l-Ekfânî'nin İrşadü'l-Kâsîd'da İlimler Sınıflandırması", İlimleri Sınıflamak: İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi, ed. Mustakim Arıcı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), s.199-237.

11 Türker, "İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi", s. 67.

başlamıştır. Onun ilimler tasnifinde hakikatin dayanağı ontolojik nefsü'l-emr kavramıdır. Taşköprülüzâde'ye göre *hakiki ilimler* dış dünyada var olan şeyleri nefsü'l-emr'deki durumları bakımından inceleyen disiplinlerin zamanların değişimiyle ve dinlerin yenilenmesiyle değişmeyen ilimlerdir. Eğer bu inceleme akla dayalı olarak yapılıyorsa ilim felsefi iken İslam dinine göre yapılıyorsa bu ilim şer'îdir. Taşköprülüzâde, *hakiki ilim* kavramının "akıl" kavramına değil, "nefsü'l-emr" kavramına dayandırılması gerektiğini anlamış ve böylece yetkin bir ilim tasnifine ulaşmıştır.¹²

Taşköprülüzâde, ilimlerin sınıflandırılması bağlamında dört eser kaleme almıştır. Bu eserler *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzûâtî'l-Ulûm*, *er-Risâletü'l-Câmîa li Vasfî'l-Ulûmi'n-Nâfia*, *es-Saâdetü'l-Fâhira fî Siyâdeti'l-Âhira ve Medînetü'l-Ulûm*'dur. İlk üç eser müstakil iken *Medînetü'l-Ulûm*, *Miftâhu's-Saâde*'nin muhtasar ve müfit bir özeti'dir.¹³

Bu eserlerden *er-Risâletü'l-Câmîa li Vasfî'l-Ulûmi'n-Nâfia* dinî tasnif geleneğine göre; *Miftâhu's-Saâde*, *es-Saâdetü'l-Fâhira* ve *Medînetü'l-Ulûm* ise felsefi tasnif geleneğine göre kaleme alınmıştır. Taşköprülüzâde, *er-Risâletü'l-Câmîa*'da ilimleri şer'î-gayri şer'î kavramları bağlamında sınıflandırmış ve dinî bağlamda fayda sağlayıp sağlamamalarına göre kıymetlendirmiştir. *Miftâhu's-Saâde*, *Medînetü'l-Ulûm* ve *es-Saâdetü'l-Fâhira*'da ise ayırt edici unsur olarak nazarî-amelî kavramlarını kullanmış ve ilimleri varlık hakkında kesin ve kuşatıcı bilgi vermesi yönüyle değerlendirmiştir.¹⁴

2. Miftâhu's-Saâde'de İlimler Tasnifi

Miftâhu's-Saâde, Osmanlı ilim zihniyetinin birikimini ve literatürünü yansıtmaya ve bu zihniyetin XVI. yüzyıldaki izdüşümlerini göstermesi noktasında mühim bir eserdir. Eserde dört mukaddime, iki bölüm ve yedi kısım vardır. Mukaddimelerde ilmin değerinden, ilim tahsilin faziletinden, öğrenci ve hocanın görevlerinden, ilim ahlâkı ve bilgiye ulaşma yollarından bahsedilmiştir. Eser iki "taraf"tan oluşmaktadır. Birinci tarafta içeriği nazarî yöntemle oluşturulan ilimler, ikinci tarafta ise içeriği tasfiye yöntemiyle oluşturulan ilimler yer almaktadır. Eserde altmışaltı ana ilim dalı ve alt dallarıyla birlikte üç yüz civarında ilim tanıtılmaktadır.

Onun tasnifinin merkezine yerleştirdiği kavram, varlık mertebeleridir. Ona göre her şeyin bir varlığı ve bu varlıkların da dört hali vardır: (a) yazıda varlık; (b) sözde varlık; (c) zihinde varlık; (d) dışta varlık.¹⁵ Bu varlık mertebelerinden ilk üçünü konu edinen ilimlere "âlet ilimleri" denir. Dıştaki şeyleri konu edinen ilimler ise nazarî ve amelî ilimler olarak adlandırılır. Varlık mertebelerinden aynı mertebenin bilgileri zamanın, memleketlerin ve

12 Türker, "İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi", s. 88.

13 Sami Arslan, "Bilgi-n'in Dolaşımı Bağlamında Taşköprülüzâde'nin Medînetü'l-Ulûmu'nu İnşâ Eden Kelimeler", Taşköprülüzâde'de Bilgi, Bilim ve Varlık, ed. İhsan Fazloğlu & İ. Halil Üçer (İstanbul: İLEM Yayınları, 2020), s. 161-162.

14 Taşköprülüzâde, *es-Saâdetü'l-Fâhira*, s.18.

15 Bir yönü ontolojiye diğer yönü epistemolojiye bakan bu anlayışın kökeni Platon'un Mektuplar adlı eserinin yedinci mektubuna dayanmaktadır. Platon, Mektuplar, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2010), s. 37.

dinlerin değişmesiyle değişmez. Bu ilimlere hikmet ilimleri denir.¹⁶ Bu varlık mertebelerindeki ilimler genel hatlarıyla şöyledir:

(1) Yazıdaki varlıkları inceleyen ilimler: “İlmü edevâti'l-hatt” (yazıda kullanılan âletler ilmi), ilmü kavânini'l-kitâbe (yazmanın kuralları ilmi), “ilmü tahsîni'l-hatt” (harflerin güzel yazılması ilmi), “ilmü keyfiyeti tevellüdi'l-hutûtan usûlihâ” (harflerin nasıl ortaya çıktığını ele alan ilim), “ilmü tertibi'l-hurûf” (harflerin tertibi ilmi), “ilmü terkîbi eşkâli besâiti'l-hurûf” (harfler ayrı ve birleşikken nasıl güzel görüneceğini konu alan ilim), “ilmüimlâil-hatti'l-arabi” (harflerin yazılmasına ait bilgilerden bahseden ilim), “ilmü hatti'l-mushaf”(Kur'ân'a has yazıdan ve özelliklerinden bahseden ilim), “ilmühatti'l-arûz”(şiiirde kelimelerin vezne göre yazılmasından söz eden ilim).

(2) Sözdaki varlıkları inceleyen ilimler: İlmü mehârici'l-hurûf, ilmü'l-lüga, ilmü'l-vaz', ilmü'l-iştikâk, ilmü't-tasrif, ilmü'n-nahv, ilmü'l-meânî, ilmü'l-beyân, ilmü'l-bedi', ilmü'l-arûz, ilmü'l-kavâfi, ilmü karzi's-şi'r, ilmü mebâdii's-şi'r, ilmü'l-inşâ, ilmümebâdi'l-inşâ ve edevâtih, ilmü'l-muhâdara, ilmü'd-devâvin, ilmü't-tevârih, el-ulûmu'l-arabiyye.

(3) Zihni varlıkları inceleyen ilimler: İlmü'l-mantık, ilmü adâbi'd-ders, ilmü'n-nazar, ilmü'l-cedel, ilmü'l-hilâf.

(4) Dış dünyadaki varlıkları inceleyen ilimler: Taşköprülüzâde, bu ilme 'hikmet ilmi' demiş ve bu ilmin konusunun dış dünyadaki varlıkların hallerinin insanın gücünün kavrayabileceği şekilde incelenmesi olduğunu belirtmiştir.¹⁷Bu ilimler ameli ve nazari diye ikiye ayrılır. Ameli ve nazari ilimlerden her biride “el-ulûmü'l-hikmiyye” (felsefi ilimler) ve “el-ulûmü's-şer'iyye” (dinî ilimler) şeklinde iki gruptur.

A. Ulûmü'l-Hikmeti'n-Nazariyye: a) el-ulûmü'l-ilâhiyye: 1. İlmü ma'rifeti'n-nefsi'l-insâniyye, 2. İlmü ma'rifeti'n-nefsi'l-melekiyye, 3. İlmü ma'rifeti'l-meâd,4. İlmü emârâti'n-nübüvve, 5. İlmü makâlâti'l-fırak, 6. İlmü mevzûâti'l-ulûm. b) el-İlmü't-tabii:1. İlmü't-tıb, 2. İlmü'l-baytara, 3. İlmü'l-beyzere, 4. İlmü'n-nebat, 5. İlmü'l-hayevân, 6. İlmü'l-filâha, 7. İlmü'l-meâdin, 8. İlmü'l-cevâhir, 9. İlmü'l-kevn ve'l-fesâd, 10. İlmü kavsi kuzeh, 11. İlmü'l-ferâse, 12. İlmü ta'biri'r-rü'yâ, 13. İlmü ahkâmi'n-nücûm, 14. İlmü's-sihr, 15. İlmü't-tılsım, 16. İlmü's-simyâ, 17. İlmü'l-kimyâdır. c) el-Ulûmu'r-Riyâziyye:1. İlmü'l-hendese, 2. İlmü'l-hey'e, 3. İlmü'l-aded, 4. İlmü'l mûsikî. B) Ulûmu'l-Hikmeti'l-Ameliyye: 1. İlmü'l-ahlâk, 2. İlmü tedbiri'l-menzil, 3. İlmü's-siyâse. C) el-Ulûmü's-Şer'iyye: 1. İlmü usûli'd-din, 2. İlmü'l-kırâa, 3. İlmü'l-hadîs, 4. İlmü't-tefsîr.

Miftâhu's-Saâde'deki ilimler tasnifine bakıldığında Taşköprülüzâde'nin, buradaki tasnifinde yazı, ibare ve zihindeki varlığın â'yândaki yani dış dünyadaki varlığa bağlı olduğu görülmektedir. Bu kategorilerden her biri bir sonrasına işaret etmektedir. Bir varlığın yazılı hali sözlü haline sözlü hali zihindeki haline zihindeki hali ise dış dünyadaki varlığına işaret

¹⁶ Taşköprülüzâde, *Mevzuat'ül-Ulûm: İlimler Ansiklopedisi*, c. 1, sad. Mümin Çevik (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 2011), c. 1, s. 104.

¹⁷ Taşköprülüzâde, *Mevzuat'ül-Ulûm*, c. 1, s. 283.

etmektedir. Bu kategorilerden aslî olan dış dünyadaki varlık kategorisidir. Varlık hakkında kavramsal soyutlama yapıldıkça aslî olandan gittikçe uzaklaşmaktadır. Örnek olarak ağaç bir varlık olarak dış dünyada mevcuttur. Bu ağacı zihnimize aldığımızda artık ağaç zihinde bir varlık olmaktadır. Zihnimizdeki ağacı bir cümle içerisinde ifade edebiliriz. Böyle bir durumda ağaç lafzi bir varlık olmuş olmaktadır. Ve son olarak ağacı yazdığımız da hattî bir varlık olmaktadır. Bir sözcük olarak ağaçla dış dünyada var olan ağaç, varlığının hakikatine ulaşma noktasında birbirinden farklıdır. Bu varlık alanlarından hattî ve lafzî olan varlık alanları varlığın kendisi değil varlığa işaret eden mecazlardır. Taşköprülüzâde, hakikî ilmin aynî varlık alanında olduğunu ifade etmiştir. Zihni varlık alanının tam olarak hangi noktada olduğu ise belli olmasa da aynî varlık alanına yakın olduğu söylenebilir.

Taşköprülüzâde'ye göre ilimlerin tasnifi itibârîdir. Varlık mertebelerinde sonra gelen önce gelene; zihni olan aynî olana, dilde olanın zihinde olana, yazıda olanın dilde olana delâlet eder. Zihni ile aynî arasındaki delâlet aklîdir, kişilere ya da durumlara göre değişmez. Sözelimi, gökyüzünün zihindeki sûreti bir dile ya da yazıya göre değişmemektedir. Hâriçteki gökyüzünün zihindeki sûreti herkeste aynıdır. Zihinde var olan, hâriçteki gökyüzüne uygun olan bir sûrettir. Lafzın zihindeki sûrete delâleti ile yazıda olanın lafza delâleti vaz'îdir. Sözcüklerin belli bir anlama delâlet etmesi olan vaz' ile sözcükler ve anlam arasında delâlet ilişkisi ortaya çıkmaktadır. Lafzın zihindeki sûrete delâletinde, lafız bir dilden diğerine farklılaşırken zihindeki sûret değişmez. Yazıda¹⁸ olanın dilde olana delâletinde ise hem delâlet eden yazı hem de delâlete konu olan lafız bir dilden diğerine değişebilmektedir.

Bir başka deyişle, Taşköprülüzâde'ye göre insan, duyuları vasıtasıyla zihin dışı varlıkları algılamakta ve algılanan bu şeylerin sûretleri zihinde doğal bir şekilde resmolmaktadır. Zihindeki sûretler, insanın ezberleme ve hatırlama yetisi sayesinde zihin dışı varlıklara da delâlet eder, bu delâlet doğal bir delâlettir. Ancak insan, zihindeki bu şeylerle, bilmediği başka şeyleri bilmeyi istediğinde, doğal delâletten farklı olarak kendisinin müdahalesini gerektiren şeylere ihtiyaç duyar, bu da vaz'î delâleti gerektirir. Zira bu durumda insan kendi iradi fiillerini, bilgisine konu olan nesnelere hakkında vaz'î bir delil haline getirmektedir. İnsanoğlunun bu ihtiyacı gidermek için keşfetmiş olduğu en iyi araç sestir. Zira sesler zihindeki anlamlara delâlet etmek için insan tarafından vazedilirler. İnsan hâlihazırda şimdi bildiklerini başka bir zamanda hatırlama, başka kişilere bildirme, hatta bildiklerini gelecek zamana taşıma gereksiniminden dolayı sözlü ifadelerini yazıya geçirme ihtiyacı duymaktadır. Dolayısıyla şeylerin dış dünyadaki varlıkları ve doğal olarak zihinde oluşmuş olan varlıkları yanında ifade ve yazıda da varlıkları meydana gelmektedir. Sözel ifade, yazı ve anlam, delâlet eden şeyler, yine sözel ifade, anlam ve zihin dışı varlık ise delâlet edilen şeylerdir. Buna göre yazı kendisi bir şeye delâlet eden fakat kendisine delâlet edilmeyen bir varlık alanıdır. Dış dünyadaki varlık ise kendisine delâlet edilen, ancak kendisi herhangi bir şeye delâlet etmeyen varlık alanıdır. Sözel ifade ve zihindeki varlıklar ise hem delâlet eden hem de delâlet edilen

18 Murat Kaş, "Mustafa Şevket Efendi'nin Risâlesi Işığında Zihin, Hâriç ve Nefsü'l-Emr Kavramlarının Analizi", İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi, 1:1 (2014), s. 60.

varlık alanını oluşturmaktadırlar. Bu şeylerin birbirine delalet etmesindeki sıralama yazının lafza, lafzın zihindeki anlama ve anlamın da dış dünyadaki varlıklara delâleti şeklinde gerçekleşmektedir.

Bilginin elde edilmesi bağlamında daha önce iki yolun olduğu ifade edilmişti. Bunlar nazar ve tasfiye yoludur. Taşköprülüzâde, nazari ilim yolu ve tasfiye arasındaki ilişkiyi anlatmak için birçok kitapta kullanılan bir hikâyeye aktarmıştır. Hakikate ulaşmak için hangi yolun tercihe şayan olduğunu ifade etmek için eski zamanlardaki Çinli ile Bizanslı ressamın arasında geçen münakaşa örnek verilir. Hangi ressam grubunun daha iyi olduğunu öğrenmek amacıyla sanatkarlar için aralarında perde olan, birbirine bakan iki duvar yapılır. Çinli ressamın çeşitli renklerde yazı ve resimler yaparlarken Rum ressamın ise sadece cilalama yapmışlardır. Bu işlerden anlayan ilim sahipleri perdeyi kaldırdıklarında Çinli ressamın yaptıkları resim ve yazıların Rum ressamın cilalayıp parlattığı yere yansıdığını görmüşler ve Rumların tarafında gördükleri manzarayı beğenmişlerdir. Bu hikâyeye ilmi ve istidlali olan ile keşfi olana misaldir. Çinli ressamın, ilmi ve istidlali olanı temsil ederken Rum ressamın, keşf ve müşahede yolunu temsil etmektedirler.¹⁹

3. es-Saâdetü'l-Fâhira'da İlimler Tasnifi

Taşköprülüzâde, *es-Saâdetü'l-Fâhira*'yı yine taraf başlıklı iki bölüme ayırmaktadır. Birinci tarafta âlet ilimleri ile itikadi ilimlere; ikinci tarafta ise ameli ilimlere yer verir. İtikadi ve ameli ilimler başlıklarının altında şer'î ve hikmî ilimler alt başlıkları yer alır. Ona göre, âlet ilimleri başka ilimlere yardımcı olması için, itikadi ilimler kendilerinden dolayı tahsil edilirler. Ameli ilimler ise ne başka ilimlerin tahsiline vesiledir ne de kendileri için tahsil edilirler. Onlar ilmin gereğini yapmak için var olan ilimlerdir.²⁰

Taşköprülüzâde, kitabın birinci tarafının birinci ağacının birinci dalında dilin önemine vurgu yaparak, hem şimdi hem de gelecek zamanda bilginin insanlara aktarılması noktasında âlet ilimlerin öneminden detaylı bir şekilde söz etmiştir. Bu dalda söz ve yazı ile ilgili klasik İslam ilim geleneğindeki bütün ilimler bir araya getirilmiştir. Bilgi, bir birikimdir ve ancak kayıt altına alındığında gelişip ilerler. Kendi zamanımızda bizimle beraber yaşayan insanlara farklı alanlardaki bilgileri ulaştırabilmek sadece sözle gerçekleşmez. Bu bilgilerin, yazı ile kayıt altına alınması elzemdir. İlimin kayıt altına alınabilmesi içinde dil ile ilgili birçok ilimlerin bilinmesi önem arzeder. İnsanlar yazılı metinler vasıtasıyla delâlet edilen anlama ulaşabilsin diye dil ile ilgili âlet ilimler geliştirilmiş ve eserler yazılmıştır. Bu sebeple lafızlar yalnızca amaca götüren birer araç olarak kullanılmıştır. Hatta bu lafızları okuyup düşünen kişi, düşünme sırasında tahayyül ettiği lafızlardan kendisini kurtarmakta ve manalara ulaşabilmektedir. Konumuz bağlamında lafız ve mana arasındaki ilişki çok mühim bir yere sahiptir. Lafzın manayı ne kadar aktarabildiği meselesi uzun yüzyıllar boyunca tartışılan bir mesele olagelmıştır. Bu ve benzeri nedenlerle İslam ilim geleneğinde söze dair olan lafzi

19 Taşköprülüzâde, *Mevzuat'ül-Ulûm*, c.1, s. 124.

20 Taşköprülüzâde, *es-Se'âdetü'l-Fâhira*, s. 50.

kısımla ilgili birçok ilimler vardır. Bu çerçevede Taşköprülüzâde, insanların, sadece konuşarak bilgilerini gelecek nesillere ve aynı dönemde yaşayan diğer insanlara aktarılamayacağını ileri sürmüştür. İnsan, bilgiyi gelecek asırlara aktarabilmek ve kendisiyle aynı zaman diliminde yaşayan diğer insanlarla paylaşabilmek için onu kayıt altına almak zorundadır. Bu nedenle âlet ilimleri, hem ilimlerin anahtarları hem de lafızlar, harfler ve sözcükler kullanarak sonra gelenlere ulaştırılmanın araçlarıdır.²¹

Taşköprülüzâde, eserinde birçok lafzî ilimden bahseder. Bu ilimler, harflerin mahreçleri, lügat, iştikak, sarf, temyiz, nahiv, meâni, muhâdara, tarihler, siyer ve megâzi, beyan, bedî', tasnif, aruz, kâfiyeler, şiir söyleme, şiir ilkeleri, inşa, emsal, milletlerin tarihleri ve gelenekleri, hükümdarların gece sohbetleri ilmi, lafızların kullanımları ilmi, bilmeceler ve yanıtmacalar ilmi, yazışma ilmi, sicil tutma ilmidir. Taşköprülüzâde, yazıya dair ilimleri de ayrıntılı bir şekilde açıklar. Bu ilimler, hece harflerinin tertiplenmesi ilmi, harflerin güzelleştirilmesi ilmi, yazıların asıllarından nasıl türetildikleri ilmi, basit harflerin şekillerinin terkipleri ilmi, lafızların imlası ilmidir.²²

Taşköprülüzâde, *es-Saâdetü'l-Fâhira*'nın ikinci dalında felsefî ilimlerden söz etmiştir. Müellif, felsefî ilimlerin ne olduğunu içerik ve tarihsel süreklilik yönüyle açıklamaktadır. Felsefî ilimler, dış dünyada varlıkların durumlarını insanın gücü ölçüsünde inceleyen ilimlerdir. Var olanlar iki kısma ayrılmaktadır. İlki insanın iradesi dâhilinde olanlardır ki buna amelî hikmet denir. Bu kısımda insan kendi iradesini kullanarak tutum ve davranışlarında olumlu veya olumsuz değişiklikler meydana getirebilir. İkincisi ise insanın iradesi dâhilinde olmayanlardır ki buna nazari hikmet adı verilir. Taşköprülüzâde, klasik İslam felsefesindeki tasnifler üzerinden açıklama yapmıştır. Nazari hikmet üç varlık alanını inceler. Bunlar fizik, matematik ve metafiziktir. Metafizik, dış dünyadaki maddeden soyutlanmış varlığı, matematik, dış dünyada maddeye birleşik bulunan varlığı, fizik, hem dış dünyada hem de maddeye birleşik bulunan varlığı inceler.²³

Taşköprülüzâde, *es-Saâdetü'l-Fâhira*'nın ikinci tarafında mantık ilminden söz etmiştir. Müellif, mantığı âlet ilimlerinin en yücresi ve akli ilimlerin başı olarak görmüştür. İsim vermeksizin Gazzâlî'nin görüşüne atıfta bulunarak mantığı Tanrı'nın bilgisine götüreceği için farz-ı kifâye olarak değerlendirir. Mantık ilmini kuran, asıl ve bölümlerini belirleyen kişinin Aristoteles olduğunu belirtmiştir. O, Aristoteles'in mantık ilmini kurma ve düzenleme de, Öklides'in kitabından faydalandığına işaret etmiştir.²⁴

Taşköprülüzâde, mantığın tarihsel gelişim sürecinden bahsettikten sonra mantık ilminin konusunu ele almıştır. Taşköprülüzâde, mantığı, tasavvur ve tasdiğe ilişkin bilinmeyenlerin, bilinenlerden elde edilme keyfiyetinin bilindiği ilim olarak tanımlamıştır. Mantığın konusu bilinmeyenlere ulaştırması açısından akledilenlerdir. Taşköprülüzâde,

21 Taşköprülüzâde, *es-Se'âdetü'l-Fâhira*, s. 52.

22 Taşköprülüzâde, *es-Se'âdetü'l-Fâhira*, s. 54-66, 92-98, 102-120.

23 Taşköprülüzâde, *es-Se'âdetü'l-Fâhira*, s. 158.

24 Taşköprülüzâde, *es-Se'âdetü'l-Fâhira*, s. 124.

mantığın önemli ve temel eserlerini inceler. Ona göre, Fârâbî Aristoteles'in kitabını *es-Semâniye fî İlmi'l-Mantık* adındaki kitabında telhis etmiştir. Bu isimle mantığın sekiz bölümüne işaret ettiği söylenebilir. İslam düşünce tarihinde mantık ilminde yazılan birçok kitap olduğunu söyleyen Taşköprülüzâde, mantık alanında yazılmış muhtasar kitaplardan bazılarının; Necmeddin el-Kâtibî'nin (ö. 675/1277) *Aynü'l-Kavâid*'i, Sirâceddin el-Urmevî'nin (ö. 682/1283) *el-Menâhic*'i, Şemseddin es-Semerkandî'nin (ö. 722/1322) *Kıstâsü'l-Efkâr*'ı, Nasîrüddin et-Tûsî'nin (ö. 672/1274) *et-Tecrid*'i ve İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) *el-İşârât*'ının mantık kısmı olduğunu belirtir. Bunlarla birlikte orta hacimli eserlerden bazıları ise; Hûnecî'nin (ö. 646/1248) *Keşfü'l-Esrâr*'ı, Kâtibî'nin *Câmiu'd-Dekâik*'i ve İbn Vâsıl'ın (ö. 697/1298) *Nuhbetü'l-Fiker*'idir. Geniş hacimli eserlerden bazıları ise Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *el-Mantıku'l-Kebir*'i, Kâtibî'nin *Şerhu Keşfi'l-Esrâr*'i ve İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'sıdır. Taşköprülüzâde, *eş-Şifâ*'nın mantık kısmının büyük bir derya olduğunu söylemiştir.²⁵

Metafizik, ilahiyatı incelediği için “el-ilmü'l-ilâhî” (*ilahî olanlar ilmi*), maddeden soyutlandığı için ve konunun yüceliğinden dolayı “el-ilmü'l-a'lâ” (*en yüce ilim*), fizik ilminden sonra okunmasından dolayı “ilmü ma-ba'de't-tabîa” (*fizikten sonra gelen ilim*) olarak isimlendirilir. “el-İlmü'r-riyâzî” olarak adlandırılan matematik, nefsin riyâzeti manasında kullanılmıştır. Delillerin yakinî olması ve nefsin de yakinî olanlara alıştırılması için öğretime nefis riyâzeti ile başlanmaktadır. Mantık da bunun içindedir. “el-İlmü'l-evsat” (*orta ilim*) olarak adlandırılan mantık, ne tamamıyla maddeye ilişmekte ne de tamamıyla maddeden soyutlanmaktadır. Fizik, cisimlerin tabiatlarından söz etmesinden dolayı “el-ilmü't-tabîi” (*tabiat ilmi*) olarak isimlendirilmiştir. Fizik ilmi, maddeye tamamıyla ilişmesinden dolayı “el-ilmü'l-ednâ”dır (*en alt ilim*).²⁶

Taşköprülüzâde, metafiziği, mevcut olmaları bakımından mevcutları inceleyen bir ilim olarak tanımlamaktadır. Bu ilmin konusu mevcut olmak bakımından mevcuttur. Gayesi ise hak inançları, ebedi saadet ve sonsuz egemenliği elde etmeye uygun tasavvurları elde etmektir. Taşköprülüzâde, metafiziğin insan için en yüce maksat olduğunu, bu ilmin hakikatlerine ulaşabilen kimsenin büyük kazanımlar elde ettiğini belirtmiştir. Diğer yandan bu ilimde ayağı kayan kimsenin hüsrana uğrayacağını ifade etmiştir. Düşünürler, metafiziğin tahsilinin iki yolla gerçekleştiği ileri sürmüşlerdir. Bu iki yoldan da iki grup ortaya çıkmıştır. Birinci grup nazar ve fikir yolunu kullanarak bu ilmi tahsil etmektir. Bunların öncüsü Aristoteles ve kitabı *Mâ-ba'de't-tabî'a*'dır. Bu ilmi Fârâbî kitaplarında özetlemiştir. Öte yandan Taşköprülüzâde, Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mebâhisü'l-Meşrikıyye* isimli eseri ve Şihâbeddin es-Sühreverdî'nin (ö. 587/1191) *Hikmetü'l-İşrâk*'ini da bu ilmin kitaplarından saymıştır. Müellif, bu ilmin dine aykırı olduğunu düşünenlere ve vehme kapılanlara İbn Rüşd'ün *Faslü'l-Makâl* adlı eserini tavsiye etmiştir.²⁷

İkinci grup da nefsin tasfiye edilmesi ve riyazetle düşünme yolunu seçmişlerdir. Bunlar

25 Taşköprülüzâde, *es-Se'adetü'l-Fâhira*, s. 128.

26 Taşköprülüzâde, *es-Se'adetü'l-Fâhira*, s. 160.

27 Taşköprülüzâde, *es-Se'adetü'l-Fâhira*, s. 160.

dille ulaşılamayan zevkî durumlara ulaşan zahitlerdir. Bu gruptakiler şayet filozoflarsa bunlara İshrâkiler, şeriatı kabul edenler ise sūfiler olarak isimlendirilir. Ömer es-Sühreverdî'nin *Avârifü'l-Maârif* (ö. 632/1234) isimli eseri bu konuları kapsayan bir kitaptır. Öte yandan Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) *Kütü'l-Kulüb*'ü, Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *er-Risâle*'si, İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*'si bu alanda yazılmış önemli kitaplardır. Taşköprülüzâde, bu iki grubun dışında her iki görüşü de birleştirenlerin olduğunu ileri sürmüştür. Bunlara iki fazileti ve güzelliği bir araya getirenler de denilmektedir. Bunlara örnek olarak ilk filozoflardan Sokrates ve Eflâtun'u, sonra gelenlerden ise Gazzâlî ve Sühreverdî'yi vermiştir. Molla Fenarî (ö. 834/1431) ve Celâleddîn Devvânî'yi (ö. 908/1502) de bu gruba dâhil etmiştir.²⁸

4. er-Risâletü'l-Câmia li Vasfî'l-Ulûmi'n-Nâfia'da İlimler Tasnifi

Taşköprülüzâde bu eserinde ilimleri üç bölümde incelemektedir. Birinci bölüm, faydalı ilmin faydasız olan ilimden ayırt edilmesidir. İkinci bölüm, her mükellefin öğrenmek zorunda olduğu bilgi hakkındadır. Üçüncü bölüm ise ilimlerde akıl yürütmeye olan ihtiyaç hakkındadır.²⁹

Taşköprülüzâde'nin *er-Risâletü'l-Câmia*'nın birinci bölümünde kitap ve sünnette yer alan ilimleri üç kısımda ele almıştır. İlimlerin ilki mükelleflerin fiilleri, ikincisi yaratılış ve ahiret hallerinden bahseden ilim, üçüncüsü ise züht, sabır ve rıza gibi ahlaki güzelliklere dair ilimlerdir. Bunlardan mükellefin fiillerinden bahseden ilim iki şekilde anlatılır. Birincisi kıssalar ve hikâyelerdir ki bu ilme vaaz ve tezkîr ilmi denir. İkincisi ise iktizâ ve tahyîr gibi şer'î hükümler vasıtasıyla anlatılır. Bu ilim, fıkıh usulü ilmi, şeriat ilmi, mezhep ilmi olarak isimlendirilir. Şayet ilim, dinî inançların ortaya konulması amacını güdüyorsa buna itikat ilmi ve usûlüddin denir. Öte yandan dine karşı gelenlere karşı susturma varsa bu ilme kelâm ilmi denir. Bu ilim insanın manevî hallerine dair ise tasavvuf ilmi ve riyazet ilmi olarak adlandırılır. Müellif, sınıflandırmayı fıkıh ilminden itikat ilmine ve son olarak da tasavvuf ilmine doğru sıralamıştır. Burada toplam altı ilim vardır. Bunlar tezkîr, fıkıh usulü, usûlüddin, fıkıh, kelâm ve tasavvuf ilimleridir. Taşköprülüzâde, ilerleyen sayfalarda bunlarının her birinin geleneksel İslam düşüncesinin sınırları içinde kalarak açıklamaya çalışmıştır. Taşköprülüzâde, bu bölümde de nazarî ve tasfiye yollarını bir araya getirmiştir. Hem ilme hem de amele önem verdiğini gösterir açıklamalar yapmıştır.³⁰

Taşköprülüzâde, diğer ilimleri iki kısma ayırmıştır. Birincisi, dil ilimleri ve mantık ilimleri gibi faydalı ilimlerin temeli olan ilimlerdir. İkinci tür ilimler ise tıp ve matematik ilmi gibi faydalı ilimlerin temelinde yer almayan fakat gündelik hayatın düzenini sağlamaya etkisi olan ilimlerdir. Çatışmaların çözülmesi, yönetim ile ilgili hükümlerin bilinmesi ve hukuka dayalı hüküm vermenin bilinmesi farz-ı kifâyedir ve bu ilimlerin içindedir. Farz-ı kifâyê ilimler

28 Taşköprülüzâde, *es-Se'âdetü'l-Fâhira*, s.162.

29 Taşköprülüzâde, *er-Risâletü'l-Câmia li Vasfî'l-Ulûmi'n-Nâfia: Faydalı İlimlerin Niteliklerini Kuşatan Risale*, nşr. ve çev. Murat Kaş (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016), s. 30.

30 Taşköprülüzâde, *er-Risâletü'l-Câmia*, s. 30-32.

arasında faydalı ilimlere dâhil edilmese de dinî ilimlerin daha iyi öğrenilmesini sağlayan ilimler vardır. Bu ilimler, kıraat ilmi, mehâric-i huruf, nâsih-mensûh, tarihsel olaylara dair bilgiler, hadislereve ravilerinin isimlerine dair bilgi, müsnedin mürselden, zayıf hadisin kuvvetli hadisten ayırt edilmesine dair bilgiler, namaz vakitlerinin ve kible tayininin bilinmesini sağladığı ölçüde astronomidir. Taşköprülüzâde, bu ilimlerin belli bir ölçüde öğrenilmesi gerektiğini bu nedenle de fazlasının yasak olduğunu ifade eder. Taşköprülüzâde'ye göre bu ilimler faydalı olup ya dünya ile ya da ahiret ile ilgilidir. Bundan dolayı da hem dünya ile hem de ahiret ile ilgili bütün ilimler uhrevî ilimlerdir.³¹

Müellif, felsefe ve geometrinin dinî ilimlerden olmadığını, dünya hayatını ahiret hayatına tercih eden kimseler tarafından icat edildiğini söyler. Bununla beraber şiir ve soybilim gibi ilimlerinde hoş görülmediğini belirtir.³² Taşköprülüzâde, tasavvuf ilminin üstün ve faziletli bir ilim olduğunu ifade eder.³³ Bu manada Taşköprülüzâde'nin eserlerine bakıldığında hakikate ulaşmada manevî bir yol olan tasavvuf yoluna daha yakın olduğu görülür. Bu yakınlık, onun birçok eserinde gerek kullandığı kavramlar gerekse ele aldığı konular açısından açık bir şekilde görülür.

Taşköprülüzâde, ikinci bölümde her mükellefin öğrenmek zorunda olduğu bilgilerden bahseder. Dinin temel esas ve ahlakî ilkeleri ile ilgili zorunluluklarla ilgili yaklaşımların kökeninde iki asıl vardır. Birinci asıl: İslam hukukunda iki hüküm vardır. Bunlardan ilki cevaz hükmü ki buna fetva da denilmektedir. Bu kolaylık ve müsamaha üzerine kuruludur. İkincisi ise efdal ve ihtiyatlı olanın hükmüdür. Şeriat bu iki hükmü de içermektedir.³⁴ İkinci asıl: İnsan ruh ve bedenden oluşur ve her iki parçası itibariyle de sorumludur. Ruha düşen sorumluluk iman, bedene düşen sorumluluk ise İslam'dır.³⁵ İnsan için zâhir olanın ve bâtın olanın her ikisi de gereklidir. Bedenin kıvamı ruh ile olduğu gibi, İslam'ın kıvamı da iman iledir. İslam ile iman arasında ihsan vardır. İhsan, beden ile ruh arasındaki kalp mesabesindedir. İnsan, yetkinliğe ancak ihsan vasıtasıyla ulaşabilmektedir.³⁶

Taşköprülüzâde üçüncü bölümde ilimlerde akıl yürütmeye olan ihtiyaçtan bahsetmiştir. Burada bilgileri iki kısma ayırmıştır: (a) Aklın bedihî bir şekilde kavradığı, inkâra konu olmayan, ister âlim isterse cahil olsun herkesin eşit olduğu zorunlu bilgiler. (b) Akıl yürütme ve nazara ihtiyaç duyulan iktisâbî bilgiler. Birincisi aklın sahip olduğu önermelerdir. Bu bilgiler doğru ise kesinlik ifade etmektedir. İkincisi ise işitmeye dayalı olan hükümlerdir. Bu bilgiler delâleti ve sübutu zannî olduğu için kesinlik ifade etmemektedir. Aklın geçersiz kılınması naklin geçersiz kılınması anlamına gelir. Çünkü akıl naklin aslı ve esasıdır.³⁷

31 Taşköprülüzâde, er-Risâletü'l-Câmia, s. 38.

32 Taşköprülüzâde, er-Risâletü'l-Câmia, s. 40.

33 Taşköprülüzâde, er-Risâletü'l-Câmia, s. 54.

34 Taşköprülüzâde, er-Risâletü'l-Câmia, s. 42.

35 Taşköprülüzâde, er-Risâletü'l-Câmia, s. 44.

36 Taşköprülüzâde, er-Risâletü'l-Câmia, s. 50.

37 Taşköprülüzâde, er-Risâletü'l-Câmia, s. 54.

Taşköprülüzâde, bu bölümde uzun bir şekilde kelim ilmi ile ilgili tartışmalara yer verir. Bu konuda öncekilerin düşüncelerini ve kelim konusundaki tavırlarını belirtir. Onun tespitine göre, kelim ilmine karşı genelde mesafeli durulmuş; tefsir, hadis gibi diğer İslamî ilimler gıda, kelim ilmi bir ilaç gibi görülmüştür. Bu nedenle kelim ilmiyle sadece âlimlerin uğraşması gerektiği avamın bu ilme yaklaşmaması gerektiği belirtilmiştir. Kelim ilmi tarihsel olarak Mu'tezile ile birlikte ortaya çıkmış, Ehl-i Sünnet'e uzun bir zaman sonra geçmiştir. Müellif daha sonra Mu'tezile'nin nasıl ortaya çıktığını açıklamıştır. Ona göre, mü'minler arasındaki bazı ufak ayrışmaları sağken Hz. Peygamber'in çözmüş, tartışmaların onun vefatından sonra başlamıştır. Bu tür fikrî tartışmalar doğaldır, âlimler tarafından işler tekrar yoluna konulacaktır.³⁸

Sonuç

Taşköprülüzâde'nin ilimler tasnifi bağlamındaki görüşleri bu konuya hasrettiği dört eseri; *Miftâhu's-Saâde*, *er-Risâletü'l-Câmia*, *es-Saâdetü'l-Fâhira ve Medinetü'l-Ulûm*'dan elde edilmektedir. Bu eserlerin tasnif şekilleri birbirinden farklıdır. *er-Risâletü'l-Câmia* dinî tasnif anlayışı üzerinden kaleme alınmıştır. *Miftâhu's-Saâde*, *es-Saâdetü'l-Fâhira ve Medinetü'l-Ulûm*'da ise felsefî tasnif anlayışını benimsemiştir. *Miftâhu's-Saâde*, Osmanlı düşünce geleneğinde ilimler tasnifi konusu ile ilgili olarak ilk akla gelen ve yaygın olan ansiklopedik eser hüviyetini kazanmıştır.

Taşköprülüzâde, ilimleri, Aristoteles'ten Descartes'e kadar birçok filozof tarafından kullanıldığı gibi, ağaç ve dal hiyerarşisi üzerinden tasnif etmiştir. Onun özgün yönlerinden birisi, ilim tasnifini ayrı bir ilim dalı olarak değerlendirmiş olması ve metafiziğin altına yerleştirmesidir.

Taşköprülüzâde'nin, *Miftâhu's-Saâde ve es-Saâdetü'l-Fâhira*'yı, ilim ve nazar yoluyla elde edilen ilimler ve müşahede ve tasfiye yoluyla elde edilen ilimler olmak üzere iki tarafa ayırması, hakikate ulaşmanın ve mutlu olmanın yolunun nazar yolu ve tasfiye yolunu bir araya getirmekten geçtiğini düşüncesine matuftur.

Taşköprülüzâde, ilimler tasnifini yaparken birçok düşünürden doğrudan ve dolaylı olarak etkilenmiştir. Bunlardan doğrudan etkilendiği iki kaynak vardır. Bunlar, Molla Lutfi'nin *Risâle fi'l-Ulûmi's-Şer'iyye ve'l-Arabiyye*'si ve *el-Metâlibü'l-İlahiyye*'si ile İbn Efkânî'nin *İrşadü'l-Kâsıd*'ıdır. Dil ilimleri ve şer'î ilimlere ilişkin bölümlerin içeriğini oluştururken Molla Lutfi'den, felsefî ilimlerin içeriklerini oluştururken ise İbnü'l Efkânî'den yararlanmıştı.

38 Taşköprülüzâde, *er-Risâletü'l-Câmia*, s. 72, 96.

Kaynakça

- Arslan, Sami, “Bilgi-n’in Dolaşımı Bağlamında Taşköprülüzâde’nin *Medînetü’l-‘Ulûmu’nu İnşâ Eden Kelimeler*”, *Taşköprülüzâde’de Bilgi, Bilim ve Varlık*, ed. İhsan Fazlıoğlu & İ. Halil Üçer, İstanbul: İLEM Yayınları, 2020, s. 157-183.
- Fazlıoğlu, Şükran, “Vaz’ ile Tasnif Arasında: Molla Lütü’nin *el-Metâlibü’l-îlâhiyye fî mevzû’âtü’l-‘ulûmi’l-lugaviyye’si*”, *İlimleri Sınıflamak: İslam Düşüncesinde İlim Tasnifleri*, ed. Mustakim Arıcı, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019, s. 277-295.
- Kaş, Murat, “Mustafa Şevket Efendi’nin Risâlesi Işığında Zihin, Hâriç ve Nefsü’l-Emr Kavramlarının Analizi”, *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 1:1 (2014), s. 58-87.
- Macit, Muhittin, *İbn Sînâ’da Metafizik ve Meşşâî Gelenek*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2012.
- Platon, *Mektuplar*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Şenel, Cahid, “İbnü’l-Ekfânî’nin *İrşâdü’l-kâsıd*’da İlimler Sınıflandırması”, *İlimleri Sınıflamak: İslam Düşüncesinde İlim Tasnifleri*, ed. Mustakim Arıcı, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019, s. 199-237.
- Taşköprülüzâde, *er-Risâletü’l-Câmia li Vasfi’l-Ulûmi’n-Nâfia: Faydalı İlimlerin Niteliklerini Kuşatan Risale*, nşr. ve çev. Murat Kaş, İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Taşköprülüzâde, *es-Se‘âdetü’l-Fâhira fî Siyâdeti’l-Âhira: İlimler Tasnifi, Yüce Ahiret Makamına Götüren Değerli Mutluluk*, nşr. ve çev. Sami Turan Ezel, İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Taşköprülüzâde, *Miftâhu’s-Saâde ve Misbâhu’s-Siyâde fî Mevzû’âti’l-Ulûm*, c. 1, sad. Mümin Çevik, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 2011.
- Türker, Ömer, “İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi”, *İlimleri Sınıflamak: İslam Düşüncesinde İlim Tasnifleri*, ed. Mustakim Arıcı, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019, s. 63-91.

Tashkoprizâda Ahmad Afandî's Classification of Sciences**Abstract**

In our study, we tried to reveal where Tashkoprizâda Ahmad Afandî (d. 968/1561), the Ottoman thinker and scholar, stands in the tradition of classification by describing the classification of sciences. Tashkoprizâda, one of the top figures in the classification of sciences in the Islamic thought tradition, made the most detailed sciences classification of his period. Tashkoprizâda made the most detailed classification of sciences of his time. He used the example of tree and branch by following the traditional philosophical thought in the classification of sciences. Tashkoprizâda evaluated the classification of sciences as a separate branch of science. According to him, the science of classification is one of the sub-branches of metaphysics as a discipline.

He has four works he wrote on this subject. His works are Madînatu'l-ulûm, Miftâhu's-saâda ve misbâhu's-siyâda fî mawdüâti'l-ulûm, al-Risâlatu'l-jâmia li-wasfi'l-ulûmi'n-nâfia, As-Saâdatu'l-fâkhira fî siyâdati'l-âkhira. The classification forms of these works are different from each other. In these works, he was written within the tradition of both philosophical classification and religious classification. Tashkoprizâda wrote al-Risâlatu'l-jâmia through his religious classification understanding. In his works named Miftâhu's-saâda, Madînatu'l-ulûmand as-Saâdatu'l-fâkhira, he adopted the philosophical understanding of classification.

Tashkoprizâda relied on two sources in its classification. These are the Risâla fî'l-ulûmi'sh-shar'iyya wa al-arabiyya by Molla Lutfî (d. 900/1495) and al-Matâlibu'l-ilahiyya, who is his own commentary on this work, and Irshâdu'l-qâsid ilâ asnâ'l-maqâsid of Ibn al-Akfânî (d. 749/1348). He has benefited from Molla Lutfî in the chapters on language sciences and religious sciences, and Ibn al-Akfânî in creating the contents of philosophical sciences. This classification of sciences is of great importance in the educational life of the Ottoman state. Tashkoprizâda considered the classification of sciences as a separate branch of science. According to him, as a classification scientific discipline, it is one of the sub-branches of metaphysics.

Keywords: Tashkoprizâda Ahmad Afandî • Classification of Sciences • Metaphysics • Ottoman Philosophy • Islamic Philosophy.

TAŞKÖPRÜLÜZÂDE AHMED EFENDİ'NİN NEFSÜ'L-EMR ANLAYIŞI*

Ṭāshkoprizāda Aḥmad Afandī's View of Nafs al-Amr

Hüseyin Adem TÛLÛCE¹

Tuna TUNAGÖZ²

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi :26.10.2021

Kabul Tarihi :16.12.2021

Yayın Tarihi :25.12.2021

Özet:

Bu çalışmada Osmanlı düşünce tarihinin en önemli simalarından Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin (ö. 968/1561) 'nefsü'l-emr' anlayışı incelenmiştir. Giriş kısmında kavramın anlamına ve kavram çerçevesindeki tartışmaların tarihçesine yönelik bilgiler verilmiştir. İnceleme bölümünde, konumuzla doğrudan ilişkisi olan hâricî varlık, zihni varlık ve bunların nefsü'l-emr ile nasıl bir ilişki içinde olduğunu izah edilmiş ve Taşköprülüzâde'nin ulaştığı sonuçlar ortaya konmuştur.

Taşköprülüzâde'nin mesele hakkındaki esas incelemesi Risâletü's-Şühûdi'l-Aynî fî Mebâhisi'l-Vücûdi'z-Zihni adlı müstakil eserinde yer almaktadır. Diğer taraftan Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Seyyidi's-Şerîf alâ Şerhi't-Tecrid içerisinde inceleme konumuz ile ilgili önemli veriler yer alır.

Makale üç temel sonuca ulaşmıştır: (1) Taşköprülüzâde'nin nefsü'l-emr hakkındaki görüşleri kendisindeki önceki tartışmaların izlerini taşımakla birlikte özgün katkılar içermektedir. (2) Taşköprülüzâde'ye göre, (a) Nefsü'l-emr, görülen ile gerçeklik arasındaki mutabakatı ifade eden varsayımlardan uzak varlık ve bilgi alanıdır. (b) Nefsü'l-emr terkindeki 'emr' mâhiyetlerdir. 'Nefs' ise mâhiyetlerin durum ve gerekleridir. (c) Hâricî, zihin ve nefsü'l-emr şeylere mutabakatı ve kapsamı açısından farklıdır. Hâricî, bir şeyin zihin dışındaki varlığını ifade eder. Zihin hâricîte olandan soyutlama yaparak ve kendindeki sûretlere dayanarak bilgi üretir. Zihnin farazî boyutu, onun verdiği hükümlerin dıştaki şeye mutabık olamamasına yol açtığı gibi, onu dıştan daha genel yapar. Nefsü'l-emr ise dıştaki şeyin mahiyetinin tam olarak karşılık bulduğu doğru hükümler alanıdır. Bu sebeple dışı içerir ve zihinden dar kapsamlıdır. (d) Nefsü'l-emr faal akılda yer alır, fakat faal akılda bulunan mahiyetlerin hepsi değil bir kısmıdır. Bu mâhiyetler, şeylere mutabık hükümler olarak zihinde de bulunur. (3) İslâm düşüncesinde nefsü'l-emr tartışmalarının çerçevesini çizebilmek için henüz erkendir ve mesele yoğun akademik ilgiye muhtaçtır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Felsefesi • Taşköprülüzâde Ahmed Efendi • Nefsü'l-Emr • Zihni Varlık • Hâricî Varlık • Faal Akıl.

Giriş

Kelime karşılığı olarak “bir şeyin kendisi” anlamına gelen nefsü'l-emr, kavram olarak “bir şeyin kendinde varlığı” veya “bir şeyin olduğu hal üzere oluşu” anlamına gelir ve hâricî ile

* Makale, Hüseyin Adem Tülüce'ye ait “Taşköprülüzâde'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı” adlı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. Katkı Oranı: Hüseyin Adem Tülüce: %75, Tuna Tunagöz: %25

¹ Dr., MEB, <https://orcid.org/0000-0003-3999-739X>, hatulucu76@gmail.com.

² Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi/Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü/İslam Felsefesi Anabilim Dalı, <https://orcid.org/0000-0001-7268-9810>, ttunagoz@cu.edu.tr.

zihni varlık türlerinin dışında üçüncü bir varlık türü olarak karşımıza çıkar.

Nefsü'l-emr tartışmalarının imlediği öncelikli husus, bir şeyin tahakkuk ve sübütunun bir varsayanın varsaymasına değil, kendisine istinat etmesidir. Bu yönüyle var olanların dayanağının ne olduğu üzerine ontolojik bir incelemedir ve felsefi kökenleri Platon'un idea tasavvurunu kadar gider. Fakat bu dayanak arayışı, diğer taraftan, bir şey hakkında verdiğimiz hükmün onun hakikati ile uyuşup uyuşmamasına yönelik bir incelemeyi de içerdiği için, tartışmanın bir diğer yönü epistemolojiktir.

İslam düşünce tarihinde nefsü'l-emr tartışmaları, Nasirüddin et-Tûsi'nin (ö. 672/1274), Fahreddin er-Râzi'nin (ö. 606/1210) *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*'taki faal akıl eleştirisine cevap niteliği taşıyan,¹ farklı isimlerle de anılan eseri *Risâle fi İsbâti'l-Akli'l-Mücerred*'de faal aklı nefsü'l-emr olarak değerlendirmesi üzerine başlamıştır. Tûsi'nin bu eserine, Şemseddin Muhammed el-Kîşî (ö. 694/1295), Muhammed Hanefî et-Tebrîzî (ö. 900/1494), Celâleddin ed-Devvânî (ö. 908/1502), Hüseyin b. Abdülhak el-Erdebîlî (ö. 950/1543) ve başka isimler tarafından şerh ve haşiye türünden eserler yazılmıştır.² Ayrıca, aralarında Şemseddin es-Semerkindî (ö. 722/1322) İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325), Sa'deddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390), Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413), İbn Türkeel-İsfahânî (ö. 835/1432), Ali Kuşçu (ö. 879/1474), Alâeddin et-Tûsî (ö. 887/1482), Kemalpaşazâde (ö. 940/1534), Mîr Dâmâd (ö. 1041/1631), Molla Sadrâ (ö. 1050/1641), İsmâil Gelenbevi (ö. 1205/1791) gibi önemli isimlerin bulunduğu bir düşünür kadrosu ise,³ müstakil ya da daha kapsamlı eserlerinin içerisinde bu bahisteki görüşlerini belirtmişler ve meselenin müteahhirin döneminin en önemli tartışma alanlarından birisi olmasına katkıda bulunmuşlardır.

Nefsü'l-emr tartışmalarında en önemli isimlerden birisi Cürcanî'dir. Onun "hâric", "zihin" ve "nefsü'l-emr" hakkındaki düşünceleri kendisinden sonra gelen âlimlerin düşüncelerini önemli ölçüde etkilemiştir.⁴ Cürcanî'ye göre, nefsü'l-emr insan idrakinin dışındadır ve haricî dünyadan daha geneldir. Dış dünyadaki bir şey tasdik edildiğinde nefsü'l-emrde de tasdik edilmiş olur. Mesela "cisim hâricte birleşiktir." denildiğinde, nefsü'l-emrde de birleşik olduğu tasdik edilmiş olmaktadır.⁵ Nefsü'l-emr, yer manasında da kullanılmıştır. Bu yerler, nefsü'l-emr, hariç ve zihindir. Nefsü'l-emr, dış dünyaya ve zihne bölünmektedir.⁶

¹ İhsan Fazlıoğlu, *Derin Yapı: İslâm-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Kavram Çerçevesi* (İstanbul: Papersense Yayınları, 2016), s. 187.

² Bkz. Nasirüddin et-Tûsî, *Risâletü'l-İsbâti'l-Akli'l-Mücerred-i Hâce Nasirüddin-i Tûsî*, nşr. Tayyibe Ârifniyâ, Tahran: Merkez-i Pijuhîşi-i Mirâs-i Mektûb, 1393hş./2014.

³ Murat Kaş, "Apprehension and Existence, Appearance and Reality: The Reception of Nafs al-amr Debates after the 13th Century", *İlahiyat Studies*, 12:1 (2021), s. 11; Hacer Ergin, "Celâleddin Devvânî'nin Nefsü'l-Emr Anlayışı", *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın v.dğr. (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019), s. 87.

⁴ Recep Duran, "Nefsü'l-Emr Risâleleri", *Ankara Üniversitesi Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi Araştırma Dergisi*, 14 (2002), s. 98.

⁵ Cürcanî, *Risâle fi tahkiki nefsi'l-emr ve'l-fark beynehü ve beyne'l-hâric ve'z-zihn*, nşr. ve çev. İhsan Fazlıoğlu, *Derin Yapı: İslâm-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Kavram Çerçevesi* içinde (İstanbul: Papersense Yayınları, 2016), s. 208.

⁶ Ömer Mahir Alper, "Akledileni Akletmek: İslâm Mantık Geleneğinde 'İkinci Akledilirler'in Yorumu ve Osmanlı'da Alınlanması Üzerine Bir İnceleme", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1:2 (2015), s. 62.

Taşköprülüzâde Düşüncesinde Nefsü'l-Emr

Nefsü'l-emr kavramının anlaşılabilmesi için zihin ve hâriç kavramlarının ne olduğu, zihin, hâriç ve nefsü'l-emrin birbirlerine göre durumlarını bilmek gerekir. Bizde bu çerçevede haricî ve zihni varlık kavramlarını ve bu kavramların nefsü'l-emr ile ilişkilerini inceleyeceğiz. İslam düşüncesinde, varlıklar haricte ve zihinde var olanlar şeklinde tasnif edilmiştir. Haricî varlık, zihnin dışında bulunan mevcutlardan elde edilen varlıktır. Bu mevcutlaretleriyle ya da doğrudan duyularla algılanabilme imkânına sahiptir. Zihni varlık ise iki şekilde tanımlanabilir: tanımlardan ilki dış dünyadaki varlıkların soyutlama yoluyla zihne aktarılmasıdır; ikinci tanımda dış dünyada varlığı olmayan şeylerin kurguya, varsayıma ve itibara dayalı olarak zihne aktarılması söz konusudur. İnsan, dış dünyadaki var olanları düşündüğünde onları zihnine alır. Fakat bu durum bir soruyu gündeme getirmektedir: İnsanın bir nesneyi zihninde tasavvur etmesi tasavvur olunan şeyin bir varlığının olduğunu gösterir mi? Zihni varlığı kabul edenler açısından bu hususun dayanaklarından birisi, hâriçte var olan şeylerle o şeylerin zihindeki hali arasındaki ilişkidir. Dış dünyadaki varlık etkileri itibarıyla zihindeki varlıktan farklıdır. Örneğin dış dünyadaki ateş yakarken zihindeki ateş yakmaz. Öte yandan zihni varlık basit bir tasavvur değil bilginin kaynağıdır. Yani bilginin oluşum merkezi dış dünya değil zihindir.

Zihni varlığın temel işlevi insan zihninde daha önceden var olmayan şeyler hakkında bir sûretin oluşması ve oluşan bu sûretin insana bilgi sunmasıdır. İnsan, dış dünyadaki var olanları beş duyu organıyla algılar ve bunlar hakkında zihninde sûretler meydana gelir. Böylece bu var olanlar hakkında soyutlama yoluyla bilgilenmiş olur. Zihindeki sûretler çoğaldıkça daha önce zihnimize olmayan yeni bilgiler oluşur. İnsan, zihninde oluşan bu bilgiler sayesinde hükümler verebilir. Bu hükümler zihinde gerçekleşmesinden dolayı “zihni” olarak adlandırılır.⁷ Bu anlamda bilgi, bir varlığın sûretinin zihinde hâsıl olmasıyla diğer varlıklardan ayırt edilmesidir. Burada sûret, dış dünyada var olan şeylerin mâhiyetinin zihne aktarılmasıdır. Örneğin ağacın, dış dünyada hem aynı varlığı hem de mâhiyeti vardır. Ağacın varlığı zihne intikal ettiğinde mâhiyeti zihinde oluşur. Böylece ağacın dış dünyadaki ve zihindeki varlığından bahsedilebilir.⁸ Bu iki var olma biçiminin de mâhiyetleri aynıdır.

Zihni varlık kabul edilmediğinde ortaya çıkacak en önemli problem mantıktaki “hakikî önermelerin” geçersiz olmasıdır. İnsan, somut gerçekliği olmayan şeyler hakkında olumlu hükümler verebilir. Eğer hüküm verilen şey dış dünyada yoksa onun varlığı zihindedir. Örneğin insan, imkânsız olan şeyleri düşünebilir ama bunların dış dünyada varlığı yoktur. Peki, dış dünyada gösterilemediği için yok mu sayılacaktır? Hakkında olumlu bir hüküm verdiğimiz şeylerin sâbit olması gerekir.⁹ “İmkânsız” ve “yokluk” gibi dış dünyada varlığı olmayan şeylerin sâbitliği zihindedir. İnsan, dış dünyada var olmayan nesnelere hem

⁷ Ahmet Pirinç, “İslam Düşüncesinde Zihni Varlık (Vücut-i Zihni) Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi”, Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2 (2014), s. 135.

⁸ Ahmet Akgüç, İsmail Gelenbevi’de Varlık Düşüncesi, Doktora Tezi (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), s. 62.

⁹ AgilŞirinov, Nasiruddin Tûsi’de Varlık ve Ulûhiyet (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), s. 88.

düşünebilir hem de bu nesnelere hakkında sübûtî yargılarda bulunabilir. Bir şey hakkında onun varlığına ait bir nitelikte hükümlendiğinde o şeyin kendisinin de var olması zorunludur.¹⁰

Taşköprülüzâde'ye göre zihin mutlak olarak idrak edici güçleri kapsar. Müellif, zihnin, dıştaki gerçekliği kavrayan bir güç olduğunu ve bu yönüyle de dışta gerçeğin, idrakin dışında olduğunu ileri sürerek zihin ile hâriç arasında kesin bir ayrım yapmıştır. Bu düşünce çerçevesinde insan, bir nesneyi idrak ettiğinde idrak ettiği şey zihinde meydana gelen içtir. Zihindeki bu gerçeklik, dış dünyanın duyular aracılığıyla algılanması sonucunda meydana gelmektedir. Böylece insan, algıladıkları aracılığıyla zihni bir gerçeklik, yani iç gerçeklik dünyası oluşturur. Dış gerçeklik, varlığın kendiliği, iç gerçeklik ise varlığın kendiliğine itibari bir şekilde yaklaşmaktır. Varlığın kendiliği ona herhangi bir idrak gücünün yaklaşmamasıdır. İç gerçeklik, varlığın kendiliği üzerine oluşturulan başka bir gerçekliktir. Bu yönüyle şayet bir şey idrak edici güçlerde meydana gelmişse idrak edene nispetle içtir. Taşköprülüzâde'ye göre mantıkta hâriç ve zihin arasında birleşme değil karşı olma ilişkisi vardır. İnsanın idrak gücü, dış gerçeğin karşısında yer alır. Burada Taşköprülüzâde, bir iç gerçeklik olan zihin dünyası ile dış gerçeklik olan dış dünyada var olanları karşıt ilişki içinde ele almış ve değerlendirmiştir.¹¹

Hâricî ve zihni varlık kategorisi oluşturmanın gerekçesi doğruluk değeri veya doğruluk kriteridir. Önermedeki doğruluk, yüklem ile konu arasında kurulan nispet ve bu nispetin zaruret, imkân, devam gibi hususlarla olan irtibatıdır. Bu nedenle, önermenin doğruluk değerini belirleyebilmek için önermedeki yüklemle konuyla arasındaki bağın niteliğini belirleyen zaruret, imkân, devam gibi kipler üzerinde durulur. Örneğin "Bütün insanlar zaruri olarak canlıdır." önermesinde zaruret, yüklemle konuya sübûtü üzerinedir.¹² Bu problemin temelinde olumluluk kavramı vardır. Buradaki olumluluk sâbit olma yani zihinde var olma anlamında kullanılır. "Ali uzun boyludur." denilirse "uzun boylu" olma ile "Ali" arasında olumlu bir nispet vardır. Bu nispet uzun boyluluğun Ali'ye yüklenmesi şeklindedir. Böylece Ali ve uzun boy arasında bir sübût gerçekleşmiş olur.

Doğruluk değeri bağlamında bir önermenin doğruluğundan bahsedebilmek için o önermede sübûtun olması gerekir. Önermede sübûtun olması onun bir mahalde var olmasıdır. Bu anlamda önermedeki sübûtun mahalli hâriç veya zihin olabilir. Fakat hâricî varlık alanı tüm gerçekliği içinde barındırmaz. Hâricî varlık sadece dış dünyadaki somut varlıkları içine alır. Bundan dolayı da zihinde oluşan önermenin sadece hâriçteki gerçeklikle örtüşmesi tek başına yeterli değildir. Bu durumu doğruluk ölçütü açısından değerlendirdiğimizde sübûtun sadece hâriçte olması yeterli değildir. Bu nedenle başka bir

¹⁰ Necmeddin el-Kâtibî, Hikmetü'l-Ayn, nşr. ve çev. Salih Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), s. 60.

¹¹ Taşköprülüzâde, Risâletü's-Şühûdi'l-Aynî fi Mebâhisi'l-Vücûdi'z-Zihni, nşr. M. Zâhid Kâmil Cûl, Köln: Menşûrâtü'l-Cemel, 2009, s. 31; a.mlf., "Zihinsel Varlığa Dair Tartışmalarda Özün ve Hakikatin Tespiti", Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler içinde, haz. ve çev. Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), s. 243.

¹² Necmi Derin, "Önermedeki Zât - Unvân (Vasıf) Ayrımının Bilgi Açısından Önemi", İslâm Araştırmaları Dergisi, 29 (2013), s. 111.

sübût alanının olması gerekir ki bu zihni varlık alanıdır.¹³

Taşköprülüzâde'ye göre bir konuda verilen hüküm, varlık alanlarından hangisiyle örtüşüyorsa doğruluk ölçütü o varlık alanında gerçekleşir. Böylece verilen hüküm hâriçteki şeylerle örtüşüyorsa doğruluk ölçütü hâriçte, zihindekilerle örtüşüyorsa zihinde tahakkuk eder. Önermede ele alınan konu zihni, harici, varsayımsal olabilir. Ele alınan konu bu varlık mertebelerinden hangisinin içine giriyorsa doğruluk değeri de önermenin bulunduğu mertebeye göre belirlenir.¹⁴

Taşköprülüzâde, hâriç ve zihin meselesini konu ve yüklem bağlamında incelemiştir. Burada üzerinde durulan husus, konu ve yüklem sübütunun nerede olduğudur. Konu ve yüklem bazen hâriçte bazen de zihinde olabilir. Taşköprülüzâde, nefsi'l-emrde var olanın hâriçte var olandan daha genel olduğunu ifade etmişti. Bundan dolayı iki tarafın da, yani hâricin ve nefsi'l-emrin hâriçte var olmaması mümkündür. Bu anlamda nefsi'l-emrde zihni olanda mevcut olduğu için hâriç ve nefsi'l-emr, dış dünyada var olmayabilir. Bu konuda sıkça kullanılan bir örneği inceleyebiliriz. Örneğimiz, “imkân imkânsızın mukabilidir.” cümlesidir. Bu cümledeki imkân ve imkânsızlık hâriçte mevcut değildir. Yani konu ve yüklem dış dünyada yoktur. Konu ve yüklem dışta birlikte var olmaları da mümkündür. Konu ve yüklem birlikte var olması iki şekilde gerçekleşmektedir. Bunlardan birincisi “haml bi'l-muvâtaa” yoluyla. Haml bi'l-mutavaa, bir şeyin, bir konuya hakiki ve aracısız şekilde yüklem olmasıdır. Örneğin “Zeyd insandır.” veya “İnsan düşünen canlıdır.” İkincisi, “haml bi'l-iştikâk” yoluyla. Haml bi'l-iştikâk, birbirlerinden farklı olan iki şey için söz konusudur. Haml bi'l-iştikâkta yüklem, konu için tümel olarak gerçekleşmeyecek şekilde yüklem olur. Örneğin “Cisim beyazdır.” veya “Ev tavanlıdır.” Öte yandan bir diğerinde ise yüklem olmaksızın, konunun hâriçte var olmasıdır. Mesela “Zeyd âmâdır.” Burada âmâlık hâriçte yoktur, fakat olumsuzlama yoluyla onun görmeye nispetinden elde edilmiştir. Diğer bir örnekte “Gök yerin üstündedir.” Üstünde olmak, hâriçte yoktur fakat olumlama yoluyla göğün yere nispetinden çıkarılır.¹⁵

Zihin, hâriç ve nefsi'l-emr arasında içlem-kaplam açısından farklı ilişki şekilleri mevcuttur. Taşköprülüzâde'ye göre hâriç ile nefsi'l-emr arasında tam-girişimlilik ilişkisi vardır. Tam girişimlilik, iki anlamdan birisinin diğerinin her bir ferdi hakkında doğru olması ve kapsamı, fakat tersinin geçerli olmamasıdır. Tam girişimlilikte iki kavramdan sadece birisi ötekinin bütün fertlerini kapsar. Meselâ insan ve canlı ilişkisinde her insanın canlı olması canlılığın tüm insanlarda bulunmasıdır. Tam tersi “her canlı insandır.” dediğimizde ise bu yanlış bir önerme olmaktadır. Bu manada hâriçte var olan her şey nefsi'l-emrde vardır, lakin nefsi'l-emrde var olan her şey hâriçte var olmayabilir. Böylece nefsi'l-emr, hâriçten

¹³ Ömer Mahir Alper, Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), s. 28.

¹⁴ Necmi Derin, “Taşköprülüzâde'ye Göre Doğruluk Kriteri”, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Uluslararası Taşköprülüzâde Sempozyumu, <https://www.youtube.com/watch?v=opnWvTOJbE> (Erişim: 15.07.2021).

¹⁵ Taşköprülüzâde, Risâletü's-Şühûdi'l-Aynî, s. 43-44; a.mlf., “Zihinsel Varlığa Dair Tartışmalarda Özün ve Hakikatin Tespiti”, s. 252-254.

daha çok şeyi içine almaktadır. Örneğin hâricte bir araba varken nefsü'l-emrde hem araba hem de araba ile ilgili doğru olan zihnî hükümler bulunur. Bu yönüyle hâricin manasını “zihnin hâricinde olan” şeklinde ele alan Taşköprülüzâde, zihinle nefsü'l-emr arasındaki ilişkiyi de iki açıdan değerlendirir. İlkinde, zihinde var olan nefsü'l-emrde var olanla örtüşmez. Yani zihinde var olan nefsü'l-emrde yoktur. Zihinde var olup nefsü'l-emrde olmayan zihnin varsayımsal yönüdür. İkincisinde ise zihinde var olanın nefsü'l-emr ile örtüşmesidir.¹⁶Dolayısıyla, Taşköprülüzâde'ye göre zihnî varlık nefsü'l-emrden daha geniş kapsamlıdır. Çünkü zihin hem kurgusal hem de gerçekliğe dayalı soyutlama yaparken; nefsü'l-emr sadece gerçekliğe dayalıdır. Çünkü nefsü'l-emr, mutabakat açısından hem hâricî hem de zihnî var olanları içine alır.

Taşköprülüzâde, zihin, hâric ve nefsü'l-emr ilişkisini şu şekilde değerlendirir; dış dünyada var olan her şey zihinde bulunabilir, fakat zihinde bulunan her şey dış dünyada bulunamaz. Bunun en temel nedeni zihnin varsayımsal yönüdür. Öte yandan dış dünyada var olan her şey nefsü'l-emrde bulunur ama nefsü'l-emrdeki her şey dış dünyada bulunmaz. Bunun nedeni nefsü'l-emrin zihnî olanı da içine alıyor olmasıdır.¹⁷

Nefsü'l-emr, tüm bilgilerin varlık zeminidir. Var olanların kendiliklerinin onlara ait olduğu iddia edilen şeylerle olan örtüşmesidir. Örneğin gökyüzüne dair olan bilginin gökyüzünün kendiliği ile örtüşmesi durumudur. Nefsü'l-emr, bilgilerin doğruluk değerinin tespiti açısından çok önemlidir. Taşköprülüzâde'den önce Cürcânî de, nefsü'l-emri 'kendinde şey' veya 'olduğu hal üzere oluş' anlamlarında kullanmıştır. Taşköprülüzâde'ye göre nefsü'l-emr, ne hâricte ne de zihinde yer alır.¹⁸ Kendinde şey, bir varsayım veya öznel bir değerlendirme değildir. Bu yönüyle nefsü'l-emr, varsayım ve yorumlardan tamamen uzak bir bilgi alanıdır. Nefsü'l-emrin varlığı, insanın itibarî bakışını kaldırdığımızda bile devam eder. Taşköprülüzâde'ye göre nefsü'l-emr, 'bir şeyin kendisi' anlamına gelir. Emr, 'şey' anlamında, nefis ise 'bu şeyin zâtı' anlamında kullanılır. O halde, 'bir şeyin zâtı' anlamına gelen nefsü'l-emr, 'bir şeyin kendinde varlığı'dır. Bir şeyin kendinde varlığı ise o şeyin varlığının, gerçekleşmesinin ve sübütunun kendinde olup herhangi bir varsayanın varsaymasına ve itibar edenin itibarına dayanmamasıdır.¹⁹

Nefsü'l-emr zihindeki doğru hükümleri içine alan bir bilgi alanıdır. Taşköprülüzâde'ye göre nefsü'l-emr, zihnî ve hâricî varlığı içine alır. Nefsü'l-emr'in zihnî ve hâricî varlığı içine alması kapsam açısından değil mutabakat açısındandır. Kapsam açısından en geneli zihnî varlıktır. Zihnî varlık doğru ve yanlış hükümleri içine alırken nefsü'l-emr sadece doğru hükümleri içinde almaktadır. Nefsü'l-emr, dış dünyadan daha geneldir. Dış dünyada var olan her şey nefsü'l-emrde vardır. Bunun mantık açısından tümel döndürmesi yapılamaz. Yani

¹⁶ Taşköprülüzâde, Risâletü's-Şühûdî'l-Aynî, s. 31; a.mlf., “Zihinsel Varlığa Dair Tartışmalarda Özün ve Hakikatin Tespiti”, s. 243.

¹⁷ Taşköprülüzâde, Risâletü's-Şühûdî'l-Aynî, s. 31; a.mlf., “Zihinsel Varlığa Dair Tartışmalarda Özün ve Hakikatin Tespiti”, s. 243.

¹⁸ Duran, “Nefsü'l-Emr Risâleleri”, s. 100-101.

¹⁹ Taşköprülüzâde, Risâletü's-Şühûdî'l-Aynî, s. 34; a.mlf., “Zihinsel Varlığa Dair Tartışmalarda Özün ve Hakikatin Tespiti”, s. 245.

nefsü'l-emrde bulunan her şey dış dünyada yoktur denilemez. Çünkü dış dünyada var olanlar nefsü'l-emrde bulunanların bazılarıdır. Her dış dünyada bulunan nefsü'l-emrde varken her nefsü'l-emrde bulunan dış dünyada bulunamaz. Diğer yandan dış dünyada olmayıp da zihinde bulunan hükümlerin bazıları nefsü'l-emrde bulunanla örtüşebilir. Bu manada zihinde olup da nefsü'l-emrde olmayan şeylerin olması mümkündür. Mesela “beşin çift olması” yanlış olsa da zihinde vardır. Birçok varsayımlar, zihinde buldukları halde nefsü'l-emrde yoktur. Bununla beraber mesela “dördün çift” olması hem zihinde hem de nefsü'l-emrde vardır. Bunlar hakikî zihinsel olarak adlandırılır. Zihinde bulunan ve doğru olan bilgiler ve önermeler nefsü'l-emrde varken zihinde var olan yanlış bilgi ve önermeler nefsü'l-emrde yoktur.²⁰

Taşköprülüzâde'nin nefsü'l-emr görüşü kendinden önce gelen düşünürlerden oldukça farklı görünmektedir. O, nefsü'l-emri çözümlerken “nefs” ve “emr” sözcüklerinin ayrı ayrı değerlendirir. “Emr” ile sâbit olan mâhiyetleri kastetmiştir. Sâbit mâhiyetlerin buldukları yer ya fiili ilim ya hâriç ya da infialî ilimdir. Mâhiyetler, dış dünyada somut varlıkların içinde veya ezeli ilimde bulunabilir. “Nefs” ile kastedilen ise mâhiyetlerin durum ve gerekleridir.²¹ Var olanların bir özü, hakikati, mahiyeti veya zatı vardır. Bu mahiyet dış dünyada, zihinde veya Tanrı'nın ezeli bilgisinde bulunabilir. Bu “emr” olarak isimlendirilmiştir. Bu durum bize Platon ve Aristoteles'in idelerin yerine dair görüşlerini hatırlatmaktadır.

Nefsü'l-emr, zihin ve hariçten mutabakat açısından daha geneldir. Kapsam açısından en genel olan ise zihni varlıktır. Bu nedenle nefsü'l-emr, ne tamamıyla zihinde ne de hâriçtedir. Zihinde ve hariçte mutabakat açısından doğru olan hükümlerin toplandığı bir doğruluk havuzudur. Bu açıklamalar, nefsü'l-emrin yerini tespit etmeye yönelik açıklama ve değerlendirmelerdir. Nefsü'l-emr, dış dünyadaki var olanlardan daha genel ise dış dünyada bir mana veya yüklem tasdik edildiğinde nefsü'l-emrde tasdik edilmiş olmaktadır. Mesela “cisim, dışta bileşiktir.” denilerek tasdik edildiğinde nefsü'l-emrde de tasdik edilmiş olur. Şayet nefsü'l-emrde cismin bileşik olduğu tasdik edildiğinde bu tasdik eğer dış dünyada yok ise zihindedir.²² Dış dünyada var olanlar hakkında, doğruluk ölçütü kapsamında birtakım hükümler verilmektedir. Bu hükümler doğru ise nefsü'l-emrde vardır. Zihin alanında, mutabakat açısından doğru olan hükümler de nefsü'l-emrde vardır. O halde nefsü'l-emr, hem dışta hem de zihinde mutabakat açısından doğru olan hükümleri kapsayan bir bilgi ve varlık alanıdır. Böylece bir şey hakkında verilen bilgi, hâricî ve zihni olmak üzere iki varlık alanı açısından değerlendirilir. Şayet verilen bilgi dış dünyadaki var olanlarla mutabakatı varsa doğru kabul edilir. Eğer zihinde var olanlarla örtüşüyorsa doğruluk zihinde gerçekleşir. Bu çerçevede nefsü'l-emr her iki varlık alanındaki doğruluğu içine alır.²³

²⁰ Taşköprülüzâde, Risâletü'ş-Şühûdi'l-Aynî, s. 34; a.mlf., “Zihinsel Varlığa Dair Tartışmalarda Özün ve Hakikatin Tespiti”, s. 245.

²¹ Necmi Derin, Kemalpaşazâde ve Taşköprülüzâde Risâleleri Bağlamında İslam Düşüncesinde Zihni Varlık Problemi (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2016), s. 101-102.

²² İhsan Fazloğlu, “Seyyid Şerif'in Nefsü'l-emr Nazariyesi ve Matematik Bilimlere Uygulanması: Şerhu'l-Mevâkıf Örneği”, İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürçânî Örneği, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), s. 190.

²³ Taşköprülüzâde, Risâletü'ş-Şühûdi'l-Aynî, s. 34; a.mlf., “Zihinsel Varlığa Dair Tartışmalarda Özün ve Hakikatin Tespiti”, s. 245.

Taşköprülüzâde, hüküm verebilmek için öncelikli olarak zihinde husûlün olması gerektiğini belirtir. Çünkü mutabakat ancak zihinde gerçekleşir. Bu manada zihin olmaksızın hâricî varlık üzerine hüküm vermek mümkün değildir. Taşköprülüzâde, varlık alanlarını zihni varlık, hâricî varlık ve nefsü'l-emrde varlık olarak üç kısma ayırır. Ona göre, bu meseledeki hataların nedeni nefsü'l-emre ilişkin hükümlerle zihni ve hâricî varlıklara ilişkin hükümlerin birbirine karıştırılmasıdır. Taşköprülüzâde, nefsü'l-emri, zihni hükümler anlamında kullanır. Hükümlerin dış dünyadaki varlıklara mutabık olması ise mâhiyetlere ve onların gerektirdiklerine göre mümkün olmaktadır. Onlara vakıf olmak ancak zihinde meydana gelmesiyle mümkün görünmektedir. Bundan dolayı mutabakatın dayandığı esas nokta zihindir.²⁴

Bazı düşünürler nefsü'l-emrin hâriçte var olanlardan ibaret olduğu düşüncesindedir. Nefsü'l-emrin sadece hâriçte bulunduğu iddia edilmesinin nedeni, zihni mâhiyetlerin tamamının, hâriçten soyutlamayla elde edilmesine dayanır. Buna göre doğru hükümler, dış dünyada var olanlarla mutabakat ile mümkün olabilir. Sâbit nispetlerin doğruluğu, dış dünyada bir şeyin meydana gelmesi, bundan da zihinde bir nispetin oluşmasıdır. Bu doğrudan da olabilir dolaylı da olabilir. Doğrudan olana “Ahmet kâtiptir.” örneği verilebilir. Burada iki taraf da birinci akledilirlerdendir. Bu düşüncüyü ileri sürenlere göre konusu geçen bilgiler olumlu önermeler için geçerli olup olumsuz nispetlerde doğruluk için zıtlığın dış dünyada bulunmasına gerek yoktur. Örneğin “Zıtların bir araya gelmesi mevcut değildir.” önermesinin zıttı, “Zıtların bir araya gelmesi mevcuttur.” önermesinin dışta herhangi bir karşılığı yoktur. Bazı zihni hükümler, dış dünyada var olanlara dayanmaz. Örneğin zihni varlık ile zihni olmayan varlığı düşünmek ve ikisi arasındaki fark üzerine hüküm verebilmek mümkündür. Verilen bu hüküm, ne bizzât ne de vasıtalı olarak dış dünyada var olanlara dayanmadığı halde nefsü'l-emr ile örtüşür.²⁵

Nefsü'l-emrin zihni hükümler olduğunu savunan düşünürler de vardır. Zihni hükümler itibar edenin itibarına, farz edenin farzetmesine bağlı değildir. Nefsü'l-emre dair bu açıklama, doğru olduğu en çok benimsenen görüştür. Bundan dolayı bu düşüncüyü temellendirebilmek ve daha iyi ortaya koyabilmek için Taşköprülüzâde bazı konulara detaylı bir şekilde temas etmiştir.²⁶Nefsü'l-emrin zihni hükümler olduğuna dair bu görüşte en önemli husus, hükümlerin itibar ve varsayımdan uzak olmasıdır. Bu anlamda nefsü'l-emr, tüm sübjektif yargılardan ve düşüncelerden uzak objektif bir bilgi alanıdır. Bütün bilgilerimizin kendisine dayandığı nesnel varlık alanıdır denilebilir. Burada üzerinde durulan mesele, doğruluk ölçütü açısından mutabakatın hâriçte ve zihinde olana uygun olmasıdır. Hâriçte ve zihinde mutabakatın olduğu hükümler nefsü'l-emrde var olmaktadır.

Nefsü'l-emrin, zihni hükümler olduğunu temellendirebilmek için mâhiyet konusuyla

²⁴ Taşköprülüzâde, Risâletü's-Şühûdi'l-Aynî, s. 33; a.mlf., “Zihinsel Varlığa Dair Tartışmalarda Özün ve Hakikatin Tespiti”, s. 245.

²⁵ Derin, İslam Düşüncesinde Zihni Varlık Problemi, s. 97.

²⁶ Derin, İslam Düşüncesinde Zihni Varlık Problemi, s. 98.

birlikte mâhiyetlere dayalı infiâli bilginin meydana geliş sürecini açıklamak gerekir. İnfiâli bilgi, dış dünyadaki var olanlardan soyutlama yolu ile meydana gelen bilgidir. Klasik İslam felsefesinde soyutlama, tikel olan idrakin, hayal kuvvesinde meydana gelmesiyle zihnin bilgiye hazır olmasıdır. Hayalde var olan bu tikele uygun bir tûmelin fezeyan etmesiyle tikel, somutluklarından uzaklaşır, tikelden somutluklar silinir ve böylece zihinde mâhiyet oluşur.²⁷Taşköprülüzâde'ye göre şayet insan soyutlamayı doğru yaparsa zihindeki hakikatlerin sûretleri fiili ilme uygun olur. Bazen de dış dünyadaki var olanlardan farklı tarzda anlamlar soyutlanır ki bunların dış dünyada bir karşılıkları yoktur. Bu durumlarda zihin, hâricî hakikatlere tâbi olan anlamlar elde eder.

Taşköprülüzâde, bazı düşünürlerin nefsü'l-emri faal akıl olarak açıkladığını söyler. Nefsü'l-emrin faal akıl olduğunu savunan düşünürler, faal akla uygun düşen her hükmün doğru, uygun düşmeyenlerin ise yanlış olduğunu iddia etmişlerdir. Bunu savunan düşünürler nefsü'l-emrin faal akıl olduğuna dair bazı deliller ileri sürmüşlerdir. Nefsü'l-emrin faal akıl olduğunu savunan düşünürlere göre şayet akledilir sûretler insan nefsinin deposu yani akledilir sûretlerin saklandığı yer olarak başka bir cevherde resmolunmamış olsalardı zühûl ve nisyân arasında bir fark olmazdı. Zühûl ve nisyân genel olarak unutma anlamına gelmesine rağmen bu iki kavramdaki unutma birbirlerinden oldukça farklıdır. Bunlardan zühûl insanda meydana gelen unutma, nisyân ise faal akılda meydana gelen unutmadır. Bu anlamda zühûl akledilir sûretlerin insanda kaybolması, nisyân ise akledilir sûretlerin faal akılda kaybolmasıdır. Bu düşünürlere göre faal akıl, feyzin vasıtası olan bir cevherdir. Bu cevher, akledilir sûretlerin toplandığı bir feyz vasıtası ise burada zühûl mümkün iken nisyân mümkün değildir. Faal akıldan insana feyz gelmektedir. Fakat insan bu sûretleri unutsa da bunlar faal akılda saklı kalır. Bu yönüyle faal aklın hem bir depo hem de feyz veren bir vasıta olduğu söylenebilir. Bununla birlikte bu düşünürler faal aklın akledilir sûretlerin deposu olma özelliğini daha çok öne çıkarırlar.²⁸ Bu anlayışa göre insan, sûretleri unutsa da bu sûretler faal akıldadır. Faal akılda asla nisyân meydana gelmez. Tüm akledilir sûretler faal akılda mevcuttur. Bu nedenle klasik İslam düşüncesinde insanın yetkinleşebilmesi için faal akılla bağlantı kurması gerektiği düşüncesi öne sürülmüştür.

Meşşâiler, faal akılı, Tanrı'nın zâtında var olan ilmi sûretler olarak tanımlarken Eflâtuncular ise nurânî misaller ve ilâhî sûretler olarak değerlendirir. Bu yönden faal akıl, tekil bir şey veya toplam bir bilgi değil, soyut düşünme ilkesi anlamına gelir. Faal akıl, eşyanın sûreti veya kendisinde bu sûretlerin bulunduğu şey olduğundan soyut bir bilgidir. Bu bağlamda faal akıl, tûmel akletme ilkesidir.²⁹Taşköprülüzâde, faal aklın, iki yönünün bulunduğunu belirtmiştir. Bunlardan ilkinde faal akıl, feyzin vasıtası olması yönüyle etken, ikincisinde ise depo olması yönüyle edilgendir. Üzerinde tartışılan mesele etken ve edilgen

²⁷ Derin, İslam Düşüncesinde Zihni Varlık Problemi, s. 100.

²⁸ Taşköprülüzâde, Risâletü's-Şühûdî'l-Aynî, s. 33; a.mlf., "Zihinsel Varlığa Dair Tartışmalarda Özün ve Hakikatin Tespiti", s. 245.

²⁹ İbrahim Kalın, Varlık ve İdrak: Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru, çev. Nurullah Koltaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), s. 146.

olma özelliğinin nasıl bir araya gelebildiğidir. Faal akıl hem akledilir sûretlerin deposu hem de feyz vasıtası olabilir mi? Faal akıl, sûretlerin deposu olduğunda dış dünyadaki varlıkların insan zihni tarafından soyutlanmış halleri bu depoda birikirse edilegendir. Bu durumda faal akıldaki bilgilerin doğru veya yanlış süzgecinden geçmeden burada bulunmaları gerekir. Bu yönüyle faal akıl doğru olan ve yanlış olan her şeyi içine alır. Faal akıl, feyz vasıtası olduğunda, insan zihnine dış dünyadaki varlıklardan farklı üst bir bilgi vermesi gerekir ki burada da etkindir.³⁰ Bu yönüyle faal akıl, insan zihnine, zihni aşan üst ilkeler olması noktasında farklı birtakım bilgiler vermelidir. Bazı düşünürler bu iki durumun aynı anda bir arada olmasını faal akıl için mümkün olmayacağını iddia etmişlerdir.

Taşköprülüzâde, nefsü'l-emrin faal akıl olmadığı konusunda toplam yedi delilden söz eder. Bu deliller şu şekilde sıralanabilir:

(1) Nefsü'l-emrin faal akıl olduğu söylenecekse nefsü'l-emrdeki emrin, yaratılış âleminin karşıtı yapılması gerekir. Emr ile soyut âlem kastedilmiş ve böylece emr, somut varlık âleminin karşıtı soyut bir âlem anlamında kullanılmış olmaktadır. Bu açıklamada nefsü'l-emrin faal akıl olabilmesinin yolu emr ile soyut âlem kastedilmeli ve yaratılış âleminin karşısına konulmalıdır.

(2) Nefsü'l-emrin faal akıl olduğu iddiası doğru kabul edilirse faal akıldaki hükümlerin nefsü'l-emre mutâbıklıkla nitelenmesi mümkün olmaz. Faal akılda birtakım hükümler vardır. Nefsü'l-emr, hükümlerle mutabakat anlamında kullanılması durumunda faal aklın nefsü'l-emr olması mümkün değildir.

(3) Bu açıklama faal aklın, akledilir sûretlerin deposu olması durumunda yanlış olan hükümlerin de faal akılda meydana geleceği savına dayanır. Bu durumda faal akılda meydana gelen yanlış hükümlerin nefsü'l-emrde husûlünü gerekir ki bu temelsizdir. Temelsiz olmasının nedeni nefsü'l-emrde olumlu önermelere dayalı doğru hükümler bulunmaktadır. Faal akıl ise tüm akledilir sûretleri kendinde barındıracağı için yanlış olan hükümleri de içine alır. Böyle bir durum kabul edildiğinde ise faal akıldaki yanlış olan hükümler de nefsü'l-emrde meydana gelir ki bu nefsü'l-emrin anlamı açısından kabul edilemez.

(4) Faal akıl henüz gerçekleşmediği için nefsü'l-emr ile nitelenmesi mümkün değildir. Bir şeyin bilgisinin önceden insanda bulunması o şeyin gerçekleşmesini gerektirmez.

(5) Tikel olan şeylerin bilgisinin hem nefsü'l-emr ile hem de faal akılla nitelenmesi mümkün değildir. Tikel olan şeyler akılda resmolunamazlar. Mesela ay tutulması tikel bir bilgidir ve her ikisiyle nitelenemez.

(6) Hükmün, nefsü'l-emrde olanla örtüştüğünü kabul eden bir kişi asla faal akılda varlıkların sûretlerinin resmolunduğunu tasavvur edemez.

(7) Nefsü'l-emr, faal akıl olsaydı bir hükmün doğruluğuna hükmedilemezdi. Faal akılda

³⁰ Taşköprülüzâde, Risâletü's-Şühûdî'l-Aynî, s. 34; a.mlf., "Zihinsel Varlığa Dair Tartışmalarda Özün ve Hakikatin Tespiti", s. 245.

olan hükmün olumlu mu olumsuz mu olduğu bilinemezdi. Faal akıl, tüm akledilir sûretlerin deposu olarak görüldüğü için meydana gelen hükümler hakkında doğrudur veya yanlıştır şeklinde yargıda bulunulamazdı.³¹

Faal akıl ile nefsü'l-emr meselesinde Taşköprülüzâde'nin görüşü kendinden önce gelen düşünürlerin görüşlerden oldukça farklıdır. Taşköprülüzâde'ye göre mâhiyetler, faal akılda bulunmaktadır. Faal akıldaki bu mâhiyetler, nefsü'l-emrdir. Bir başka anlatımla nefsü'l-emr, faal aklın içinde bulunan mâhiyetlerdir. Fakat faal akılda var olan mâhiyetler sadece bu alana mahsus değildir. Nefsü'l-emrdeki mâhiyetler, hükümlerle uygunluk arz etmesi açısından zihinlerde de dikkate alınmalıdır.³² Burada Taşköprülüzâde, faal akılda bulunan mâhiyetlerin insan zihinde de bulunması gerektiğini ve bu gerekliliğin hükümlerin uygunluğu açısından böyle olduğunu ileri sürmüştür. Şayet nefsü'l-emr, faal akıldaki mâhiyetler ise zihindeki mâhiyetler ile faal akıldaki mâhiyetler arasında nasıl bir fark bulunur? Taşköprülüzâde'ye göre, nefsü'l-emr dış dünyadaki mevcutların hem zihindeki varlıklarını hem de mâhiyetlerini içine alır. Zihnî mâhiyetler, dış dünyadaki var olanlardan soyutlanmış bir şekilde veya faal akıldaki mâhiyetlerden meydana gelir. Doğru hükümler, doğrudan ya da dolaylı olarak dış dünyadaki varlıklarla örtüşür. Taşköprülüzâde, sübütî yani yüklem konuda olumlandığı bir nispette doğruluğu, zihindeki nispetin dış dünyada meydana gelmesi şeklinde açıklar. Bu nispet her iki tarafın ilk akledilirlerden olması gibi bazen doğrudan olmaktadır. Buna "Ali yazıcıdır" örneği verilir. Bu örnekte görüldüğü üzere iki taraftan ya biri ya da her ikisi birinci akledilirlerdendir. Bu nispet "İnsan tümeldir." örneğinde olduğu gibi bazen de dolaylı olur. Burada görüldüğü üzere akledilirlerin mertebesi arttıkça vasıtanın mertebesi de artar.³³

Taşköprülüzâde konuyu mantık açısından da değerlendirir. Önermedeki büyük öncülün tümelliğinin ne anlama geldiğini nefsü'l-emr açısından inceler. Taşköprülüzâde, tasdik parçalarının büyük öncülde icmâlî olarak düşünüldüğünü ifade etmiştir.³⁴ Yani "Bütün kuşlar uçar." önermesi içinde tasdik parçaları icmâlî olarak bulunur. Taşköprülüzâde, konuyla alakalı açıklaması şu şekildedir:

Şöyle denirse: 'Büyük öncülün tümelliği gerektirmesi sebebiyle nefsü'l-emrde küçük terimin büyük terim altına koyulması, ancak nefsü'l-emrde hükmün küçük terime yüklenmesi ile olur. Öyleyse nasıl olmaktadır ki büyük öncülün tümelliğini bilmek, hükmün küçük öncüle geçtiği bilgisine dayanmamaktadır?' Şöyle derim: 'Nefsü'l-emrde dâhil olmanın anlamı şöyledir: Büyük terim fertlerine tafsil edildiği zaman akıl, küçük terimi o fertlerden biri olarak bulmaktadır. Böylece küçük terimin büyük terim altına koyulması sadece bilkuvedir, bilfiil değildir ki hükmün büyük terimin tüm fertlerine tek tek gelebilmesi, onun küçük terime

³¹ Taşköprülüzâde, Risâletü's-Şühûdî'l-Aynî, s. 34; a.mlf., "Zihinsel Varlığa Dair Tartışmalarda Özün ve Hakikatin Tespiti", s. 246.

³² Taşköprülüzâde, Risâletü's-Şühûdî'l-Aynî, s. 37; a.mlf., "Zihinsel Varlığa Dair Tartışmalarda Özün ve Hakikatin Tespiti", s. 248.

³³ Taşköprülüzâde, Risâletü's-Şühûdî'l-Aynî, s. 37; a.mlf., "Zihinsel Varlığa Dair Tartışmalarda Özün ve Hakikatin Tespiti", s. 249.

³⁴ Taşköprülüzâde, Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Seyyidi's-Şerîf alâ Şerhi't-Tecrid, Süleymaniye YEK, Ragıp Paşa, nr. 732, vr. 36a.

gelebilmesine dayansın.³⁵

Var olanların büyük öncüldeki varlığı tümel, küçük öncüldeki varlığı tikeldir. Taşköprülüzâde'ye göre, varlık, zihni bir manadır. Bu nedenle varlık, zihni olduğu için bir yere gereksinim duymaz ve hârici olarak bir yerde meydana gelmesi imkânsızdır. Varlık, konuların çoğalmasıyla çoğalır ve konulara teşkik yoluyla yüklenir. Bu nedenle varlık, ikinci akledilirlerdendir. Taşköprülüzâde, varlığın mutlak bir itibar olmadığı görüşünü savunur:

Varlık, daha önce geçtiği üzere akli bir kavramdır. Akli kavramların, dış dünyadaki var olanlardan soyutlanması gerektiği hususunda şüphe yoktur. Tam tersi olduğu takdirde bu akli kavramlar, sırf itibarlar olmuş olurlardı. Dolayısıyla varlığın, kendisinin soyutlamasının yapılabileceği bir hârici hakikatinin olması zorunludur ve bunun zorunluluğu apaçıktır.³⁶

Müellif, varlığın itibar olmadığını dış dünyadaki var olanlara dayandırarak açıklar. Varlık akli bir kavram olarak zihnin bir kurgusu veya varsayımı değil dış dünyadaki var olanlardan bir soyutlamadır. Öte yandan varlık denildiğinde tümel bir anlamdan bahsedilir. Çünkü bir şeyin varlığı mesela insanın varlığı ancak dış dünyada bir insanın varlığına ihtiyaç duymaktadır. Yani insanın var olması bir itibar değil dış dünyadaki var olan tek tek insanlardan yapılan bir soyutlamadır. Bu anlamda varlık denildiğinde bir yükleme anlamı da içinde mevcuttur. İnsana düşünen olmayı yüklemek, onun var olduğunu ifade etmektir. Varlık ve var olan ilişkisi açısından Taşköprülüzâde'nin konuyla ilgili görüşü, dış dünyadaki var olanlardan soyutlama yapılması ve yapılan soyutlamadan akli bir kavrama ulaşılmasıdır. Akli kavram, dış dünyadaki var olanlara dayandığı için mutlak bir itibar değildir. Mutlak bir itibar olabilmesi için akli kavramlardan dış dünyadaki var olanlara doğru bir yönelmenin olması gerekir. Taşköprülüzâde'ye göre dış dünyadaki var olanlara dayanarak onlardan akli kavramlar çıkarılır.

Taşköprülüzâde'nin, klasik ontolojinin temel dayanağı olan faal akıl görüşü özgün bir görüştür. Klasik ontolojide faal akıl, bilginin oluşumu açısından tamamen Tanrı merkezli bir feyz noktasıdır. Bu yönüyle de faal akıl, tüm mâhiyetlerin depolandığı ve feyzin gerçekleştiği bir varlık alanıdır. Bundan dolayı bu alanda bir değişme olmaz. Taşköprülüzâde, ontolojik anlamda var olan bu Tanrı merkezli yapının yanına insanî yapıyı eklemiştir. Burada mâhiyetlerin bir yanı faal akla dayandırırken diğer yanını zihnedayandırır. Bu çerçevede nefsü'l-emr, mâhiyetlerin faal akıldaki durumunun ve zihindeki durumunun bulunduğu varlık ve bilgi alanı olmaktadır. Öte yandan Taşköprülüzâde, a'yân-ı sâbite anlayışı bağlamında sübût şeyliği ile var olan mâhiyetlerin hâricte ve zihinde bulduklarını ifade etmiştir. Taşköprülüzâde, nefsü'l-emri fiili ve infiâli ilim bağlamında da ele almıştır. Fiili ilimde bulunan yaratılmamış olan mâhiyetler, hârici dünyada tahakkuk ettiklerinde zihin bu varlıklardan soyutlama yapar. Zihinde soyutlaması yapılan bu varlıkların mâhiyetleri ontolojik olarak Tanrı'nın ezeli ilmine dayanırken epistemolojik olarak insan zihninin

³⁵ Taşköprülüzâde, Hâşiye, vr. 36a.

³⁶ Taşköprülüzâde, Hâşiye, vr. 33b.

soyutlama yaparak elde ettiği zihni varlıklara dayanır.³⁷

Sonuç

Bu çalışmada Taşköprülüzâde'nin nefsü'l-emr hakkındaki görüşleri Risâletü's-Şühûdi'l-Aynî fi Mebâhisi'l-Vücûdi'z-Zihnîve Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Seyyidi's-Şerîf alâ Şerhi't-Tecrîd adlı eserleri bağlamında incelenmiştir.

Tûsi'nin Risâle fi İsbati'l-Akli'l-Mücerred'i vesilesiyle başlayan tartışmalar müteahhirin düşüncesinin temel ilgi alanlarından birisi olmuş ve Taşköprülüzâde bu literatüre kayda değer katkılar yapmıştır. Onun ulaştığı sonuçlar şu şekilde özetlenebilir:

Nefsü'l-emr, görülen ile gerçeklik arasındaki mutabakatı ifade eden varsayımlardan uzak varlık ve bilgi alanıdır. Nefsü'l-emr terkindeki 'emr' mâhiyetlerdir. Mâhiyetler dış dünyada, zihinde veya ezeli ilimde var olabilir. 'Nefs' ise mâhiyetlerin durum ve gerekleridir. Bu yönüyle nefsü'l-emr, var olanların ezeli ilimde, hariçte ve zihindeki varlığıdır. Hâriç, zihin ve nefsü'l-emr şeylere mutabakatı ve kapsamı açısından farklıdır. Hâriç, bir şeyin zihin dışındaki varlığını ifade eder. Zihin hâriçte olandan soyutlama yaparak ve kendindeki sûretlere dayanarak bilgi üretir. Zihnin farazî boyutu, onun verdiği hükümlerin dıştaki şeye mutabık olamamasına yol açtığı gibi, onu dıştan daha genel yapar. Nefsü'l-emr ise dıştaki şeyin mahiyetinin tam olarak karşılık bulduğu doğru hükümler alanıdır. Bu sebeple dışı içerir ve zihinden dar kapsamlıdır. Nefsü'l-emr faal akılda yer alır, fakat faal akılda bulunan mahiyetlerin hepsi değil bir kısmıdır. Bu mâhiyetler, şeylere mutabık hükümler olarak zihinde de bulunur.

Son olarak, Osmanlı felsefesi dâhil olmak üzere, İslam düşünce tarihinin sonraki yüzyılları henüz ayrıntılı biçimde incelenemediğinden, nefsü'l-emr tartışmasının tarihçesinin bütün boyutlarıyla ortaya koymamız mümkün olmamıştır. Dolayısıyla bu saha önemli bir boşluk mevcuttur ve akademik ilgiyi beklemektedir. Yine nefsü'l-emr tartışmalarının İslam düşüncesinin sirayet alanlarındaki karşılığı ve modern epistemoloji ve ontoloji içinde ne anlam ifade ettiğine tam olarak meçhulümüz durumundadır.

Kaynakça

- Akgüç, Ahmet, *İsmail Gelenbevi'de Varlık Düşüncesi*, Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Alper, Ömer Mahir, "Akledilene Akletmek: İslâm Mantık Geleneğinde 'İkinci Akledilirler'in

³⁷ Hüseyin Adem Tülüce, Taşköprülüzâde'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı, Doktora Tezi (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020), s. 144.

- Yorumu ve Osmanlı'da Alımlanması Üzerine Bir İnceleme”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1:2 (2015), s. 35-68.
- Alper, Ömer Mahir, *Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Aydın, Mehmet, “Zihni Varlığın Aslı Varlık Oluşu: İbn Kemal Paşa ve Taşköprülüzade Arasında Bir Tartışma”, *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın v.dğr., İstanbul: Mahya Yayınları, 2019, s. 101-109.
- Cürcanî, *Risâle fî tahkiki nefsi'l-emr ve'l-fark beynehû ve beyne'l-hâricve'z-zihn*, nşr. ve çev. İhsan Fazlıoğlu, *Derin Yapı: İslam-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Kavram Çerçevesi* içinde, İstanbul: Papersense Yayınları, 2016, s. 204-209.
- Derin, Necmi, *Kemalpaşazâde ve Taşköprülüzâde Risâleleri Bağlamında İslam Düşüncesinde Zihni Varlık Problemi*, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2016.
- Derin, Necmi, “Önermedeki Zât - Unvân (Vasıf) Ayrımının Bilgi Açısından Önemi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 29 (2013), s. 99-114.
- Derin, Necmi, “Taşköprülüzâde'ye Göre Doğruluk Kriteri”, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Uluslararası Taşköprülüzâde Sempozyumu, <https://www.youtube.com/watch?v=opnWvTOJbE> (Erişim: 15.07.2021).
- Duran, Recep, “Nefsü'l-Emr Risâleleri”, *Ankara Üniversitesi DTCF Araştırma Dergisi*, 14 (2002), s. 97-106.
- Ergin, Hacer, “Celâleddin Devvânî'nin Nefsü'l-Emr Anlayışı”, *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın v.dğr., İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019, s. 87-99.
- Fazlıoğlu, İhsan, “Seyyid Şerif'in Nefsü'l-emr Nazariyesi ve Matematik Bilimlere Uygulanması: Şerhu'l-Mevâkıf Örneği”, *İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürcanî Örneği*, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, s. 163-195.
- Fazlıoğlu, İhsan, *Derin Yapı: İslâm-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Kavram Çerçevesi*, İstanbul: Papersense Yayınları, 2016.
- Kalın, İbrahim, *Varlık ve İdrak: Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*, çev. Nurullah Koltaş, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Kaş, Murat, “Mustafa Şevket Efendi'nin Risalesi Işığında Zihin, Hâric ve Nefsü'l-Emr Kavramlarının Analizi”, *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 1:1 (2014), s. 58-87.
- Kaş, Murat, “Apprehension and Existence, Appearance and Reality: The Reception of Nafs al-amr Debates after the 13th Century”, *İlahiyat Studies*, 12:1 (2021), s. 7-39.
- Kâtibî, Necmeddin, *Hikmetü'l-Ayn*, nşr. ve çev. Salih Aydın, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Pirinç, Ahmet, “İslam Düşüncesinde Zihni Varlık (Vücut-i Zihni) Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2014), s. 131-162
- Şirinov, Agil, *Nasîruddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyet*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.
- Taşköprülüzâde, *Hâşiyeye alâ Hâşiyeti's-Seyyidi's-Şerif alâ Şerhi't-Tecrîd*, Süleymaniye YEK, Ragıp Paşa, nr. 732.

- Taşköprülüzâde, *Risâletü'ş-Şuhûdi'l-Aynî fî Mebâhisi'l-Vücûdi'z-Zihni*, nşr. M. Zâhid Kâmil Cûl, Köln: Menşûrâtü'l-Cemel, 2009.
- Taşköprülüzâde, “Zihinsel Varlığa Dair Tartışmalarda Özün ve Hakikatin Tespiti”, *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler* içinde, haz. ve çev. Ömer Mahir Alper, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, s. 242-301.
- Tûsî, Nasîrüddin, *Risâletü İsbâti'l-Akli'l-Mücerred-i Hâce Nasîrüddîn-i Tûsî*, nşr. Tayyibe Ârifniyâ, Tahran: Merkez-i Pijuhîşi-i Mirâs-i Mektûb, 1393hş./2014.
- Tülüce, Hüseyin Adem, *Taşköprülüzâde'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*, Doktora Tezi, Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.

Ṭāshkoprīzāda Aḥmad Afandī's View of Nafs al-Amr

Abstract

In this study, 'nafs al-amr' view of Ṭāshkoprīzāda Aḥmad Afandī (ö.968/1561), one of the most important figures in the history of Ottoman thought, was examined. In the introduction part, the informations about the meaning of the concept and the history of the discussions within the framework of the concept was given. In the analysis section, the external existence, the mental existence, and how they are related to the nafs al-amr were explained; and the results of Ṭāshkoprīzāda were revealed.

Ṭāshkoprīzāda's main study on the issue is in his independent work called *Risālat al-Shuhūd al-Aynī fī Mabāḥith al-Wujūd al-Zihni*. On the other hand, in *Ḥāshiyā al-Ḥāshiyat al-Sayyid al-Sharīf alā Sharḥ al-Tajrīd*, there are important data about our subject of study.

Nafs al amr is used in the sense of 'something itself'. While the word "Amr" means something, "nafs" means the essence of this thing. In this sense, it is possible to say the existence of something in itself for nafs al amr. The existence of a thing in itself, its realization and its being in itself and not based on the assumption of any hypothetical. At the root of the problem is the human effort to explain the existing reality. Man needs representations, concepts and models to explain the existing reality. When examining the relationship between the human mind and reality, three elements should be taken into account. These are the outer world, the mind, and the realm of truth. The field of truth can be called nafs al amr. The ontological aspect of Nafs al amr is to be taken in the sense of the place where existence is based. Its epistemological aspect is that it can reach certain meanings that are or are not in the outside world through abstraction and fiction.

The article reached three main conclusions: (1) Ṭāshkoprīzāda's views on nafs al-amr carry the traces of previous debates, but contain original contributions. (2) According to Ṭāshkoprīzāda, (a) Nafs al-amr is a field of existence and knowledge that is free from assumptions expressing the agreement between phenomenon and reality. (b) 'Al-amr' in the composition of nafs al-amr are the quiddities; "nafs" is the state and concomitants of quiddities. (c) External, mind and nafs al-amr are different to things in terms of agreement and scope. External refers to the existence of something outside the mind. The mind produces knowledge by abstracting from the external and relying on its own forms. The hypothetical dimension of the mind makes it more general from the external, just as its judgments cannot agree with what is external. Nafs al-amr, on the other hand, is the field of correct judgments in which the quiddity of the external thing fully corresponds. For this reason, it includes the external and is narrow-scoped from the mind. (d) Nafs al-amr takes place in the active intellect, but it is some, not all, of the quiddities in the active intellect. These quiddities are also found in the mind as provisions that agree with things. (3) It is still early to draw the framework of the nafs al-amr discussions in Islamic thought, and this topic needs intense academic attention.

Keywords: Ottoman Philosophy • Ṭāshkoprīzāda Aḥmad Afandī • Nafs al-Amr • Mental Existence • External Existence • Active Intellect.



CUMA NAMAZININ SIHHAT ŞARTLARINDAN OLAN ŞEHİR, CAMİ VE İZİN KONULARININ OSMANLI HUKUKUNDAKİ YERİ

The City, Mosque and Permission Conditions of Jumu'ah Prayers in Ottoman Law

Mehmet KOÇ¹

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi :17.10.2021
Kabul Tarihi :17.11.2021
Yayın Tarihi :25.12.2021

Özet:

Cuma namazı Kur'an-ı Kerim'de özellikle zikredilmiş ve Müslümanlara farz kılınmış, Hz. Peygamberimiz tarafından da cuma namazının kimlere farz olduğu ve nasıl kılınacağı beyan edilmiştir. Cuma namazının belli şartların gerçekleşmesi halinde farz olduğu konusunda ittifak vardır. Bu şartlar vücut ve sihhat şartları olmak üzere ikiye ayrılır. Vücut şartları cuma namazı ile yükümlü olmak için, sihhat şartları ise namazın muteber ve geçerli olması için gereklidir. Vücut şartları (erkek, hür, mukim ve mazeretsiz olmak) üzerinde mezheplerin büyük oranda ittifakı vardır. Sihhat şartlarının (şehir, cami, cemaat, vakit, imam ve hutbe) birçoğunda mezhepler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Şehir ve cami şartları yanında üzerinde ihtilaf edilen en önemli şart Hanefîler tarafından ileri sürülen imamın devlet başkanı olması veya izin verdiği kimse olması şartıdır.

Şehirle alakalı tartışmalar şehrin büyüklüğü-küçüklüğü, nüfusunun kalabalık ve sürekli oturulan yer olup olmaması gibi konular etrafındadır. Camiyle alakalı tartışmalar cuma namazının devlet başkanının/kamu idaresinin tahsis ettiği halka açık camilerde kılınması, cuma namazının yalnız bir camide kılınıp kılınamayacağı ve caminin büyüklüğü küçüklüğü gibi meseleler üzerindedir. İmamla alakalı tartışmalar ise cuma namazını devlet başkanı veya onun yetki verdiği kimsenin kaldırıp kaldırmaması ve devlet başkanının izin vermesi halinde mukim ve seferî bir imamın kaldırıp kaldırmaması konularında yapılmaktadır.

Osmanlı devletinde resmi mezhep olarak Hanefîliğin kabul edilmesi ve Osmanlı topraklarında hukuk birliğini sağlamak için mahkemelerin Hanefî mezhebine göre karar verdikleri bilinmektedir. Bu çalışmada, mezhepler arasında ihtilafı olan şehir, cami ve cumayı devlet başkanı veya onun yetki verdiği kişinin kaldırması konularında, Osmanlıda hangi mezhebin görüşlerinin uyguladığını tespit edilmeye çalışılacaktır. Çalışmada, öncelikle İslam hukukundaki cuma namazının sihhat şartları ve mezheplerin ihtilafları hakkında kısaca bilgi verilecektir. Daha sonra bu konuların Osmanlı dönemi fetva mecmualarındaki şeyhülislam fetvalarına ve özellikle bu tartışmalı şartların mahkeme kayıtlarına nasıl yansdığı tespit edilmeye çalışılacaktır. Çalışmanın sonucunda Osmanlı hukukunda resmi mezhep olarak kabul edilen Hanefî görüşlerinin yürürlükte olup olmadığını tespit etmek mümkün olacaktır.

Çalışmamızda konumuzla alakalı genel bir kanaat oluşturması için Osmanlı'nın hem klasik hem de Tanzimat dönemine ait farklı şehirlerdeki yaklaşık 400 civarındaki mahkeme defteri incelenmiştir. Cuma namazının sihhat şartlarından olan şehir, cami ve izin konularının Osmanlı hukukundaki yerini fetva mecmuaları ve özellikle mahkeme kayıtlarına yansıyan yürürlük örneklerinden hareketle ele alan bu çalışma ile İslam hukuk tarihine küçük bir katkı sağlanacağı ümit edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam-Osmanlı Hukuku • Cuma Namazı • Şehir • Cami • İzin.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi/İslami İlimler Fakültesi/Temel İslam Bilimleri Bölümü/Fıkah Anabilim Dalı, <https://orcid.org/0000-0002-2443-1652>, mehkoc06@hotmail.com.

Giriş

Bu çalışmada cuma namazının mezhepler arasında tartışmalı sıhhat şartlarından olan şehir, cami ve izin konuları Osmanlı dönemi fetva mecmuaları ve şeriiye sicilleri ışığında ele alınmıştır. Bilindiği üzere Osmanlı Devleti resmi mezhep olarak Hanefiliği kabul etmiş ve uygulamada birliği sağlamak için Osmanlı topraklarının büyük bölümündeki mahkemelere Hanefi mezhebi görüşlerine göre hüküm verilmesi talimatını vermiştir. Bu çalışmanın amacı zikredilen konular özelinde Osmanlıda resmi mezhep olarak kabul edilen Hanefi görüşlerinin mahkeme uygulamalarına yansıyor yansımadığını tespitiye yönelik olacaktır. Konuyla alakalı genel bir kanaat oluşturması için Osmanlı'nın klasik ve Tanzimat dönemlerine ait 400 civarında mahkeme defteri taranmıştır. Bilindiği kadarıyla cuma namazının sıhhat şartlarından olan şehir, cami ve izin konularının Osmanlı dönemine ait mahkeme defterlerinden hareketle ele alındığı başka bir çalışma bulunmamaktadır. Bu çalışma ile İslam ve Osmanlı hukuk tarihine katkı sağlanması ümit edilmektedir.

1. İslam Hukukunda Cuma Namazının Vücut ve Sıhhat Şartları

Cuma, toplamak, bir araya getirmek anlamındaki “cma” kökünden isimdir.¹ Cuma namazı Kur’ân-ı Kerim’de özellikle zikredilmiş mutlak ve umûmî olarak emredilmiş², Hz. Peygamberimiz tarafından da cuma namazının kimlere farz olduğu beyan edilmiştir.³ “Cuma namazının hangi tarihte farz kılındığı konusunda iki rivayet vardır. Birinci rivayete göre Mekke’de farz kılınmış, ancak müşriklerin engellemesi yüzünden fiilen edası hicrete kadar ertelenmiştir.⁴ İkinci rivayete göre ise cuma namazı hicret esnasında farz kılınmıştır. Şöyle ki: Resûlullah Medine’ye bir saat mesafede bulunan Kubâ’ya varınca orada konaklamış, Pazartesi’den Perşembe’ye kadar ashabı ile beraber çalışarak İslâm’ın ilk mescidini inşa etmiştir. Cuma günü Kubâ’dan hareket edip Rânûnâ vadisine gitmiş ve Sâlim b. Avf kabilesine misafir olmuştur. Bu sırada cuma vakti girdiğinden vadideki namazgâhta ilk cuma namazını kıldırmıştır.⁵ Cuma

¹ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, Lisânu’l-‘Arab, nşr. Abdullah Ali el-Kebir, “cma”. (Kahire: Dâru’l-Maârif, ts.), 1: 680.

² “Ey iman edenler! Cuma günü namaza çağrıldığı (ezan okunduğu) zaman, hemen Allah’ı anmaya (zikretmeye) koşun ve alış verişini bırakın. Bilesiniz ki bu sizin için daha hayırlıdır. Namaz kılınca yeryüzüne dağılın, Allah’ın lütfundan isteyin, Allah’ı çok zikredin; umulur ki kurtuluşa erersiniz” Cuma: 62/9-10.

³ “Ezani işiten bütün müslümanlara cuma namazı farzdır” Süleyman b. Eş’as b. İshak es-Sicistânî el-Ezdi Ebû Davud, Sünenü Ebî Davud, thk. Sıtkı Cemil el-Attâr (Beyrut: Daru İbn Hazm 2001), “Salât”, 1056; “Kim Allah’a ve ahiret gününe iman ediyorsa ona kadın, yolcu, köle ve hasta müstesna cuma namazı farzdır.”; Ebû Davud, Sünenü Ebî Davud, “Salât”, 1067.

⁴ Ebû Abdillah Muhammed b. Yezid er-Rebe’î el-Kazvîni İbn Mâce, es-Sünen, (thk. Muhamed Fuad Abdülbâki (bsy: yy, ts), “İkâmetü’s-Salâh”, 1081.

⁵ Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyüb el-Himyîri el-Meâfirî el-Basrî el-Mısri, es-Siretü’n-Nebeviyye, thk Abdulhafız Şelebî (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Ülbânî, 1936), 2: 78; Mustafa es-Sibâî, es-Siretü’n-Nebeviyye, (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1972), s. 66; Hayreddin Karaman, “Cuma”, TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993), 8: 85.

namazının farziyeti kitap, sünnet ve icma ile sabittir.⁶

Belli şartların gerçekleşmesi halinde cuma namazının farz olduğu konusunda ittifak (icmâ) vardır. Bu şartlar vücûb ve sıhhat şartları olmak üzere iki kısımdır.

1. 1. Cuma Namazının Vücub Şartları

Vücûb şartları Cuma namazı ile sorumlu olmak için, sıhhat şartları ise cuma namazının muteber ve geçerli olması için gereklidir. Vücûb şartları üzerinde mezhepler arasında önemli bir ihtilaf yoktur. Bir müslümanın cuma namazı ile yükümlü olabilmesi için akıl ve bulûğa ermesinin yanısıra, erkek, hür, mukim ve sağlıklı (körlük, ayağın kesik olmaması gibi) olması şarttır.⁷ Cuma namazı seferî, hasta ve kadınlara farz olmamakla beraber camiye gidip namaza katılırlarsa ayrıca öğle namazını kılmaları gerekmez. Hastalık, hasta bakıcılık, kişiyi bitkin hale getiren yaşlılık, sağlığa zarar verecek ölçüde sıcak veya soğuk, aşırı derecede yağmur ve çamur, mal, can bakımından güvenliğin bulunmaması gibi mazeretler cuma namazı yükümlülüğünü düşürür.⁸

1. 2. Cuma Namazının Sıhhat Şartları

Cuma namazının sıhhat şartlarında mezhepler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Cuma namazının sıhhat şartları şehir, cami, cemaat, vakit, imam ve hutbe olmak üzere altı tanedir. Bu çalışma da şehir, cami ve izin konuları ele alınacaktır.

1. 2. 1. Cuma Namazının Sıhhat Şartı Olarak Şehir

Hanefî fakihler cuma namazının sadece şehir (mısr) veya civarında kılınabileceğini, şehir sayılmayan köy gibi yerlerde ise kılınamayacağı görüşündedirler.⁹ Ancak şehrin tanımı konusunda Hanefî hukukçular arasında görüş ayrılıkları bulunmaktadır.

Ebü Hanife'ye göre, dinin gereklerinin yerine getirildiği, hâkimi ve müftüsünün

⁶ Ebü Muhammed Bedreddin Mahmud b. Ahmed b. Musa el-Aynî, el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1990), 3: 47; Molla Hüsrev, Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm (İstanbul: Mir Muhammed Kütüphanesi, 1890), 1: 136.

⁷ Ebü'l-Hasan Burhânüddin Ali b.Ebî Bekr b. Abdilcelil Mergînânî, el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî, thk. Muhammed Adnan Derviş (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, bty.), 1: 100; Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid, thk. Ali Muhammed Muavved (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971), s.148; el-Mevsû'atü'l-Fıkhıyye, "Salâtü'l-Cum'a", (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992), 27: 198-199.

⁸ Molla Hüsrev, Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm, 1: 138-139; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid, s. 149; Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, el-Ümm, thk. Rif'at Fevzi Abdulmuttalib (bsy: Dâru'l-Vefa, 2001), 2: 374-376; Ebü İshak Cemalüddin İbrahim b. Ali b. Yusuf eş-Şirâzî, el-Mühezzeb fi fihhi'l-İmam eş-Şâfiî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), 1: 206; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensârî er-Remlî, Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 2: 284-288; Ebü'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sad b. Eyyub el-Bâci, el-Müntekâ, thk. Muhammed Abdülkâdir Ahmed Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 2: 109; Muvaffaküddin Ebü Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, el-Muğni, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki-Abdülfezzah Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru Âlemü'l-Kütüb, 1997), 3: 216-219; Mansur b. Yunus b. İdris el-Buhûti, Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-İknâ', thk. Muhammed Emin ed-Dinnâvi (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1997), 1: 504; Karaman, "Cuma", TDV İslâm Ansiklopedisi, 8: 86; el-Mevsû'atü'l-Fıkhıyye, "Salâtü'l-Cum'a", 27: 198-199.

⁹ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Cafer el-Kudûrî, el-Muhtasar, thk. Kamil Muhammed Uveyda (Beyrut: yy, 1997), s. 40; Mergînânî, el-Hidâye,1: 100.

olduğu, sokaklarının ve çarşısının bulunduğu, insanların sorunlarını iletebileceği ve mazlumun intikamını zalimden alacak bir yöneticisinin bulunduğu yer şehirdir. Bu görüş mezhepteki zahir ve esahh görüştür.¹⁰

Şehrin tanımıyla alakalı Ebû Yusuf'a (ö. 182/798) nisbet edilen üç rivayet vardır. Birinci rivayetdeki tanıma göre, yönetici ve hâkiminin olduğu ve had cezalarının uygulandığı yer;¹¹ ikinci rivayetdeki tanıma göre, çocuklar, kadınlar ve köleler hariç bir yerleşim yerindeki erkeklerin en büyük mescidine sığmadıkları yer;¹² diğer rivayete göre ise, içinde on bin kişinin yaşadığı yerleşim yeri şehirdir.¹³

İmam Muhammed'e (ö. 189/805) göre ise şehir, kendi içinde hâkim ve yöneticisi olmasa da devlet başkanının oraya göndereceği bir naib vasıtasıyla had ve kısas cezalarının uygulanma imkânı olan yerleşim yeridir.¹⁴

Diğer bazı Hanefi hukukçular ise şehri, halkın işlerini görmek için başka bir yere gitmesini gerektirmeyecek kadar her meslekten zanaatkarların bulunduğu yerleşim birimi olarak tanımlamaktadırlar.¹⁵

Şehrin çevresinde bulunan şehre tabi olan dış mahalleler (şehir civarı) şehrin ortası gibi kabul edilerek şehre dahil edilmiştir.¹⁶ Dış mahallenin-şehir civarının şehirden sayılabilmesi için şehre uzaklığı ile alakalı farklı ölçüler/mesafeler ileri sürülmüştür. Bu ölçüler de bir mil (1610 m), iki mil, üç mil, bir fersah (yaklaşık 6 km), iki fersah gibi farklılık arz etmektedir.¹⁷ Son dönem Hanefi fakihlerinden İbn Âbidîn (ö.1252/1836) de bu mesafenin üç fersahdan fazla olabileceğini belirtmektedir.¹⁸ Bazı fakihlere göre "şehir civarı"nın ölçüsü ise normal şartlarda ezan sesinin duyulacağı sahadır.¹⁹ Kaynaklarda zikri geçen "şehir hükmünde olan" ifadesinden kastedilen şey, şehre tabi olan dış mahallelerdir.²⁰

Şâfiiler, halkın devamlı oturduğu hem şehirde hem de köyde cuma namazı kılınabileceğini söylerler. Onlar için namazı kılanların sayısının kırk kişi olması yeterlidir.²¹ Ancak halkın sürekli oturmadığı harabe yerler veya sahrada sürekli veya geçici olarak kurulan çadır kentlerde sayı kırk kişi olsa bile cuma namazı

¹⁰ Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamid İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-Kadir (Beyrut: yy, ts), 3: 202; Molla Hüsrev, Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm, 1: 139; Zeynüddîn b. İbrahim el-Mısıri İbn Nüceym, el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik (Beyrut: yy, 1997), 2: 151; Aynî, el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye, 3: 53.

¹¹ Aynî, el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye, 3: 52; Molla Hüsrev, Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm, 1: 139.

¹² Aynî, el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye, 3: 53; "Ebû Hanife'nin öğrencilerinden olan Ebû Mutî' el-Belhî (ö. 199/814) ve bir diğer Hanefî fakihî Muhammed b. Şücâ es-Selci de Ebû Yusuf'la aynı görüştedir."; Aynî, el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye, 3: 52-53; İbn Nüceym, el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik, 2: 152.

¹³ Aynî, el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye, 3: 52; Molla Hüsrev, Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm, 1: 139.

¹⁴ Aynî, el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye, 3: 52.

¹⁵ Aynî, el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye, 3: 53.

¹⁶ Şemsü'l-Eimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, el-Mebsût (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts), 2: 122.

¹⁷ Aynî, el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye, 3: 54; İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-Kadir, 3: 202.

¹⁸ Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz el-Hüseynî ed-Dımaşkı İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 3: 8.

¹⁹ Aynî, el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye, 3: 54; İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-Kadir, 3: 204; İbn Nüceym, el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik, 2: 153; el-Mevsû'atü'l-Fıkhıyye, "Salâtü'l-Cum'a", 27: 197.

²⁰ İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-Kadir, 3: 201.

²¹ Remlî, Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc, 2: 289-290.

kılınmaz.²²

Mâlikî fakihlere göre, bir yerde cuma namazı kılınabilmesi için oranın “yerleşim birimi” olması (istîtân) yeterlidir. Böyle bir özelliğin gerçekleşmesi için, meskûn mahaldeki yapıların en azından kerpiç, ahşap ya da kamış türü malzemeden yapılmış olması icap eder. İçinde geçici süreyle ikamet edilen çadır gibi yapıların oluşturduğu bir mevkide cuma namazı kılmak sahih değildir, insanların devamlı oturdukları şehir, köy vb. yerleşim merkezleriyle buralarda okunan ezanın duyulacağı civar bölgelerde cuma namazının kılınabileceği görüşündedirler.²³

Hanbelîler ise Şâfiilerde olduğu gibi cuma namazı ile mükellef en az kırk kişinin oturduğu bir yerleşim bölgesinde cuma namazının kılınabileceğini söylemişlerdir. Hanbelîlerin, Şâfiilerden farklı düşündüğü husus, cuma namazının geçici çadır veya sahralarda da kılınabileceğini söylemeleridir.²⁴

1. 2. 2. Cuma Namazının Sıhhat Şartı Olarak Cami

İçinde hatibin hutbe okuması için minber bulunan ve cuma namazı kılınan mescitlere cami, içinde minberi olmayan yani cuma namazı kılınmayan küçük mâbedlere mescid denilir.²⁵ Bizim görebildiğimiz kadarıyla Hanefî kaynaklarda “cami, içinde minber bulunan cuma namazı kılınan mabettir” şeklinde net bir tanım yok. Ancak cuma namazı bahislerinde içinde minberi bulunan ve cuma namazı kılınan mabetlere ya –el-mescidü'l-câmi‘-²⁶ veya –câmi‘- denilmektedir.²⁷ Böylece cami ve mescidin birbirinden farklı olduğu anlaşılmaktadır.

Hanefiler cuma namazının devlet başkanının belirlediği halka açık camilerde kılınması şartını ararlar.²⁸ Caminin kamuya açık olması, gelenin geri çevrilmediği bir mekan olmasını ifade eder. Kale gibi kapalı bir mekânda kılınan cuma namazı sahih olmaz. Ancak kalenin kapıları halkın da girmesine müsaade edilecek şekilde açılırsa, sahih olur.²⁹ Hanefilerde bir şehirde kaç camide cuma namazının kılınabileceği konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Ebû Hanîfe'ye göre cuma namazı bir şehirde bir camide kılınabilir. İmam Muhammed'e göre şehir büyük ve herkesin bir camide toplanması sıkıntı meydana getirirse iki, üç veya daha fazla camide kılınabilir.³⁰ Ebû Yusuf'a göre şehrin ortasından nehir

²² Remlî, Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc, 2: 299-301; el-Mevsû'atü'l-Fıkhîyye, "Salâtü'l-Cum'a", 27: 196.

²³ Bâcî, el-Müntekâ, 2: 125-127; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. İdris b. Abdîrrahman Karâfî, ez-Zehîra, thk. Said A'râb (bsy: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 2: 339-340; el-Mevsû'atü'l-Fıkhîyye, "Salâtü'l-Cum'a", 27: 196. M. Rahmi Telkenaroğlu, İslam İbadet Esasları (İstanbul: Beyan Yayınları, 2018), s. 104.

²⁴ İbn Kudâme, el-Muğnî, 3: 202-209; Buhûti, Keşşâfû'l-kınâ' an metni'l-İknâ', 1: 503; el-Mevsû'atü'l-Fıkhîyye, "Salâtü'l-Cum'a", 27: 196.

²⁵ el-Mevsû'atü'l-Fıkhîyye, "Mescid", (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1997/1418), 37: 194; Ahmet Önkâl-Nebi Bozkurt, "Cami", TDV İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997), 7: 46.

²⁶ İbrahim b. Muhammed b. İbrahim el-î, Mülteka'l-ebhur, thk. Vehbî Süleyman el-Ulbânî (bsy: yy, 1986), 1: 145.

²⁷ Merğînânî, el-Hidâye, 1: 100; Aynî, el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye, 3: 47.

²⁸ Halebî, Mülteka'l-ebhur, 1: 144.

²⁹ Bkz. Ebû Bekr Alâüddin Muhammed b. Ahmed b. Ebi Ahmed es-Semerkindî, Tuhfetü'l-fukahâ, nşr. M. Zeki Abdulber (Şam: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1998), s. 162; Telkenaroğlu, İslam İbadet Esasları, s. 107.

³⁰ Halebî, Mülteka'l-ebhur, 1: 144.

geçiyorsa iki camide kılınabilir. İmam Muhammed'in ictihadı Ebû Hanîfe'den (ö. 150/767) de nakledilmiştir.³¹ Daha sonra gelen Şemsülemme es-Serahsî (ö. 483/1090) ve İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) gibi fakihler ise cuma namazının üçten fazla yerde kılınabilmesi ictihadını mezhebin sahih görüşü olduğunu ifade etmiş ve tercihlerini bu yönde kullanmışlardır.³² Osmanlı şeyhülislamlarından Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) kendi görüşünü belirtmeksizin Hanefî mezhebindeki farklı görüşleri risalesinde zikretmiştir.³³

Şâfiiler cuma namazının şehir, kasaba ve köyde yalnız bir camide kılınabileceği görüşünü benimserler.³⁴ Caminin bütün cemaati almaması halinde birden fazla camide kılınabileceğini söylerler. Cemaatin hepsini alacak büyüklükte bir cami varken birden fazla camide kılınması durumunda önce namaza önce başlayanların veya devlet başkanı ile birlikte kılanların namazları sahih olup diğerlerinin ayrıca öğle namazını kılmaları farzdır.³⁵

Mâlikî kaynaklarda da bir şehirde tek camide cuma namazı kılınabileceği; şehir büyük ve cemaat tek camiye sığmıyorsa devlet başkanının izin vermesi halinde birden fazla camide kılınmasının da câiz olduğu söylenir.³⁶ Bununla birlikte camiye dönüştürülen mescidin, yerleşim bölgesinin yapılarında kullanılan daha aşağı olmayan malzeme ile inşa edilmiş olması şartı da aranır.³⁷

Hanbelîler'e göre bir cami bütün cemaati alıyorsa ikinci bir camide kılınmaz. Şehir büyükse iki camide kılınabilir. Bu durumda devlet başkanının bulunduğu veya kılınmasına izin verdiği camideki namaz sahihtir, diğerleri ise sahih değildir. İki köy birbirine yakın olsa da herbirinde cuma namazı kılınabilir.³⁸

1. 2. 3. Cuma Namazının Sıhhat Şartı Olarak İzin

Bu şart mezhepler arasında ihtilafı bir konudur. Şâfiiler, Hanbelîler ve bazı Mâlikîler cuma namazını devlet başkanı veya onun yetki verdiği kimsenin kıldırmasını şart koşmamışlardır.³⁹ Devlet başkanının izin vermesi gerektiğini söyleyen diğer bazı Mâlikîlerin bu hususta aradığı şart ise mukîm veya en az dört gün kalmaya niyetli seferî bir imamın kıldırması şeklindedir.⁴⁰

³¹ Halebî, Mülteka'l-ebhur, 1: 145; el-Mevsû'atü'l-Fıkhiyye, "Salâtü'l-Cum'a", 27: 204.

³² Serahsî, el-Mebsût, 2: 120; İbnü'l-Hümâm, Fethü'l-Kadir, 3: 203.

³³ İbn Kemal Şemseddin Ahmed b. Süleyman Kemalpaşazâde, Risâletü fi cevâzi salâti'l-cum'ati fi'l-mevdiayni, (Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu, Demirbaş no: 34 Fa 1580/24), s. 23.

³⁴ Şâfiî, el-Ümm, 2: 378; İbrâhim İsmâil b. Yahya b. İsmâil el-Müzenî, el-Hâvi'l-kebîr (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 2: 408-409; Şirâzi, el-Mühezzeb fi fıkhi'l-İmam eş-Şâfiî, 1: 207; el-Mevsû'atü'l-Fıkhiyye, "Salâtü'l-Cum'a", 27: 204.

³⁵ Şâfiî, el-Ümm, 2: 384-385; Şirâzi, el-Mühezzeb fi fıkhi'l-İmam eş-Şâfiî, 1: 221.

³⁶ Bâci, el-Müntekâ, 2: 129; Karâfi, ez-Zehira, 2: 335; el-Mevsû'atü'l-Fıkhiyye, "Salâtü'l-Cum'a", 27: 204.

³⁷ Bâci, el-Müntekâ, 2: 128.

³⁸ İbn Kudâme, el-Muğni, 3: 212-213; Buhûti, Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-İknâ', 1: 517; el-Mevsû'atü'l-Fıkhiyye, "Salâtü'l-Cum'a", 27: 204.

³⁹ Şirâzi, el-Mühezzeb fi fıkhi'l-İmam eş-Şâfiî, 1: 207; Buhûti, Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-İknâ', 1: 500; Karâfi, ez-Zehira, 2: 333; el-Mevsû'atü'l-Fıkhiyye, "Salâtü'l-Cum'a", 27: 197.

⁴⁰ Karâfi, ez-Zehira, 2: 333; Karaman, "Cuma", TDV İslâm Ansiklopedisi, 8: 87.

Hanefiler cuma namazını devlet başkanı veya izin verdiği kimselerin kıldırması halinde sahih olacağını aksi durumda geçerli ve sahih olmayacağını söylemişlerdir. İmam Muhammed *Kitâbu'l-Asl* isimli eserinde bu şartın hangi delile dayanılarak ortaya konulduğuna dair bir açıklama yapmaksızın ve kendi kanaatini belirtmeksizin İmam Ebû Hanife'den nakil yaparak devlet başkanının izin vermediği kişinin kıldıracağı cuma namazının geçerli olmayacağını ifade eder.⁴¹

Müteahhirün Hanefî âlimleri bu görüşü ispatlamak için naklî ve aklî bir takım deliller ileri sürmüşlerdir. Bu delillerin en önemlisi *“İyi veya kötü bir devlet başkanı (imam) olduğu halde cumayı terkeden kimseye Allah dirlik düzenlik vermesin”* mealindeki Câbir hadisidir.⁴² Devlet başkanının veya izninin bulunması ile ilgili aklî gerekçe ise cuma toplantısı gibi sosyal yönü de bulunan bir faaliyetin güven içinde yürütülebilmesini sağlayacak kamu düzeninin kurulması ve korunmasından ibarettir.⁴³ Cuma namazı devlet başkanı veya izin verdiği kimseler tarafından kıldırılmadığı zaman fitne çıkacağı “Devlet başkanı şart koşulmazsa, bu, fitneye yol açar. Devlet başkanı kıldırırsa böyle bir fitne ortadan kalkar.” şeklinde ifade edilen “sedd-i zerâi” prensibinde Hanefî âlimler görüş birliği yapmıştır.⁴⁴

“Cabir hadisi sened yönünden zayıf bulunmuştur.⁴⁵ Söz konusu hadis sahih kabul edilse bile devlet başkanı bulunmadığı yahut bulunup da izin vermediği takdirde kılınan cuma namazının sahih olmadığına delâlet etmez. Hadisten çıkarılabilecek sonuç, bu durumda cuma namazı kılmayanların sorumlu olmayacaklarından ibarettir. Nitekim bazı Hanefî fakihleri⁴⁶ de ihtilâl vb. sebeplerle devlet başkanının veya izninin (emr-i sultan) bulunmadığı hallerde cemaatin rızâ göstereceği bir imamın arkasında cuma namazının kılınabileceğini ifade etmiş, sultanın kötü niyetle izin vermemesi durumunda da cuma namazının kılınmasının câiz olduğunu söylemişlerdir.”⁴⁷

Cuma namazı ve sıhhat şartlarıyla alakalı özel çalışma yapan Hayrettin Karaman ve Recep Çetintaş, cuma namazının farz oluşu ve fazileti katî olan bir ibadetin sıhhat şartı olup olmadığı kesinlik ifade etmeyen bazı uygulama örnekleri sebebiyle terkedilmesi, yahut onu geçersiz kılacak davranışlarda bulunulmasının uygun olmadığı, cuma namazının, az veya çok bir cemaat ve arkasında namaz

⁴¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *Kitâbu'l-Asl*, thk. Ebu'l-Vefa el-Afgânî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1990), 1: 326.

⁴² İbn Mâce, es-Sünen, “Fardu'l-cum'a”, 1082.

⁴³ Karaman, “Cuma”, TDV İslâm Ansiklopedisi, 8: 87.

⁴⁴ Serahsi, el-Mebsût, 2: 120; Merğînânî, el-Hidâye, 1: 99; Aynî, el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye, 3: 57; Halebî, Mülteka'l-ebhur, 1: 144; İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-Kadir, 3: 209; Recep Çetintaş, “Hanefilerin Cuma Namazını Devlet Başkanı Veya İzin Verdiği Kimselerin Kıldırması Şartıyla Kayıtlamasına Usûlî Bir Bakış”, Çukurova Üniversitesi. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014, sayı: 2, s. 213; Telkenaroğlu, İslam İbadet Esasları, s. 107-108.

⁴⁵ Çetintaş, “Hanefilerin Cuma Namazını Devlet Başkanı Veya İzin Verdiği Kimselerin Kıldırması Şartıyla Kayıtlamasına Usûlî Bir Bakış”, s. 231.

⁴⁶ İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-Kadir, 3: 210; İbn Âbidin, Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr, 3: 12-13.

⁴⁷ Karaman, “Cuma”, TDV İslâm Ansiklopedisi, 8: 87.

kılmaya rızâ gösterilecek bir imamın küçük ya da büyük bir yerleşim merkezinde bulunması halinde kılınması gerekeceği kanaatindedirler.⁴⁸

2. Osmanlı Hukukunda Cuma Namazının Sıhhat Şartları

Bu bölümde cuma namazının sıhhat şartlarından olan şehir, cami ve izin meselelerinin Osmanlı dönemi fetva mecmuaları ve mahkeme kayıtlarına yansımaları ele alınacaktır.

2.1. Osmanlı Hukukunda Cuma Namazının Sıhhat Şartı Olarak Şehir

Osmanlı hukuk tarihi araştırmalarında fetva mecmuaları, birincil kaynaklardan kabul edilir. Osmanlı'da fetva kurumu, yasama, yürütme ve yargıyı etkilemektedir. Sıkça karşılaşılan dini-fikhî meselelere soru-cevap formatında yer veren fetva kitapları, Hanefî mezhebindeki hâkim ve müftâbih görüşü bildirmesinin yanı sıra yerel mahkemelerde alınan kararların temyiz mahkemeleri tarafından bozulmasını önleme açısından hâkimlerin karar verirken başvurdukları kaynaklardandır.⁴⁹

Osmanlı dönemi fetva mecmualarında, Hanefîlerin cuma namazının sahih olması için ileri sürdüğü cuma namazının şehirde kılınabileceği, şehir vasfını taşımayan köy gibi yerlerde yaşayanlara cuma namazının farz olmadığı şeklindeki görüşlere mutabık fetvalar bulunmaktadır.

17. Yüzyıl şeyhülislamlarından Minkârizâde Yahya Efendi (ö. 1089/1678) ise şu fetvasında, köyde yaşayanlara cuma namazının farz olmadığını ve mescid ifadesini özellikle belirterek orada cemaatle öğle namazının kılınabileceğini söylemektedir; “*Üzerine cuma vacib olmayan karye cuma günü karyede vakı olan mescidlerinde cem olup cemaat ile salât-i zuhru edâ etmek caiz olur mu? el-Cevab: Olur.*”⁵⁰

18. Yüzyıl şeyhülislamlarından Yenişehirli Abdullah Efendi (ö. 1156/1743) konuyla alakalı verdiği fetvasında, şehir köy ayırımı yaparak köyde yaşayanlara cuma namazının farz olmadığını ancak öğle namazını cemaatle kılmalarında bir sakınca olmadığını ifade etmektedir; “*Ehl-i mısırın gayri kurâ ahalileri üzerlerine salât-i cuma farz mıdır? el-Cevab: Değildir. Bu surette ol kurâ ahalileri cuma günü salât-i zuhru cemaat ile kılmalarında kerâhat var mıdır? el-Cevab: Yokdur.*”⁵¹

Osmanlı mahkeme kayıtlarında bu fetvaların yürürlüğünü gösterecek birçok örnek bulunmaktadır. Örneğin aşağıdaki 1673 tarihli Konya mahkemesindeki

⁴⁸ Karaman, “Cuma”, TDV İslâm Ansiklopedisi, 8: 87; Çetintaş, “Hanefîlerin Cuma Namazını Devlet Başkanı Veya İzin Verdiği Kimselerin Kıldırması Şartıyla Kayıtlamasına Usûlî Bir Bakış”, s. 210.

⁴⁹ Mehmet Koç, Osmanlı Hukukunda Ta'zir Suç ve Cezaları (Konya: Aybil Yayınları, 2017), s. 54.

⁵⁰ Şeyhülislam Minkârizâde Yahya Efendi, Fetâvâ-yı Yahya Efendi (Londra: British Museum, No. 135), s.4a.

⁵¹ Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi, Behcetü'l-Fetâvâ, haz. Süleyman Kaya-Betül Angin-Zeynep Trabzonlu-Asuman Erkan (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), s. 42.

kayıtta, Sille köyünde yaşayanlar o güne kadar oturdukları yerin köy olmasından dolayı cuma namazı kılamadıklarını söyleyerek cuma namazı kılabilmesi için köylerindeki mescidin camiye çevrilerek cuma namazı kılınması için izin istemektedirler. Her ne kadar mahkeme kaydında zikredilmese de muhtemelen cami cemaati o zamana kadar öğle namazını cemaatle kılmaktaydı.

“Sille’de cami-i şerif için emr-i şerifdir (...) malum ola ki kaza-i mezbûra tabi Sille **nam karyede cami olmayup ve camii olan kurâlara baîd olup ahalisi edâ-i salât-ı cumada usret çekmeleriyle** karye-i mezbûrenin Kuz mahallesinde olan mescidi karye-i mezbûre ahalisi kendi mallarıyla hasbeten lillâhi teâlâ cami eylemek murad etmeleriyle izn-i hümâyunum erzânî (münasip, uygun) kılınmak bâbında inayet ricasına arz eylediği pâye-i serîr-i a'lâya (yüce saltanat makamı) telhis (özet, kısa) olundukda izn-i hümâyunum erzânî kılınmıştır (...)1673”⁵²

Hanefiler yukarıda geçtiği üzere şehirde olduğu gibi şehir hükmünde olan yerlerde de cuma namazı kılmanın sahîh olacağını söylemişlerdi. Şehir hükmünde olan yerlerle ilgili mesafe konusunda farklı görüşler olsa da -şehre tabi olan dış mahalleler- olarak ifade etmişlerdi.⁵³

Osmanlı dönemi fetva mecmualarında da şehir hükmünde olan yerlerde kılınan cuma namazının sıhhatine dair fetvalar bulunmaktadır. Şeyhülislam Minkârizâde Yahya Efendi meseleyle alakalı verdiği fetvada, mesafe konusundaki tartışmalara değinmeksizin ve şehir hükmünde olan yerin tanımını yapmaksızın sadece şehir hükmünde olan yerlerde cuma namazı kılmanın farz olduğunu ifade etmektedir; “*Mısr (şehir) hükmünde olan bir beldede mukim olan Zeyd’e salât-i cuma farz mıdır? el-Cevab: Farzdır.*”⁵⁴

17. Yüzyıl şeyhülislamlarından Çatalcalı Ali Efendi (ö. 1104/1692) ise fetva mecmuasındaki bir fetvada, yine klasik Hanefî kaynaklarda yer alan şehir hükmünde olan yerin şehre yakınlığı konusundaki mesafe tartışmalarına girmeksizin daha doğrusu bir mesafe zikretmeden şehir hükmünde olan yeri tanımlarken klasik Hanefî görüşüne uygun -şehre tabi dış mahalle- şekilde ifade etmektedir. Fetvada İstanbul’un sonu (fînâ) yani şehre tabi olan dış mahallelerinde kılınan cuma namazının sahîh olacağını ifade etmektedir; “*Finâ-i (son) İstanbul’dan olan Davud Paşa ve Kağıthane’de cami bina olunup içinde izn-i sultanî ile edâ-i salât-i cuma ve ideyn (iki bayram namazı) olunmak şer’an caiz olur mu? el-Cevab: Olur.*”⁵⁵

⁵² Ayşe Yürekli Tutar, 16 Numaralı Konya Şer’iyye Sicili, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2018, s. 382.

⁵³ Serahsi, el-Mebsût, 2: 122; İbnü’l-Hümâm, Fethu’l-Kadir, 3: 202; Aynî, el-Binâye fi şerhi’l-Hidâye, 3: 54; İbn Âbidîn, Reddül-muhtâr ale’d-Dürri’l-muhtâr, 3: 8; İbnü’l-Hümâm, Fethu’l-Kadir, 3: 204; İbn Nuceym, el-Bahrü’r-râik şerhu Kenzi’d-dekâik, 2: 153; Aynî, el-Binâye fi şerhi’l-Hidâye, 3: 54; el-Mevsû’atü’l-Fıkhıyye, “Salâtü’l-Cum’a”, 27: 197; İbnü’l-Hümâm, Fethu’l-Kadir, 3: 201.

⁵⁴ Şeyhülislam Minkârizâde Yahya Efendi, Fetâvâ-yı Yahya Efendi, s. 2b.

⁵⁵ Şeyhülislam Çatalcalı Ali Efendi, Fetâvâ-yı Ali Efendi (TBMM Kütüphanesi No: 1927/841), 1: 9.

İncelenen mahkeme kayıtlarında klasik Hanefî görüşü ve Çatalcalı Ali Efendi'nin fetvasının sadece bir uygulama örneği görüldü. 1763 tarihli Antep mahkemesindeki bir kayıтта, şehre mülhak (tabi) olan mahalledeki mescidin camiye çevrilmesi ve cuma namazı kılınması için talep edilen izin saltanat makamınca olumlu karşılanmaktadır.

“Ayntab (...) **kaza-i mezbûre mülhakatından (tabi)** Tışlaki mahallesi Timurcu mescid-i şerîfi sermu (geniş) cemaati kesir olub her vechle cami-i şerif olmağa mahalli münasib olmağın ashab-ı hayratdan es-Seyyid Mehmed nam sahibü'l-izz kendi malıyla **mescid-i mezbûre müceddeden minber vaz etmek için izn-i hümâyun ricasına senin ilam eylediğın ecilden izn-i hümâyunum erzân kılub** buyurdum ki mescid-i mezbûra müceddeden minber vaz edüb berât-ı şerîfimle hatîb nasb ve tayin olundukdan sonra evkat-ı salavât-ı cuma ve îdeyn olunub (...) şöyle bileler alamet-i şerîfe itimâd kılalar.1763”⁵⁶

İncelenen mahkeme kayıtlarında; şehir hükmünde olduğu ifade edilen ancak Hanefiler ve Çatalcalı Ali Efendi'nin fetvasında ifade edilen şehir hükmünde olan yer diye açıklanan –şehre tabi olan dış mahalleler- tanımının kapsamını aşacak şekilde birçok örnek bulunmaktadır. Bu noktayı irdelememizin sebebi biraz sonra mahkeme kayıtları örneklerinde göreceğimiz üzere klasik Hanefî kaynaklarındaki şehir hükmünde olan yerin -şehre tabi olan dış mahalleler- şeklindeki tanımının Osmanlı uygulamasında sadece şehre tabi olan dış mahalleler değil şehrin çok uzağında olan yerler ve köylere de şehir hükmündedir denilerek kapsamın genişletilmesidir.

Burada klasik Hanefî görüşünün kapsamı dışına çıkılan uygulama örneklerine ve o yere şehir hükmünde denilmesinin ve mescidlerin camiye çevrilme taleplerinin gerekçelerinden bahsedilecektir. Kaynaklarda yerini bulan birinci gerekçe, köyün büyük ve orada yaşayanların sayısının çok olmasıdır. Ancak bunlara değinmeden önce bu gerekçelere zemin oluşturduğu düşünülen nokta ele alınacaktır. Osmanlı şeyhülislamlarının Hanefilerin şehrin tanımıyla alakalı farklı görüşlerinden tercih ettikleri fetvalar bulunmaktadır. Şehrin tanımıyla alakalı bu fetvaların, şehir hükmünde olan yerlerden ne kastedildiğine işaret etmesi açısından önemli olduğu düşünülmektedir.

Örneğin Minkarizade Yahya Efendi, şehrin tanımıyla alakalı Hanefî mezhebi içindeki farklı görüşlerden İmam Ebû Yusuf'un “Çocuklar, kadınlar ve köleler hariç bir yerleşim yerindeki erkeklerin en büyük mescidine sığmadıkları yer şehirdir.”⁵⁷ şeklindeki görüşünü tercih etmekte ve konuyla alakalı verdiği fetvada,

⁵⁶ Çiğdem Yılmaz, 122 Numaralı Gaziantep Şer'iyeye Sicili'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kilis 2016. s. 77.

⁵⁷ İbn Nüceym, el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik, 2: 152; Aynı, el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye, 3: 53; Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden olan Ebû Mutî' el-Belhî (ö. 199/814) ve bir diğer Hanefî fakihî Muhammed b. Şücâ es-Selci de Ebû Yusuf'la aynı görüştedir. Aynı, el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye, 3: 52-53.

halkı kalabalık ve camiye gidecek cemaatin yani erkeklerin yerleşim yerinin en büyük mescidine sığmadığı durumda devlet başkanından izin alınarak mescidin camiye çevrilmesi ve orada cuma ile bayram namazlarının kılınmasının sahîh olacağını ifade etmektedir; *“Bir karyenin halkı kesîr olup cemaati ekber mescidlerine sığmamışlarsa ol ehl-i karyeden Zeyd ol mescidi izn-i sultanî cami edüp taraf-ı sultanîden Bekr hatîb nasb olunup salât-i cuma ve îdeyn ikamet olunsa sahîh olur mu? el-Cevab: Olur.”*⁵⁸

17. Yüzyıl şeyhülislamlarından olan Feyzullah Efendi'nin (ö. 1114/1703) fetva mecmuasında da Minkarizade Yahya Efendi'nin verdiği fetvaya benzer bir fetva bulunmaktadır. Feyzullah Efendi de ahalisi, en büyük mescidlerine sığmayan yerleşim yerinde cuma namazı kılınabileceğini söylemektedir. Önceki fetvadan farkı ise yerleşim yerindeki evlerin sayısının iki yüzden fazla olması gerektiğini ifade etmesidir. Ancak her iki şeyhülislamın birleştikleri nokta cemaatin yerleşim yerindeki en büyük mescide sığmamaları şartıdır; *“İkiyüzden ziyade evleri müştemil olup üzerlerine salât-i cuma vacibe olup ahalisi ekber-i mesâcidine sığmayan mevzide salât-i cuma ikamet olunmak için izn-i sultanî sâdır olmuş olsa ol mevzide ikamet-i cuma caiz olur mu? el-Cevab: Olur.”*⁵⁹

Zikredilen fetvaların yanısıra irade-i seniyyelerde⁶⁰ de, çevresinde cuma namazı kılınabilecek yerleşim yeri olmayan büyük köylerdeki mescidlerin camiye çevrilebilmesinin dinen meşru olmasından bahsedilmektedir. Köy büyük değilse mescidlerin camiye çevrilmeyeği bildirilmektedir.

1848 tarihli irade-i seniyyede böyle bir örnek bulunmaktadır. Divanı hümayuna,⁶¹ köydeki mescidlerin camiye çevrilme talepleri ulaşmaktadır. Köylülerinin taleplerinin gerekçesi, köylerinin büyük olduğu ve köylerinin yakınında cuma namazı kılınabilecek bir yerleşim yeri olmamasıdır. Padişah da köylülerin mescidlerinin camiye çevrilmesi taleplerinin şer'î-fikhî meşruiyeti konusunda fetvahaneden fetva istemektedir. Fetvahaneden verilen cevapta kısaca, bir yerleşim yerinde cuma namazı kılmanın İslamın şîâr/alametinden olsa da, köy büyük değilse köydeki mescidin camiye çevrilmesine izin verilmemesi caizdir, denilmektedir. Padişah da irade-i seniyyede, fetvahaneden verilen fetvanın gereğini yerine getirerek, küçük köylerdeki mescidlerin camiye

⁵⁸ Şeyhülislam Minkârizâde Yahya Efendi, Fetâvâ-yı Yahya Efendi, s. 4a.

⁵⁹ Şeyhülislam Feyzullah Efendi, Fetâvâ-yı Fezyiye, haz. Süleyman Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), s. 7.

⁶⁰ “İrade-i seniyye veya irade sözü “padişah emri” anlamına gelmekte, padişahın sadrazama bizzat tebliğ ettiği veya Mâbeyn-i Hümâyün başkâtibi tarafından sadrazama bildirildiği emir karşılığı kullanılan bir tabirdir.” Mübahat S. Kütükoğlu, “İrade-i Seniyye”, TDV İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 22: 391.

⁶¹ “Osmanlı Devleti'nin en önemli kurul ve teşkilatlarından biri olan Divân-ı Hümâyün, yasama, yürütme ve yargı işlerinde padişahın sonraki en yetkili organıdır.” Ahmet Mumcu, Divan-ı Hümâyün, (Ankara: Phoenix Yayınları, 2007), s. 54; “Bu divanda siyasi, iktisadi, askeri, sosyal ve hukuki her türlü konu görüşülerek padişah adına kararlar alınır ve padişahın onayıyla kesinleşir.” İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilatı (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1984), s. 79.

çevrilmesine izin verilmeyeceğini bildirmektedir.⁶²

Yukarıda zikri geçen her iki fetvada, cuma namazı kılınacak yerleşim yerinin halkının kalabalık olmasına vurgu yapılmaktadır. İrade-i seniyyedeki fetva da ise cuma namazı kılınacak yerleşim yerinin büyük olmasına vurgu yapılmaktadır.

İleride mahkeme kayıtlarında görüleceği üzere cuma namazı kılınması için izin talebinde bulunanların gerekçesi, köylerinin büyük ve orada yaşayanların sayısının çok olmasıdır. Ancak “yerleşim yerimiz/köyümüz şehirdir” diyemedikleri için “yerleşim yerimiz/köyümüz şehir hükmündedir” demektedirler. Köylerinin şehir hükmünde olduğunu düşünmelerinin kökeninde ise Osmanlı şeyhülislamlarının şehrin tanımıyla alakalı verdikleri fetvalar yatmaktadır. Yukarıda zikri geçen fetvalarda cuma namazı izni verilmesinin gerekçesi olan –cemaatin en büyük mescide sığmaması ve yerleşim yerinin büyük olması- şeklindeki ifadelerin mahkeme kayıtlarına da yansıdığı görülecektir.

Birçok mahkeme kaydında, izin talebinde bulunan köylüler –köyün büyük ve halkının kalabalık olduğunu- ifade ederlerken bu lafızların hemen akabinde - köylerinin şehir hükmünde olduğunu da- söylemektedirler. Köyümüz -şehir hükmündedir- lafzından kast ettikleri şey -şehre tabi olan dış mahalleler- değildir. Osmanlı mahkeme kayıtlarındaki birçok örnek –şehir hükmündedir- teriminin Osmanlıda farklı bir terim olarak algılandığını göstermektedir. Bu tespit mahkeme kayıtlarından örnekler verilerek açıklanmaya çalışılacaktır.

Örneğin 1895 tarihli Sivas mahkemesindeki bir kayıta; Gürün ilçesine bağlı Yurt köyünün halkı mahkemeye giderek, köylerinin büyük ve orada yaşayanların sayısının çok olduğunu ve köylerinin şehir hükmünde olduğunu iddia etmektedirler. Bununla beraber köyün içinde başka bir cami olmadığı ve köylere yakın yerlerde cuma namazı kılınabilecek başka bir yerleşim yeri olmadığını da ifade ederek, köylerindeki mescide minber konularak cuma namazının kılınması için devlet başkanından izin istemektedirler. Sivas mahkemesi bu talebi Dîvân-ı Hümâyün’a sevk etmektedir. Dîvân-ı Hümâyün ise yerel mahkemeden kendisine ulaşan cuma namazı izni ile ilgili talebi değerlendirmekte ve köylülerin iddialarının doğruluğu tespit edildikten sonra

⁶² “(...) memalik-i mahrûse-i şahanede kain karyelerde bazı ashab-ı hayratın bina eyledikleri mesâcidde ikame-i salât-ı cuma ve ideyn olunmak üzere (...) gelen inhâların kesret-i vukuuna mebni (...) icra-yi iktizası hususu evkâf-ı hümâyün nazırı devletlü paşa hazretleri taraflarından ba tezkere istizan olunmuş olmandan naşi keyfiyet meclis-i vâlâ-yı ahkâm-ı adliyyeye havale ile icab-ı şer’îsi cânib-i fetvahaneden istifâ olundukda o makule karyeler mescidine minber vaz istid’âsı vukuundan ol karye veyahut civarında edâ-i salât-ı cuma olunur cami-i şerif olmadığı ve **karye-i merkûme kebîr olmadığı tebeyyün ve tahakkuk eylediği takdirde minber vaz ve hatîb tayinine müsaade-i seniyye gayr-i meşru olduğu misillü karye kebîr olmadığı surette izin verilmemesi dahi caiz idüğü beyan ve iş’ar kılınmış olup vakıan o makule kurâya müceddeden minber vazı ile ikamet-i salât-ı cuma ve ideyn her ne kadar şeâir-i İslamiyyeden ise de fetvahane fetvası mucibince karye kebîr olmadığı surette minber vazına ve hatîb tayinine izin verilmemek lazım geleceğinden ve bu makule mesâil-i şer’iyye de mukteza-yı şer’-i şerif her ne ise onunla amel ve hareket olunmak iktiza (...)1848” Davut Öz, 352 Nolu Diyarbakır Şer’iyye Sicilinin Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır 2013, s. 210.**

talebin devlet başkanı tarafından kabul edildiği, orada cuma namazı kılınmasına izin verildiği yerel mahkemeye bildirilmektedir.

“Sivas vilayeti dahilinde Gürün kazası kurâsından Çelebigân Yurt karyesi ahalisi mezkûr Gürün kazası mahkemesinde meclis-i şer’î şerif-i enverde evkâf muhasebecisi vekili Hafız Ahmed Efendi hazır olduğu halde her biriistirhâm-ı hâl edüp **karyemiz kebîr ve ahalisi kesîr olup mısır hükmünde olduğu** derûn-i karye ve civarında edâ-i salât-ı cuma ve îdeyn için cami-i şerif olmadığı cihetle ahalimiz salât-ı cuma ve îdeyni edâ etmekte usret ve içimizde ihtiyarımıza meşakkat olup cuma ve îdeyn olunmağa eşedd-i ihtiyacımız olmağla (...) **lede’t-tahkik fi’l-hakika karye-i merkûme kebîr ve ahalisi kesîr olarak mısır hükmünde olduğu** ve derûn-i karye civarında edâ-i salât-ı cuma ve îdeyn için âher cami-i şerif olmadığı deyü cihetle salât-ı cuma ve îdeynden mahrum oldukları dâhî ceride-i şer’iyyede mazbûtu’l-esâmi müsliminin alâ tarîki’ş-şehâde meclis-i şer’a ihbarlarından zahir ve nümâyân (görünmek) olduğu (...) **mescid-i mezkûra müceddeden minber vazıyla salât-ı cuma ve îdeyn ikamesine izn-i sultanî erzân buyrularak** (...) 1895”⁶³

1881 tarihli Kütahya mahkemesindeki bir kayıta, köylüler köylerinde ve köye yakın civarda cuma namazı kılınabilecek cami olmadığı, köylerinin büyük ve ahalisinin kalabalık olduğunu söyleyerek köydeki mescidlerinin camiye çevrilmesini talep etmektedirler. Devlet başkanı mescidin camiye çevrilmesine izin vermektedir.

“Kütahya Sancağı nevahisinden Etrafşehr Nahiyesine tabi Kumarı karyesinde ve civarında salât-ı cuma ve îdeyn ikame olunur cami olmayub ve **karye-i mezkûre kebîre ve ahalisi kesîr** ve şerâit-i sıhhat-ı salât-ı cumayı cami (sağlayan toplayan) **mısır hükmünde olunduğundan** mescid-i şerife bu kere minber vaz olunmağla salât-ı cuma ve îdeyn eda olunmak için **izn-i âli sudûruyla cami olub** (...) 1881”⁶⁴

Mescidlerin camiye çevrilme taleplerinin ikinci gerekçesi halkın cuma namazı kılmak için başka yerleşim yerine giderken karşılaştığı zorluk ve meşakkattir.

Klasik Hanefî görüşünde ve incelenen Osmanlı dönemi fetva mecmualarında “meşakket-zorluk” mescidin camiye çevrilmesi için bir gerekçe değildir. Ancak bazı mahkeme kayıtlarında, köyün büyüklüğü ve kalabalık olması dikkate alınmadan sadece köylülerin başka köye gitmekte ve cuma namazı kılmakta zorluk

⁶³ Asiye Karahan, 105 Numaralı Sivas Şer’iyye Sicili’nin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 2019, s. 437.

⁶⁴ Seda Bıdak, 55 Numaralı Kütahya Şer’iyye Sicili Defterinin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kütahya 2019, s. 29; Diğer örnek için bk. Yılmaz Süğümlü, Fatsa Şer’iyye Sicilleri (72 Demirbaş Nolu Defteri) Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir 2015, s. 248.

çekmesinden dolayı, mescidlerinin camiye çevrilme taleplerine devlet başkanı olumlu cevap vermektedir.

Örneğin 1671 tarihli Konya mahkemesindeki bir kayıta; köyün büyüklüğü ve halkının kalabalık olduğu ifade edilmeden köye yakın bir cami olmaması ve halkının cuma namazı kılmakta zorluk çektiği gerekçesiyle köylerindeki mescidin camiye çevrilmesine ve cuma namazı kılınması izin verilmektedir.

“Karye-i Çeltik’de cuma ve îdeyn edâsına izn için emr-i şerîfdir (...) malum ola ki dergâh-ı muallâma mektub gönderüp Çeltik **nam karyeye karîb cami olmayup ahalisi edâ-i salât-ı cumada küllî usret çekmeleriyle** (...) karyelerinde olan mescidi cami eylemek murad eylemeleriyle izn-i hümâyunum virilmek bâbında inayet ricasına arz eyledüğü pâye-i serîr-i a’lâma telhîs olundukda **izn-i hümâyunum erzânî kılınmışdır** (...) vaz-ı minber ve imâmet-i salât-ı cuma ve îdeyn etdüresin şöyle bilesin alâmet-i şerîfe itimâd kılâsın 1671)⁶⁵

Benzer örnek 1673 tarihli Konya mahkemesindeki başka bir kayıta bulunmaktadır. Bir önceki örnekte olduğu gibi köyün büyüklüğü ve halkının kalabalık olduğu zikredilmeksizin köylerinin cuma namazı kılınan köylere uzak olması ve halkının cuma namazı kılmakta zorluk çektiği gerekçesiyle mescidin camiye çevrilmesine ve cuma namazı kılınmasına izin verilmektedir.

“Sille’de cami-i şerîf için emr-i şerîfdir (...) Sille nam karyede cami olmayup ve camii olan kurâlara baîd olup **ahalisi edâ-i salât-ı cumada usret çekmeleriyle** karye-i mezbûrenin Kuz mahallesinde olan mescidi (...) **izn-i hümâyunum erzânî kılınmışdır** buyurdum ki (...) **vaz-ı minber ve anda salât-ı cuma ve îdeyn etdüresin** şöyle bilesin alâmet-i şerîfe itimâd kılâsın.1673”⁶⁶

Bu bölümde zikredilen fetvalar ve mahkeme kayıtlarından şu sonuç çıkarılabilir; şehir şartında Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed’in değil, Ebû Yusuf’un kavli esas alınarak fetva verilmiştir. Halkın yerleşim yerlerinin büyük ve nüfuslarının kalabalık olması (şehir hükmünde olma) ve meşakkat iddiaları/gerekçeleri ile mescidlerin camiye çevrilme taleplerinin kökeninde Ebû Yusuf’un görüşü yatmaktadır.

2. 2. Osmanlı Hukukunda Cuma Namazının Sıhhat Şartı Olarak Cami

Yukarıda zikredildiği üzere Hanefî mezhebi içinde, bir şehirde kaç camide cuma namazı kılınabileceği konusunda farklı görüşler vardı. Bu farklı görüşlerden bahseden fetva örneğine incelenen Osmanlı dönemi fetva mecmualarında rastlanmamıştır. Osmanlının büyük şehirlerinde İmam Muhammed’in görüşüne

⁶⁵ Tutar, 16 Numaralı Konya Şer’iyye Sicili, s. 366.

⁶⁶ Tutar, 16 Numaralı Konya Şer’iyye Sicili, s. 382; Diğer örnek için bk. Bircan Durmaz, 745 Numaralı Balıkesir Şer’iyye Sicili Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Balıkesir 2008, s. 24.

uyularak birden fazla camide cuma namazı kılındığı tarihen sabittir. Küçük şehirlerde birden fazla camide cuma namazının kılınması konusunda Hanefi mezhebi içindeki hangi imamın görüşünün uygulamaya yansıdığını mahkeme kayıtlarından görmek mümkündür.

1712 tarihli Antep mahkemesindeki bir kayıta, İmam Muhammed'in görüşünün Divân-ı Hümâyün/devlet başkanı kararına yansıdığı görülmektedir. Antep kazası Cedid mahallesindeki mescidin yakınlarında cami olmamasından dolayı mescidin camiye çevrilmesi ve cuma namazı kılınmasına izin verilmektedir. Bu örnek Osmanlı hukukunda küçük yerleşim yerlerinde de birden fazla camide cuma namazı kılınmasına izin verildiğini göstermektedir.

“Ayntab (...) kaza-i mezbûrede Cedid mahallede vaki Balıklı Mescid kurbunda cami-i şerîf olmayub müslümanlar sevab-ı cumadan mahrum olmalarıyla ve mescid ve bade cami olmak her vechle mahall ve münâsib olmağın **izn-i hümâyunum erzânî kılınmıştır** buyurdum ki (...) berat-ı şerîfimle bir hatîb nasb ve tayin olundukdan sonra ikamet-i salavât-ı cuma ve ideyn olunub alamet-i şerîfe itimâd kılalar. 1712”⁶⁷

1910 tarihli Nevşehir mahkemesindeki bir kayıta ise köyde ikinci caminin açılması talebi bulunmaktadır. Nevşehir mahkemesi, köyün büyük ve ahalisinin kalabalık olduğunu yapılan tahkikat sonucu anlaşıldığını da beyan ederek köye ikinci cami açılması talebini Dîvân-ı Hümâyün'a havale etmektedir. Dîvân-ı Hümâyün'un/devlet başkanının bu talebe ne şekilde cevap verdiği mahkeme defterinde zikredilmemektedir. Köyün büyüklüğü isbat edildiği ve ikinci camiye ihtiyaç duyulduğu için muhtemelen İmam-ı Muhammed'in görüşüne uygun karar verecektir.

“Niğde sancağına mülhak Nevşehir kazasına tabi Çat karyesinde vaki arsa üzerine müceddeden inşa kılınan mescid derûnuna minber vazıyla hitabet cihetinin tevcihi için karye-i mezkûre imamı ve heyet-i ihtiyariyesinden makam-ı kaimmakamiye verilen şehadetname kılıklı istid'âda (dilekçe) cuma namazlarında bir takım musinn ve malûlînin edâ-i salât-ı cuma için cami-i şerîfe gidüp gelmekde suûbet ve dûçâr-ı meşakkat olduğundan (...) hazırûn-ı mezbûrûn istid'â eylemesiyle fi'l-hakika **karye-i mezkûre kebîr ve ahalisi kesîr olmağla lede't-tahkîk anlaşılması üzerine (...) cami-i mefrûz-ı mezkûrda edâ-i salât-ı ideyn ve cuma olmak üzere izn-i hümâyun erzân buyrulması** istirhamlarında berat-ı âlişân sadaka ve ihsan buyrulması ricasını bi'l-iltimâs pâye-i serîr-i a'lâya arzı el-emru li-men lehü'l-emr. 1910”⁶⁸

⁶⁷ Narinç, 64 Numaralı Gaziantep Şer'iyye Sicili'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi, s. 273.

⁶⁸ Serkan Erdoğan, 13 Numaralı Nevşehir Şer'iyye Sicili Transkripsiyon ve Genel Değerlendirme, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kırkkale 2019, s. 426.

2. 3. Osmanlı Hukukunda Cuma Namazının Sıhhat Şartı Olarak İzin

Osmanlı hukukunda imamlar, padişah beratı ile hizmete alınmaktadırlar. İmamlar, maaşlarını görev yaptıkları mescid ve camilerin vakıflarından aldıkları için tayinleri genelde vakıf mütevellisinin teklifiyle gerçekleşirdi. İmam atamalarında, genelde bu hizmeti yerine getirmek için yeterli dinî bilgilerle donanmış olma ve iyi ahlâk sahibi olma şartları aranmaktadır. İmamlık, özellikle küçük yerleşim birimlerinde ve kırsal kesimlerde babadan oğula veya aile fertlerinden birine geçebilmekte, büyük yerleşim yerlerinde ise imam adayları arasında yapılan imtihanlar neticesinde belirlenmektedir. Babadan miras kalan imamlık görevi de dinî bilgide daha üstün olduğu imtihanla tespit edilen adaya geçer. Ve imamlık beratını almaya hak kazanır.⁶⁹

Hanefilerin cuma namazının devlet başkanı veya izin verdiği kimselerin kıldırması halinde sahih olacağı aksi halde geçerli ve sahih olmayacağı şeklindeki görüşleri, Osmanlı dönemi fetvaları, irade-i seniyyelere ve mahkeme kararlarına sıkı bir şekilde yansımıştır.

Şeyhülislam Minkarizade Yahya Efendi konuyla alakalı bir fetvasında, devlet başkanı tarafından cuma namazı kıldırılmaya yetkilendirilen imamın kıldırıldığı cuma namazının sahih olduğunu ifade etmektedir; *“Bir karyenin halkı kesir olup cemaati ekber mescidlerine sığmamışlarsa ol ehl-i karyeden Zeyd ol mescidi izn-i sultanî cami edüp **taraf-ı sultanîden Bekr hatîb nasb olunup** salât-i cuma ve ideyn ikamet olunsa sahih olur mu? el-Cevab: Olur.”*⁷⁰

Şeyhülislam Çatalcalı Ali Efendi de, devlet başkanı tarafından cuma namazı kıldırılmaya yetki verilmeyen kişinin imamlık yapmasının caiz olmadığını ifade etmektedir; *“Bir cami-i şerifde hatîb olan Zeyd hitabet etmek istedikte Amr ben ederim deyu istihlafa **izn-i sultanî yoğiken imamet ve hitabet etmek şer’an caiz olur mu? el-Cevab: Olmaz.**”*⁷¹

Osmanlı dönemi fetva mecmualarında ayrıca, daha önce mescid iken devlet başkanı izni ile camiye çevrilen yerlerin aslının mescid olmasından dolayı burada cuma namazı kılınmayacağı şeklindeki itirazların geçersiz olacağı da beyan edilmektedir. Bu konuyla alakalı bir fetvasında şeyhülislam Çatalcalı Ali Efendi, devlet başkanının izin vermesiyle camiye çevrilen mescidlerde cuma namazı kılmanın sahih olacağını ve hiç kimsenin “bu cami daha önce mesciddi burada cuma namazı kılmak sahih değildir” şeklinde bir itiraz hakkının olamayacağını ifade etmektedir; *“Bir beldede olan mescid-i şerifde **izn-i sultanî** ile minber vaz’ beratle hatîb nasb olunup salât-i cuma kılınırken bazı kimesneler mücerred*

⁶⁹ Kemal Beydilli, “İmam”, TDV İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 22: 181.

⁷⁰ Şeyhülislam Minkârîzâde Yahya Efendi, Fetâvâ-yı Yahya Efendi, s.4a.

⁷¹ Şeyhülislam Çatalcalı Ali Efendi, Fetâvâ-yı Ali Efendi, 1: 9.

mukaddimen mescid olmakla namaz sahih olmaz deyu men'a kadir olurlar mı? el-Cevab: Olmazlar.⁷²

İrade-i seniyyelerde de devlet başkanının atadığı imamın cuma namazı kıldırabileceği beyan edilmektedir. Hatta imam atacak kişinin taşıması gereken özelliklerin yanı sıra imamlığa aday kişinin imtihanla belirlenmesi gerekliliği noktasında dikkat edilmesi gereken kurallardan bahsedilmektedir.

Örneğin 1848 tarihli irade-i seniyyede babası imam olan ve babası imam olmayan imam adaylarının vakıf memurlarında hazır bulunduğu sancak meclislerinde imtihan edilmesi ve liyakat sahibi kişilerin belirlenmesi emredilmektedir. İmamlık yapmaya ehil olanlara devlet başkanı tarafından imamlık beratı verileceği beyan edilmektedir.

“(...) bundan böyle bir karyeye minber vaz ve hatib nasbı hususu ber minval-i muharrer iktiza-i şer’isine tatbikan icra olunup ehl-i Kur’an olduğu bi’l-ımtihan numâyan (açık-belirli) olmayan kesâna (kişiler) müceddeden ve kasr-i yeden hitabet ciheti tevcih olunmaması ve eğer ashab-ı imamdan biri vefat edip de evlad-ı kebîri bulunur ve hitabet ve imamete ehliyet ve liyakatı bi’l-ımtihan bilinirse ve eğer evlad-ı kebîrinin ehliyet ve liyakatı olmaz ise o makulelere hasebe’n-nizâm verilmeyip diğer ehil ve erbâba tevcih kılınması ve bunların cümlesinin imtihanları sancak meclislerinde evkâf memurları dahi hazır olduğu halde marifet-i şer’ ile icra olunarak liyakatı numâyan olduğu ve minber vazı şer’i şerife tevfuk eylediği halde hususat-ı meşrûhaya tatbikan ilam ve mazbatasının irsalı hususunu (...) ber mucib-i irade-i seniyye bu bâbda iktiza-yı halin icrasıyla hususat-ı muharrerede düsturu’l-amel tutulması (...) 1848”⁷³

Osmanlı hukukunda imamlık beratı ile ilgili konular mahkeme kayıtlarına üç şekilde yansımaktadır. Birincisi hem mescidlerinin camiye çevrilme hem de imam atanması beratı talebi şeklindedir. İkincisi camiye çevrilmesine izin verilen mescid için daha sonra imam atanması beratı talebi şeklindedir. Üçüncüsü de taleplere binaen imam ataması ve berat verilmesi şeklindedir.

Berat talebiyle ilgili mahkeme kayıtlarının çoğunda hem mescidlerin camiye çevrilme hem de imam atanması talepleri bulunmaktadır. Örneğin 1854 tarihli Safranbolu mahkemesindeki bir kayıta, köylüler hem mescidlerinin camiye çevrilmesini hem de imamlık imtihanını başarıyla geçen şahsa imam atanması beratı verilmesini istemektedirler.

“Medine-i Zaferanborlu muzâfatından Çomak Viran karyesi ahalilerinden mazbûtu’l-esâmi-i müslimin medine-i mezbûre meclisine gelüb (...) karye-i

⁷² Şeyhülislam Çatalcalı Ali Efendi, Fetâvâ-yı Ali Efendi, 1: 8.

⁷³ Öz, 352 Nolu Diyarbakır Şer’iyye Sicilinin Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi, s. 210.

mezbûrenin **kurb ve civarında cami-i şerif bulunmadığından buûd (uzak) olan mahalde vaki camide salât-ı cuma ve îdeyn cümlemize meşakkat olub** ve salifü'l-beyân Çomak Viran karyesi kebire ve ahali kesire ve şerâit-i salât-ı îdeyn ve cuma için cami bulunmadığından (...) hitâbet-i mezkûriyeye ehl-i müstehak olduğu bu tarafta evkâf müdiri Mustafa Efendi hazır olduğu halde meclisce lede'l-ımtihan zahir ve numâyan olan işbu bais-i arz-ı ubûdiyet hazır-ı merkûm **Osman Efendi b. Mustafa ber-vech-i hasbi ber-vechi muharrer mescid-i şerif-i mezkûr cami olub kendisi ber-vech-i hasbi hatîb olmak üzere izin ve icazeti seniyyeyi hâvi yedine müceddeden bir kıta berât-ı âlişân sadaka ve ihsan buyrulmak hususunu niyaz** (...) paye-i serir-i âlâya arz ve ilam olundu bâki emir ve ferman hazreti men lehü'l-emrindir 1854”⁷⁴

Berat talebiyle ilgili mahkeme kayıtlarının bazılarında daha önce sadece camiye çevrilmesine izin verilen mescitlere ve hali hazırda cami statüsünde olan ibadet yerlerine imam atanması talepleri bulunmaktadır. Örneğin 1881 tarihli Kütahya mahkemesindeki bir kayıta, köylüler daha önce camiye çevrilmesine izin verilen ibadet mekanına bu sefer imam atanması ve atanma beratı istemektedirler. Mahkemeye giden kişiler, imamlığa önerilen kişinin imamlık yapmaya ehliyetli olduğu ve imamlık konusundaki imtihanını başarıyla geçtiğini de ifade ederek imamlık görevinin sınavı geçen şahsa tevcih edilmesini ve berat verilmesini talep etmektedirler.

“Kütahya (...) tabi Uluçayır karyesinde mescid-i şerife bu kere minber vaz olunmağla salât-ı cuma ve îdeyn eda olunmak için **izn-i âli suduruyla cami olub** ber-vech-i hasbi hitabeti dahi karye-i mezbûre ahalisinden İshak Efendi hitabete ehl ve mahall ve müstehak idüğü sancağ-ı mezkûr idare meclisinde evkâf müdiri Necib Efendi hazır olduğu halde lede'l-ımtihan zahir ve nümâyan olmağla **uhdesine tevcîh ve yedine berât-i şerîf-i âlişân sadaka ve ihsan buyurulmak ricasıyla** (...) el-emru li-men lehü'l-emr 1881.”⁷⁵

Daha önce camilerine imam atanması ve berat verilmesi şeklinde farklı şehirlerden Divân-ı Hümâyun'a ulaşan izin talepleri Divân-ı Hümâyun'da görüşülüp devlet başkanının onayından geçtikten sonra karar ilgili yerel mahkemelere gönderilmektedir. Osmanlı mahkeme kayıtlarında imam ataması ve berat verilmesi kararlarının bulunduğu örnekler bulunmaktadır.

Örneğin 1807 tarihli Antakya mahkemesindeki bir kayıta, mescid iken camiye çevrilmesine izin verilen ve hali hazırda cami olan ibadet mekanına gönüllü/ücretsiz olarak imamlık liyakatına sahip kişinin imam olarak

⁷⁴ Bayram Canbaz, 2130 Numaralı Safranbolu Şer'iyye Sicili Transkripsiyon ve Değerlendirmesi, Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Karabük 2018, s. 450; Diğer örnek için bk. Karahan, 105 Numaralı Sivas Şer'iyye Sicili'nin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi, s.178.

⁷⁵ Bıdak, 55 Numaralı Kütahya Şer'iyye Sicili Defterinin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi, s. 46; Diğer örnek için bk. Sügümlü, Fatsa Şer'iyye Sicilleri (72 Demirbaş Nolu Defteri) Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi, s. 248.

atanmasına ve berat verilmesine karar verilmektedir. Ayrıca mahkeme kararının sonundaki “*berât-ı âlişânıma mugâyir hitabet umuruna dahl ü taarruz eylemeyeler*” şeklindeki ifade fetvalarda⁷⁶ da yer almaktadır.

“Medîne-i Antakya’da vakı **mescid-i şerifin cami olmağla salahiyeti olduğundan minber vaz ve ikametine salavât-ı cuma ve îdeyne izn-i hümâyun erzânî** ve ber-vech-i hasbî hitâbeti dahi erbâb-ı istihkâkdan işbu Osman Halife b. Hacı Mehmed zîde salâhûya **tevcîh ve yedine müceddeden berât-ı âlişânım verilmek** ricasına Antakya naibi Mevlana Osman zîde ilmühû arz eylediği pâye-i serîr-i a'lâyâ telhîs olundukda sadır olan hatt-ı hümâyun mücebince bu berât-ı hümâyunu verdim ve buyurdum ki mezbûr Osman Halife b. Hacı Mehmed zîde salâhuhû varup vech-i meşrûh üzre **camii şerîfi mezkûrda hatîb olup edâ-i hitabet eyledikten sonra işbu berât-ı âlişânıma mugâyir hitabet umuruna dahl ü taarruz eylemeyeler**. Şöyle bileler alâmet-i şerîfe itimâd kılalar. 1807”⁷⁷

Sonuç

Cuma namazının belli şartların gerçekleşmesi halinde farz olduğu konusunda ittifak vardır. Bu şartlar vücûb ve sıhhat şartları olmak üzere ikiye ayrılır. Vücûb şartları cuma namazı ile yükümlü olmak için, sıhhat şartları ise namazın muteber ve geçerli olması için gereklidir. Vücûb şartları (erkek, hür, mukim ve mazeretsiz olmak) üzerinde mezhepler arasında ittifak vardır. Sıhhat şartlarından olan şehir, cami ve cuma namazını kıldıran imamın bizzat devlet başkanı olması veya onun izin verdiği kimse olması şartlarında mezhepler arasında ihtilaf bulunmaktadır.

Çalışmada, zikri geçen tartışmalı üç sıhhat şartının Osmanlı dönemi fetva mecmuaları ve mahkeme kararlarına yansımaları ele alındı.

İncelenen fetvalar ve mahkeme kararları örneklerinden hareketle Osmanlı hukukunda cuma namazının ihtilafı olan sıhhat şartlarıyla alakalı şu hususları ifade etmek mümkündür.

Şehir (mısr) şartına dair fetvalarda, Hanefîlerin cuma namazının sahih olması için ileri sürdüğü cuma namazının şehirde kılınabileceği, şehir vasfını taşımayan köy gibi yerlerde yaşayanlara cuma namazının farz olmadığı şeklindeki görüşlere mutabık kalınmıştır. Osmanlı mahkeme kayıtlarında da köylerde cuma

⁷⁶ “Bir cami-i şerifte hatîb olan Zeyd hitabet etmek istedikte Amr ben ederim deyu istihlafa izn-i sultanî yoğiken imamet ve hitabet etmek şer’an caiz olur mu? el-Cevab: Olmaz.” Şeyhülislam Çatalcalı Ali Efendi, Fetâvâ-yı Ali Efendi, 1: 9.

⁷⁷ Emrah Ertopçu, 12 Numaralı Antakya Şer’iyye Sicilinin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Van 2016, s. 52; Diğer örnek için bk. Mirsad Fırtına, 468 Numaralı Elbistan Şer’iyye Sicili’nin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş 2019, s. 69.

namazının kılınmadığına dair örnekler bulunmaktadır.

Hanefiler şehirde olduğu gibi şehir hükmünde olan yerlerde de cuma namazı kılmanın sahih olacağını söylemişlerdi. Şehir hükmünde olan yeri de, şehre tabi dış mahalleler olarak tanımlamışlardı. Osmanlı dönemi fetva mecmualarında da hem şehir hükmünde olan yerlerde kılınan cuma namazının sıhhatine dair fetvalar hem de Hanefi öğretiyeye uygun olarak şehir hükmünde olan yerin şehre tabi dış mahalleler olduğu şeklinde fetvalar bulunmaktadır.

Bununla beraber incelenen mahkeme kayıtlarında; şehir hükmünde olduğu ifade edilen ancak genelde bütün Hanefiler ve özelde Çatalcalı Ali Efendi'nin fetvasında ifade edilen şehir hükmünde olan yer diye açıklanan –şehre tabi olan dış mahalleler- tanımının kapsamını aşacak şekilde birçok örnek bulunmaktadır. Bu örnekler, şehir hükmünde olan yerlerin Osmanlı uygulamasında sadece –şehre tabi olan dış mahalleler- değil –şehrin çok uzağında olan yerler ve köyleri- de kapsadığını göstermektedir.

“Şehir hükmündedir” şeklindeki cümlelerin Osmanlı hukukunda kapsamının genişlemesinin temelinde, Osmanlı şeyhülislamlarının Hanefi hukuçularının şehrin tanımıyla alakalı farklı görüşleri arasında tercihte buldukları ve bu görüşleri fetvalarına yansıttıkları düşünülmektedir. Örneğin Minkarizade Yahya Efendi, şehrin tanımıyla alakalı Hanefi mezhebi içindeki farklı görüşlerden İmam Ebû Yusuf'un “Çocuklar, kadınlar ve köleler hariç bir yerleşim yerindeki erkeklerin en büyük mescidine sığmadıkları yer şehirdir” tanımını tercih ederek, köyün büyük ve halkının kalabalık olması ile o yerleşim yerinin artık şehir tanımına girdiğini ifade etmektedir. Köylerindeki mescidin camiye çevrilmesi ve cuma namazı kılınması için izin isteyenlerin gerekçesi, köylerinin büyük ve halkının kalabalık olmasıdır. Fakat köylerinin tam bir şehir olmadığını bildikleri için –köyümüz şehir hükmündedir- demek zorunda kalmaktadırlar. Klasik Hanefi görüşündeki –şehir hükmündedir- cümlesinin Osmanlı hukukunda kapsamı genişlemiştir denilebilir.

Osmanlı mahkeme kayıtlarında görüldüğü üzere mesidlerin camiye çevrilerek Cuma namazı kılınmasına izin verilmesinin diğer ifadeyle yerleşim yerinin şehir hükmünde olduğunun devlet başkanı tarafından kabul edilmesinin meşru iki gerekçesi vardır. Birincisi fetvalarda ifade edildiği üzere, yerleşim yerinin büyük ve halkının kalabalık olması; diğeri ise klasik Hanefi kaynaklar ve Osmanlı dönemi fetvalarında olmamasına rağmen mahkeme kaydında yerini bulan, küçük yerleşim yerlerinde yaşayanların başka köye giderken çektikleri meşakkat ve sıkıntıdır. Meşakkat gerekçesiyle mescidin camiye çevrilmesine izin verilmesine dair mahkeme kayıtları, mahkemelerin fetvalardan bağımsız olarak hüküm vermesine dair ender örneklerden biridir.

Cuma namazının sıhhat şartlarından olan cami meselesine gelince, bir şehirde kaç camide cuma namazı kılınabileceği konusundaki farklı görüşlerden bahseden fetva örneğine rastlanmamıştır. Ancak mahkeme kayıtlarından hareketle, sultanların/kadılarının büyük ve küçük şehirlerde İmam Muhammed'in görüşüne uyarak birden fazla camide cuma namazı kılınmasına izin verdiklerini söylemek mümkündür.

Cuma namazının sıhhat şartlarından "izin" ile ilgili ise şunları söyleyebiliriz: Hanefilerin cuma namazının devlet başkanı veya izin verdiği kimselerin kıldırması halinde sahih olacağı aksi halde sahih ve geçerli olmayacağı şeklindeki görüşleri, Osmanlı dönemi fetvalarına, irade-i seniyyelere ve mahkeme kararlarına sıkı bir şekilde yansımıştır.

Sonuç olarak, yerleşim yeri büyük ve halkının kalabalık olmamasına rağmen Cuma namazı kılmak için civar köylere gitmede meşakkat/zorluk çekildiği gerekçesiyle mescidlerin camiye çevrilme taleplerine kamu idaresi tarafından izin verilmesi şeklindeki mahkeme kararları dışında şehir, cami ve izin konularında Osmanlı hukukunda Hanefi mezhebi görüşlerine uyulduğunu söylemek mümkündür.

Kaynaklar

- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmud b. Ahmed b. Musa. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1990.
- Bâcî, Ebû'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sad b. Eyyub. *el-Müntekâ*. Thk. Muhammed Abdulkâdir Ahmed Atâ. Beyrut: Dâru'l -Kütübü'l-İlmiyye, 1999.
- Beydilli, Kemal. "İmam". *TDV İslam Ansiklopedisi*. XXII, ss. 181-186. İstanbul 2000.
- Bıdak, Seda. 55 Numaralı Kütahya Şer'iyeye Sicili Defterinin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi. Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kütahya 2019.
- Buhûti, Mansur b. Yunus b. İdris. *Keşşâfû'l-kınâ' an metni'l-İknâ'*. Thk. Muhammed Emîn ed-Dinnâvî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1997.
- Canbaz, Bayram. 2130 Numaralı Safranbolu Şer'iyeye Sicili Transkripsiyon ve Değerlendirmesi. Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Karabük 2018.
- Çetintaş, Recep. "Hanefilerin Cuma Namazını Devlet Başkanı Veya İzin Verdiği Kimselerin Kıldırması Şartıyla Kayıtlamasına Usûlî Bir Bakış", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, cilt: 18, sayı: 2, ss. 207-240.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as b. İshak es-Sicistânî el-Ezdi. *Sünenü Ebî Davud*. Thk. Sıtkı Cemîl el-Attâr. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2001.
- el-Mevsû'atü'l-Fıkhıyye*, "Mescid". XXXVII, ss. 194-229. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-

- İslâmiyye, 1997.
- el-Mevsû'atü'l-Fıkhiyye*, "Salâtü'l-Cum'a". XXVII, ss. 191-211. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve'-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992.
- Erdoğan, Serkan. 13 *Numaralı Nevşehir Şer'iyeye Sicili Transkripsiyon ve Genel Değerlendirme*. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale 2019.
- Ertopçu, Emrah. 12 *Numaralı Antakya Şer'iyeye Sicilinin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*. Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Van 2016.
- Fırtına, Mirsad. 468 *Numaralı Elbistan Şer'iyeye Sicili'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş 2019.
- Halebi, İbrahim b. Muhammed b. İbrahim. *Mülteka'l-ebhur*. Thk. Vehbî Süleyman el-Ulbânî. bsy: yy, 1986.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilaziz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddû'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Eyyüb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk *Abdulhafız Şelebî*. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Ulbânî, 1936.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamid. *Fethu'l-Kadîr*, Beyrut: yy, ts.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî*. Thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî-Abdülfettah Muhammed el-Hulv. Riyad: Dâru Âlemü'l-Kütüb, 1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid er-Rebe'î el-Kazvîni. *es-Sünen*. Thk. Muhamed Fuad Abdülbâki. bsy: yy, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. Nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. "cma". Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrahim el-Mısırî. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Beyrut: yy, 1997.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, Thk. Ali Muhammed Muavved. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971.
- Karâfi, Ebü'l-Abbas Şihâbüddin Ahmed b. İdris b. Abdirrahman. *ez-Zehira*, Thk. Said A'râb. bsy: Daru'l-Garbi'l-İslami, 1994.
- Karahan, Asiye. 105 *Numaralı Sivas Şer'iyeye Sicili'nin Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi*. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 2019.
- Karaman, Hayreddin. "Cuma". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. VIII, ss. 85-89. İstanbul 1993.

- Kemalpaşazâde, İbn Kemal Şemseddin Ahmed b. Süleyman. *Risâletü fî cevâzi salâti'l-cum'ati fî'l-mevdiayni*. Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu, Demirbaş no: 34 Fa 1580/24.
- Koç, Mehmet. *Osmanlı Hukukunda Ta'zir Suç ve Cezaları*. Konya: Aybil Yayınları, 2017.
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Cafer. *el-Muhtasar*, Thk. Kamil Muhammed Uveyda. Beyrut: yy, 1997.
- Kütükoğlu, Mübahat S. "İrâde-i Seniyye". *TDV İslam Ansiklopedisi*. XXII, ss.391-392. İstanbul 2000.
- Mergînânî, Ebû'l-Hasan Burhânüddin Ali b.Ebî Bekr b. Abdilcelil. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. Thk. Muhammed Adnan Derviş. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.
- Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm*. İstanbul: Mir Muhammed Kütüphanesi, 1890.
- Mumcu, Ahmet. *Divan-ı Hümayun*. Ankara: Phoenix Yayınları, 2007.
- Mustafa es-Sibâî, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1972.
- Müzenî, İbrâhim İsmâil b. Yahya b. İsmâil. *el-Hâvi'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994.
- Narinç, Ökkeş. *64 Numaralı Gaziantep Şer'iyeye Sicili'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*. Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kilis 2010.
- Önkâl, Ahmet - Bozkurt, Nebi. "Cami", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, VII, ss. 46-56. İstanbul 1997.
- Öz, Davut. *352 Nolu Diyarbakır Şer'iyeye Sicilinin Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi*. Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır 2013.
- Remlî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensârî. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ*. Nşr. M. Zeki Abdulber. Şam: Mektebetü Dârî't-Türâs, 1998.
- Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Süğümlü, Yılmaz. *Fatsa Şer'iyeye Sicilleri (72 Demirbaş Nolu Defteri) Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir 2015.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. Thk. Rif'at Fevzi Abdulmuttalib, bsy: Dâru'l-Vefa, 2001.
- Şeybânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasen. *Kitâbu'l-Asl*. Thk. Ebu'l-Vefa el-Afgânî, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1990.
- Şeyhülislam Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. TBMM Kütüphanesi No: 1927/841.
- Şeyhülislam Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziye*. Haz. Süleyman Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.
- Şeyhülislam Minkârizâde Yahya Efendi, *Fetâvâ-yı Yahya Efendi*. Londra: British Museum, No. 135.

- Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-Fetâvâ*. Haz. Süleyman Kaya-Betül Angın-Zeynep Trabzonlu-Asuman Erkan. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Şirâzî, Ebû İshak Cemalüddin İbrahim b. Ali b. Yusuf. *el-Mühezzeb fî fıkhi'l-İmam eş-Şafî*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye,1995.
- Telkenaroğlu, M. Rahmi. *İslam İbadet Esasları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2018.
- Tutar, Ayşe Yürekli. *16 Numaralı Konya Şer'iyeye Sicili*. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2018.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1984.
- Yılmaz, Çiğdem. *122 Numaralı Gaziantep Şer'iyeye Sicili'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi*. Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kilis 2016.

The City, Mosque and Permission Conditions of Jumu'ah Prayers in Ottoman Law

Abstract

Salat-al Jumu'ah, or the Friday prayer, is specifically mentioned in the Quran and made obligatory for Muslims. It has been stated by the Prophet to whom the Friday prayer is obligatory and how it should be performed. Scholars agree that the Friday prayer is fard when certain conditions are met. These conditions are divided into two as wujub and validity conditions. The wujub conditions are necessary to be met to be obliged to do the Friday prayer, while the validity conditions are necessary for the prayer to be accepted as valid. There is great deal among the madhhabs on the conditions of wujub (being male, free, muqim, and without an excuse). However, there is conflict between madhhabs in most of the validity conditions (city, mosque, community, time, imam, and hutbe). In addition to the city and mosque conditions, the most controversial condition that is put forward by Hanafis is that the imam should be the head of the state or someone appointed by him.

Debates about the city are around issues such as the size of the city, whether its population is crowded and whether it is a permanent place of live. Discussions about the mosque are on issues such as doing the Friday prayers in public mosques assigned by the head of state/public administration, whether Friday prayers can be performed in a single mosque, and the size of the mosque. The discussions about the Imam are about whether the head of the state or a person authorized by him should lead the prayers and whether a resident or a traveling imam can do it when permitted by the head of state.

It is a known that the courts decided according to the Hanafi madhhab in order to accept Hanafi as the official sect in the Ottoman state and to ensure legal unity off law in the Ottoman lands. In this study, it will be tried to determine which madhhab's views in the Ottomans applied to the controversial validity issues: city, mosque, and the head of state or the person authorized by him leading the prayer. The study first gives brief information about the validity conditions of Friday prayers in Islamic law and the conflicts between the madhhabs. Then, it will be tried to determine about how these issues are reflected in the Ottoman shaykh al-Islam fatwas, especially in the court records regarding these controversial conditions. As a result of the study, it will be possible to determine whether Hanafi views, which were accepted as the official view in Ottoman law, were in force or not.

In the study, approximately 400 court books from different cities in both the classical and the Tanzimat periods of the Ottoman Empire were examined in order to form a general opinion on the subject. It is hoped that this study will make a small contribution to the history of Islamic law, which deals with the place of city, mosque and permission issues, which are the health conditions of Friday prayer, in Ottoman law, with fatwa journals and especially the examples of enforcement reflected in court records.

Keywords: Islam-Ottoman Law • Salat-al Jumu'ah • City • Mosque • Permission

EFDAL B. BEDRÜ'L-CEMÂLÎ'NİN (Ö. 515/1121) NİZÂRÎ-MÜSTA'LÎ BÖLÜNMESİNDEKİ ROLÜ VE I. HAÇLI SEFERİ KARŞISINDAKİ TUTUMU

Role Efdal b. Bedr'ül-Cemali (515-1121) on the Nizari-Musta'li Division and His Attitude towards First Crusades

Mehmet ŞİMŞEK¹

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi :02.11.2020
Kabul Tarihi :24.09.2021
Yayın Tarihi :25.12.2021

Özet:

İslâm tarihinde adı önemli olaylarla anılan birçok şahsiyet ya kendi çağdaşı olan tarihçilerin kaleme aldığı eserlerde ya da kendisinden sonra yaşayan müverrihlerin eserlerinde, dönemlerinde yaşanan olaylar sebebiyle farklı açılardan tenkit edilmiştir. 209-566/909-1171 yılları arasında Kuzey Afrika, Mısır ve Suriye'de hüküm süren bir Şii devleti olan Fâtımîler'de "Vezirler Dönemi" olarak adlandırılan zaman diliminde babası Bedr'ül-Cemâlî'den sonra göreve gelen ve Fâtımîlerin Ermeni asıllı ikinci veziri olan Efdal b. Bedr'ül-Cemâlî, kendi döneminde yaşanan olaylar sebebiyle hem Sünnîlerin hem de Şii'lerin tenkitlerine maruz kalmıştır. Ermeni asıllı olması ve dini anlayışının muğlaklığı sebebiyle de dikkat çeken Efdal b. Bedr'ül-Cemâlî'nin daha çok tenkit edildiği iki olay mevcuttur. Efdal b. Bedr'ül-Cemâlî'nin en çok eleştirildiği noktalardan biri Haçlı Seferleri'nin başlamasıyla Müslüman topraklarında ilerlemeye başlayan Haçlıları Selçuklulara karşı yardımcı bir kuvvet olarak görmesi ve bu anlayış doğrultusunda tavırlar takınmasıdır. Efdal b. Bedr'ül-Cemâlî'nin bu tutumu, kendisinin Haçlılarla birlikte hareket ettiğine dair eleştirilmesine neden olmuştur. Efdal b. Bedr'ül-Cemâlî, izlediği politikayla Türkleri kendilerine düşman olarak kabul eden Haçlılar ve Bizans ile ortak bir zeminde buluşmanın yollarını aramıştır. Efdal b. Bedr'ül-Cemâlî'nin Şii dünyasında eleştirildiği nokta ise halife Müstansır-Billâh tarafından veliaht olarak tayin edilen büyük oğlu Nizâr'ı saf dışı bırakarak onun yerine daha kolay bir şekilde nüfuzu altına alabileceği küçük oğlu Ahmed'i, Müsta'li-Billâh unvanıyla halife olarak tayin etmesidir. Yaşanan bu olay sonucunda Fâtımîlerin resmi mezhebi olan İsmâîliyye, Nizâriyye ve Müsta'liyye olarak ikiye ayrılmıştır. Bu ayrışma Şii'leri etkilediği kadar Sünnîleri de etkilemiştir. Fâtımîlerde faaliyetleri ile kendinden çokça söz ettiren vezirlerden biri olan Efdal b. Bedr'ül-Cemâlî, görevde olduğu zaman diliminde almış olduğu kararlar sonucunda tarihteki birçok önemli olayın seyrini değiştirmiştir. Bu araştırma Efdal b. Bedr'ül-Cemâlî'nin I. Haçlı Seferleri sırasında izlediği politikayı ele almakla birlikte aynı zamanda Nizârî-Müsta'li bölünmesinin dönemin kaynaklarında yorumlanma şeklini ve çağdaş araştırmalarda söz konusu konuların nasıl işlendiğini ortaya koymaktadır. Araştırma, bahsi geçen olayların dönemin kaynaklarına yansımalarını aktararak tarihin akışı içerisinde meydana gelen hadiselerin sebeplerini irdelemek ve sonuçlarını yorumlamak amacıyla oluşturulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Fâtımîler • Efdal b. Bedr'ül-Cemâlî • Haçlı Seferleri • İsmâîliyye Şîası.

Giriş

Hız. Ali'nin soyunu devam ettiren ve Hız. Peygamber'in vefatından sonra devlet yönetiminin kendi hakları olduğu iddiasında bulunan, bu amaç uğruna mücadele eden gruplara genel olarak Şîa¹ denilmektedir.

¹ MEB, <https://orcid.org/0000-0002-5462-4949>, mehmetsimsekzz@hotmail.com.

¹ Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed, Müfredâtü elfâzî'l-Kur'ân, thk. Safvân Adnân Dâvudî, Dâru'l-

Abbâsiler tarafından, Emevîler döneminde olduğu gibi Hz. Ali taraftarı olan veya Hz. Ali ailesinden birinin halife olması için mücadele eden kişiler baskı altında tutulmaya başlanmıştı. Çünkü aynı aileden geliyor olmak Abbâsiler için iktidarları adına onların bir tehdit unsuru olarak algılanmasına sebep oluyordu. Fakat bütün bu baskı ve zorlamalara rağmen Şiilik hızlı bir şekilde geniş bir alana yayılarak gün geçtikçe daha fazla insan tarafından tanınmaya başlanmıştı. Destekçilerinin sayısının artmasına rağmen hareketin liderleri farklı isimler kullanarak devletin ücra köşelerinde davet faaliyetlerini gerçekleştirerek kendilerini gizlemeye çalışıyorlardı. Böyle bir ortamda Şii davetçiler Mağrib'e² kadar ulaşmış ve burada halkı örgütlemek adına faaliyetlerde bulunmuşlardı. Daha önce buralara gönderilen davetçilerin ektiği tohumu toplamak adına Kuzey Afrika'nın içinde bulunduğu karmaşık durumdan yararlanan Ebû Abdullah eş-Şii (ö. 298/911), Ağlebîlere karşı isyan ederek kısa sürede birçok bölgeye sahip oldu.³ İfrîkiye, Fâtımî propagandacılarının faaliyetleri sonucunda ihtilâle hazır hale getirilince Ubeydullah el-Mehdî⁴ (ö. 322/934), Ebû Abdullah eş-Şii'nin daveti üzerine tüccar kılığında yola çıkarak Sicilmâse'ye⁵ ulaştı.⁶ Sicilmâse'de gerçek kimliği ortaya çıkan ve gözaltına alınarak hapsedilen Ubeydullah el-Mehdî, Ebû Abdullah eş-Şii tarafından kurtarılarak halife ilan edildi.⁷ Böylelikle tarihte İdrisiler'den⁸ sonra ikinci Şii devleti kurulmuş oldu.

Devletin 262 yıllık ömründe Mısır dönemi halifelerinden olan Müstansır-Billâh'ın (427-487/1036-1094) hilafeti sırasında ortaya çıkan salgın hastalıklar ve yaşanan kuraklık sonucu bozulan ekonomi, beraberinde fiyatların artmasına neden oldu. Bunun sonucunda ülke etkisi uzun yıllar sürecek olan bir kaosa doğru sürüklendi. İnsanların açlıkla mücadelede ettiği, sosyo-ekonomik sıkıntıların yaşandığı ve kaynaklarda "eş-Şiddetü'l-Uzmâ"⁹ (Büyük Felaket) olarak adlandırılan bu buhran, hanedanlığın gidişatını da etkiledi.¹⁰ Bu sıkıntılı dönemin etkisiyle ülkede kaos ortamı meydana gelince, devlete karşı isyanlar baş göstermeye başladı.

Kalem - ed-Dâru's-Şâmiyye, Dimaşk-Beyrut 2009, s. 470; Öz, Mustafa, "Şia", TDV İslâm Ansiklopedisi(DİA), XXXIX, s. 111, İstanbul 2010.

² Günümüzde Libya, Tunus, Cezayir, Fas ve Moritanya devletlerinin yer aldığı coğrafyadır. Harekât, İbrahim, "Mağrib", TDV İslâm Ansiklopedisi(DİA), XXVII, s. 318, Ankara 2003.

³ Çelik, Aydın, Fâtımî Devleti Tarihi(909-1171), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2018, s.33-69; Yılmaz, Hasan, Fâtımîler ve Fâtımî Halifeleri, Elips Yayınları, Ankara, 2016, s.13-14; Çelik, Aydın, Fatımîler Devleti'nin Kuruluşu, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 7/ 2, ss. 433-453, Elazığ 2005.

⁴ Kendisinin Hz. Fatma soyundan geldiğini iddia eden ilk Şii Halife. Azimli, Mehmet, "İlk Şii Halife Ubeydullah el-Mehdî ve Fâtımî Halifeliği Üzerine Bir Değerlendirme", Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7/1, ss. 59-73, Diyarbakır 2005.

⁵ Sicilmâse, bugünkü Mağrib'i (Fas) Akdeniz sahilinden Sahrâ'ya bağlar. Ya'kübî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'küb, el-Büldân, nşr. Muhammed Emin ed-Dannâvî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts., c. 1, s. 198; Ceran, İsmail, "Sicilmâse", TDV İslâm Ansiklopedisi(DİA), XXXVII, s. 136-138, İstanbul 2009.

⁶ Ebû'l-Fidâ, İmâdüddîn İsmâ'il b. Ali, el-Muhtasar fi târihi'l-beşer, I-IV, el-Matba'atü'l-Huseyniyyetü'l-Mısıriyye, Kahire 1907, c. II, s. 64-65; İbnü'l-Verdî, Ebû Hafz Zeynüddîn Ömer b. el-Muzaffer, Târihu İbni'l-Verdî, I-II, Kahire 1285, c. I, s. 243; Çelik, Fâtımîler Devleti Tarihi (909-1171), s. 61-63.

⁷ Ebû'l-Fidâ, el-Muhtasar fi târihi'l-beşer, c. II, s. 65; Sallâbî, Ali Muhammed, ed-Devletü'l-Fâtimiyye, Müessesetü'l-İkrâ, Kahire 2006, s. 45; İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâ'il b. Ömer, el-Bidâye ve'n-nihâye, I-XV, Mektebetü'l-Me'ârif, Beyrut 1990, c. XI, s. 180; Çelik, Fâtımîler Devleti Tarihi (909-1171), s. 64-65; Öz, Mustafa, "Ubeydullah el-Mehdî", TDV İslâm Ansiklopedisi(DİA), XLII, s. 24, ss. 23-25, İstanbul 2012.

⁸ 172-375/789-985 yılları arasında Fas'ta hüküm süren ilk Şii-İslâm devleti. Razûk, Muhammed, "İdrisiler", TDV İslâm Ansiklopedisi(DİA), XXI, s. 495-497, İstanbul 2000.

⁹ Makrîzî, Ebû Muhammed Ahmed b. Ali, el-Hitatü'l-Makrîziyye (el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hitat ve'l-âsar), thk. Halil el-Mansûr, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, c. II, s. 157.

¹⁰ Alican, Mustafa, "Fâtımî Halifesi el-Müstansır-Billâh Döneminde Mısır'da Yaşanan Sosyo-Ekonomik ve Siyasi Buhran Üzerine Bir İnceleme", Tarih Dergisi, 59/1, ss.1-26, İstanbul 2014.

358/969 yılında Mısır'ın Fâtımiler tarafından ele geçirilmesinden sonra devletin hâkimiyet sahası genişleyince Sudanlı, Türk, Kürt ve Ermeni asıllı kişilerden devlet hizmetindeki işlerde faydalanılmaya başlanmıştı. Müstansır-Billâh'ın hilafeti sırasında devleti oluşturan bu gruplar arasındaki siyasi çekişmelerin artmasıyla Türkler, Berberilerin desteği ile ülkede hâkimiyeti ele geçirdiler. Halife Müstansır-Billâh bu siyasi kargaşadan kurtulmanın reçetesi olarak Akkâ valisi Ermeni asıllı Bedrül-Cemalî'yi (ö. 487/1094) Kahire'ye davet ederek verdiği geniş yetkilerle onu vezir ilan etti. Böylelikle Fâtımî Devleti'nin yıkılışına kadar sürecek olan "Vezirler Dönemi"nin ilk adımı atılmış oldu.¹¹

Bedrül-Cemalî'den sonra bu makamı elinde bulunduranlar arasında oğlu ve torunun da içinde bulunduğu Ermeni asıllı yedi vezir bu görevi üstlenmiştir. Cemâlî ailesine mensup olan Bedrül-Cemalî, Efdal b. Bedrül-Cemalî (ö. 515/1121) ve Ebû Ali Ahmed b. Efdal (ö.526/1131) Mısır'da âdeta küçük bir hanedanlık oluşturmuşlardı.¹² Göreve gelen Ermeni asıllı vezirler devletin beklenen sonunu 100 yıl kadar geciktirmelerine rağmen devletin yıkılışına engel olamamışlardır. Bedrül-Cemalî, 21 yıllık vezirliği döneminde âdeta bir hükümdar gibi hareket ederek sahip olduğu geniş yetkiler sayesinde devleti içinde bulunduğu kötü durumdan kurtarmıştır.

Bedrül-Cemalî, hayattayken oğlu Vahid b. Bedrül-Cemalî'nin İskenderiye'de isyan etmesinden sonra onu kendisinden sonra vezir olabilme şansından mahrum ederek onun yerine diğer oğlu Ebu'l-Kasım el-Efdal el-Şehinşah'ın vezir olmasını Müstansır-Billâh'a vasiyet etti. İsmailîlerin 18. İmamı ve Fâtımî halifesi Müstansır-Billâh 60 yıllık saltanatının ardından vefat etmeden önce Efdal'i babası Bedrül-Cemalî'nin isteği ve ordunun baskısı sonucunda vezir olarak atadı.¹³ Bu atamadan birkaç ay sonra Müstansır-Billâh 487/1094 yılında Kahire'de 67 yaşında vefat etti. Böylelikle Fâtımî Devleti'nin klasik dönemi sona ermiş oldu.¹⁴ Efdal b. Bedrül-Cemalî'nin vezirliği döneminde yaşanan olaylar kendisinin hem çağdaşı olan müverrihler hem de günümüz araştırmacıları tarafından eleştirilmesine neden olmuştur. Efdal b. Bedrül-Cemalî'nin eleştirildiği konular günümüze kadar süren tartışmaları beraberinde getirmesinden dolayı sıcaklığını sürekli korumuştur. Efdal b. Bedrül-Cemalî'nin en çok eleştirildiği konuların ilki halife Müstansır-Billâh'ın vefat etmeden önce büyük oğlu

¹¹ Makrîzî, Ebû Muhammed Ahmed b. Ali, İtti'âzü'l-hunefâ bi-ahbâri'l-eimmeti'l-Fâtimiyyin el-hulefâ, thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl vdğ., I-III, el-Meclisül-A'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kahire 1996, c. II, s. 311; Zehebi, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, I-LIII, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1986-2000, c. XXXI, s. 26; Çelik, Fâtımîler Devleti Tarihi(909-1171), s. 315-318; Korkmaz, Fatih, "Fâtımî Devleti'nde Ermeni Kökenli Cemâlî Vezir Hanedanlığının Sonu ve Ali b. Efdal'in Faaliyetleri", Bayburt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Dergisi, 3, ss.79-89, Bayburt 2019; Özaydın, Abdülkerim, "Bedr el-Cemâlî",TDV İslâm Ansiklopedisi(DİA), V, s. 330, İstanbul 1992.

¹² Seta b. Dadoyan, The Armenians In The Medieval Islamic World, Transaction Publishers New Brunswick, New Jersey, 2013, c.II, s.77.

¹³ Sibt İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Muzaffer Yûsuf b. Kızıoğlu, Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-ayân, thk. Muhammed Berekât vdğ., I-XXIII, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Dumaşk 2013, c. XIX, s. 458; İbnü'l-Verdî, Târihu İbni'l-Verdî, c. II, s. 7; Özaydın, Abdülkerim, "Efdal b. Bedr el-Cemâlî", TDV İslâm Ansiklopedisi(DİA), X, s. 452, ss. 452-453, İstanbul 1994; Sevim, Ali. Âzîmî Tarihi Selçuklular Dönemiyle İlgili Bölümler, TTK Yayınları, Ankara 2006, s. 34.

¹⁴ Zehebi, Târihu'l-İslâm, c. XXXV, s. 385; Ebû'l-Fidâ, el-Muhtasar fi târihi'l-beşer, c. II, s. 205; İbn Haldûn, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed, Târihu İbn Haldûn, nşr. Halil Şehâde, I-VIII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2000-2001, c. IV, s. 84; İbnü'l-Verdî, Târihu İbni'l-Verdî, c. II, s. 7; Sevim, Âzîmî Tarihi, s. 33; Özaydın, Abdülkerim, "Müstansır-Billâh el-Fâtımî", TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA), XXXII, s. 120, ss. 119-121, İstanbul 2006; Dadoyan, The Armenians, s. 90; Çelik, Fâtımîler Devleti Tarihi(909-1171), s. 348.

Nizâr'ı veliaht olarak bırakmasına rağmen onun vezir Efdal tarafından azledilerek yerine küçük oğlu Ebû'l-Kâsım'ı, Musta'li-Billâh unvanıyla halife tayin etmesidir. Bu hadise Şia mezhebinin İsmâiliyye kolunda günümüze kadar sürecek olan Nizâriyye-Müsta'liyye bölünmesine sebep olmuştur. Efdal'ın tenkit edildiği ikinci nokta ise Haçlı Seferleri'nin başlangıcında takındığı tutum ve daha sonraki süreçte Kudüs'ün Müslümanların hâkimiyetinden çıkmasında oynadığı roldür. Kendisi hakkında ortaya atılan dikkat çekici iddialar bulunmaktadır.

Nizâriyye-Müsta'liyye Bölünmesinde Efdal b. Bedrû'l-Cemalî'nin Rolü

458/1066 yılında Akkâ'da dünyaya gelen¹⁵ Efdal b. Bedrû'l-Cemalî, 482/1089 yılından itibaren babasının vezirliği döneminde, devlet işlerinde önemli görevler alarak tecrübe sahibi olmuştur. Bedrû'l-Cemalî, kendisinden sonra oğlu Efdal'ın vezirliğe getirilmesini Müstansır-Billâh'a vasiyet etmiştir. Efdal, bu konuda babasının vasiyetinin bulunması ve ordunun kendisine destek vermesinden ötürü halife Müstansır-Billâh tarafından vezir tayin edilmiştir.¹⁶ Efdal b. Bedrû'l-Cemalî'nin vezirliğe getirilmesinde kendisine sağlanan siyasî ve askerî destek ile birlikte ülkede babasının yarattığı olumlu atmosferin de etkisi göz ardı edilmemelidir. Çünkü Bedrû'l-Cemalî, tabiri caizse yıkılmak üzere olan bir devleti uçurumun kenarından alıp ömrünü uzatmıştır. Efdal b. Bedrû'l-Cemalî, vezirliğinin ilk zamanlarında Müstansır-Billâh'ın vefatının ardından veliaht olarak tayin ettiği büyük oğlu Nizâr'ı bertaraf ederek onun yerine diğer oğlu Ebû'l-Kâsım'ı, Musta'li-Billâh unvanıyla halife tayin etmiştir.¹⁷

Efdal b. Bedrû'l-Cemalî'nin bu şekilde bir tasarrufta bulunması tarihçiler tarafından farklı yorumlanmaktadır. Söz konusu olaya dair yapılan yorumlara göre Efdal b. Bedrû'l-Cemalî, devlet yönetiminde sahip olduğu tahakkümü kaybetmek istemediği için 50 yaşında ve devlet tecrübesi olan Nizâr'ın yerine daha küçük yaşta olan Ebû'l-Kâsım Ahmed'i halife olarak belirlemiş, böylelikle onun üzerinde nüfuz sahibi olmak istemiştir. Tabi bunun yanında Ebû'l-Kâsım'ın, Efdal b. Bedrû'l-Cemalî'nin kız kardeşi Sittülmülk ile evli olması, akrabalık bağları gibi sebepler de mevcuttur.¹⁸ Efdal b. Bedrû'l-Cemalî'nin bu hamlesi Fâtîmî ailesini

¹⁵ İbnü'l-Kalânisi, *Târihu Dımaşk*, nşr. Süheyl Zekkâr, Dımaşk, 1403/1983, s. 323; İbn Kalanisi, *Şam Tarihine Zeyl -I. ve II. Haçlı Seferleri Tarihi-* çev. Onur Özatağ, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2015, s. 84.

¹⁶ İbnü'l-Verdi, *Târihu İbni'l-Verdi*, II, s.7; Münâvi, Muhammed Hamdi, *el-Vezâretü ve'l-Vüzerâ' fi'l-Asri'l-Fâtîmî, Dârü'l-Maârif, Kahire 1970, s. 271; Özeydin, Abdülkerim, "Efdal b. Bedr el-Cemalî", TDV İslâm Ansiklopedisi(DİA), X, s. 452, İstanbul 1994; Dadoyan, The Armenians, s. 90. Fâtîmîler'de vezirlerin vefat etmeden önce kendilerinden sonra oğullarının vezir olmasını vasiyet olarak istemeleri devletin yıkılışına yakın zamanda bir kez daha tekrarlanmıştır. Ermeni asıllı vezirlerin altıncısı olan Talâi' b. Rüzziik (H. 549-556/M. 1154-1161) uğradığı suikast sonucu vefat etmeden önce halife Âdid-Lidînilâh'a kendisinden sonra oğlu Rüzziik b. Talâi'nin (H. 556-558/M. 1161-1163) vezir olarak atanmasını vasiyet etmiş ve vefatından sonra halife onun bu isteğini gerçekleştirmiştir. Makrîzi, *İttî'âzül-hunefâ*, c. III, s. 247-248; İbnü'l-Esir, İzzüddîn Ali b. Muhammed el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdi-Muhammed Yûsuf ed-Dekkâk, I-XI, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987-2003, c. IX, s. 449-450; İbnü'l-Esir, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *İslâm Tarihi: el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, çevr. Heyeti: A. Ağrakça, B. Eryarsoy, Z. Tüccar, A. Özeydin, Y. Apaydın, A. Köşe, Ocak Yayınları, İstanbul 2016, c. IX, s. 302; Ebû'l-Fidâ, *el-Muhtasar fi târihi'l-beşer*, c. III, s. 38-39; Çelik, *Fâtîmîler Devleti Tarihi(909-1171)*, s. 380; Şeşen, Ramazan, "Talâyi", *MEB İslâm Ansiklopedisi*, c. XI, s. 693, ss. 691-694, İstanbul 1979; Tomar, Cengiz, "Talâi' b. Rüzziik", *TDV İslâm Ansiklopedisi(DİA)*, XXXIX, s. 496, ss. 495-496, İstanbul 2010; Ertaş, Kasım, "Fâtîmî Devleti'nin Yönetiminde Ermeni Vezirler ve Sosyal-Siyasi Hayattaki Roller", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017/2 yıl: 8 cilt: VIII sayı: 17, s. 80-81, ss. 63-84.*

¹⁷ C. H. Becker, "Efdal", *MEB İslâm Ansiklopedisi*, IV, s. 131, ss. 131-132, Eskişehir 2001.

¹⁸ Seyyid, Eymen Fuâd, *ed-Devletü'l-Fâtîmiyye fi Mısır: Tefsîr Cedîd*, Kahire 1992, s. 154; Takkûş, M. Süheyl, *Târihu'l-*

ilga ederek kendi kanını taşıyan yeni bir hanedan oluşturmak için atılmış bir adım olarak da yorumlanabilir. Nitekim kız kardeşi ve Musta'li-Billâh'ın evliliğinden doğacak erkek çocuğun veliaht olması Efdal'ın devlet yönetiminde daha fazla söz sahibi olması anlamına gelmektedir.

Bu düşüncenin sonucu olarak Musta'li-Billâh yedi yıllık halifelik sürecinden sonra vefat edince Efdal b. Bedrû'l-Cemalî, onun yerine küçük yaştaki oğlu Âmir-Biahkâmillâh'ı (ö. 524/1130) halife olarak belirlemiştir.¹⁹ Fakat yeni halife ilerleyen yıllarda devlet yönetimini ele geçirip bağımsız hareket etmek isteyince vezirin öldürülmesiyle sonuçlanan bir dizi olayın yaşanmasında pay sahibi olmuştur.²⁰

Bunlara ek olarak İbnü'l-Esir, bu olayın sebebini Nizâr ve Efdal b. Bedrû'l-Cemalî'nin geçmişte yaşadığı şu olaya bağlamaktadır. Müstansır-Billâh döneminde Efdal b. Bedrû'l-Cemalî, bir gün atı ile birlikte Bâbu'z-Zehab kapısından saraya girmiştir. Bu sırada dışarda olan Nizâr, karanlıktan dolayı kendisini görmeyen ve atından inmeyerek saygısını göstermeyen Efdal b. Bedrû'l-Cemalî'ye, *"Ey! Ermeni köpeği atından aşağı in! Ne kadar edepsizsin!"* şeklinde bağırıştır. Yaşanan bu olay sonucunda Efdal b. Bedrû'l-Cemalî'nin Nizâr'a karşı kin beslediği ve eline imkân geçtiği ilk anda da onun bu davranışına cevap olarak kendisini veliahtlıktan azledip yerine kardeşini halife yaptığı aktarılmaktadır. Aktarılan olaya ilaveten Efdal b. Bedrû'l-Cemalî, geçmişte yaşanan bu olaydan ötürü kendisinden haz etmeyen Nizâr'ın halife olması durumunda kendisini vezirlikten azledeceğini hissedince ondan daha erken davranarak böyle bir yola başvurmuştur.²¹ Fâtımî tarihi incelendiğinde herhangi bir vezirin veliaht olarak ilan edilen bir halife adayını azlettiği görülmemektedir. Fakat Efdal'ın vefatından sonra ailesinin birçok üyesi öldürülerek sadece oğlu Ebû Ali Ahmed b. Efdal (524-526/1130-1131), hapse atılmıştı. Ebû Ali Ahmed b. Efdal, ülkede yaşanan kargaşa ortamında ordu tarafından hapisten kurtarılıp Hâfız-Lidînillâh'a uygulanan baskı sonucunda vezir olarak ilan edilmiştir. Ebû Ali Ahmed b. Efdal, göreve başladığında ilk iş olarak babasının ölümünden sonra müsadere edilen malları ele geçirmiştir. Daha sonra ailesinin başına gelenlerden sorumlu tuttuğu Fâtımî ailesinden intikam almak için halife Hâfız-Lidînillâh'ı (ö. 544/1149) tutuklayarak hapsedirmiştir. Kısa bir süre vezirlik görevini yürüten Ebû Ali Ahmed b. Efdal, bu dönemde halife olmadan ülkeyi tek başına yönetmiştir.²² Yaşanan bu olay bize güçlü vezirlerin devlet idaresinde ne kadar etkili olduğunu göstermektedir.

Fâtımiyyîn fi İfrikiyye ve Mısır ve Biladi's-Şam, Dârü'n-Nefais, Beyrut 2001, s. 389; Çelik, Fâtımiler Devleti Tarihi(909-1171), s. 349.

¹⁹ İbnü'l-Kalânîsî, Târihu Dımaşk, s. 229; İbn Tağrıberdî, en-Nücûmu'z-Zâhire, c. V, s. 153; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-a'yân, c. XIX, s. 522; İbnü'l-Esir, el-Kâmil fi't-târih, c. VIII, s. 498; İbnü'l-Esir, İslâm Tarihi el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi, c. VIII, s. 384; Ebû'l-Fidâ, Muhtasar, c. II, s. 214-215; İbnü'l-Verdî, Târihu İbni'l-Verdî, c. II, s. 13; Seyyid, ed-Devletü'l-Fâtımiyye, s.161.

²⁰ İbn Haldûn, Târihu İbn Haldûn, c. IV, s. 89; İbnü'l-Kalânîsî, Târihu Dımaşk, s. 323; İbn Kalanisi, Şam Tarihine Zeyl, s. 84; Çelik, Fâtımiler Devleti Tarihi(909-1171), s. 355; Özaydın, "Efdal b. Bedr el-Cemalî", s. 453.

²¹ İbnü'l-Esir, İslâm Tarihi el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi, c. VIII, s. 384; İbnü'l-Esir, el-Kâmil fi't-Târih, c. VIII, s. 498; Çelik, Fâtımiler Devleti Tarihi(909-1171), s. 349-350; Dadoyan, The Armenians, s. 91; Ertaş, "Fâtımî Devleti'nin Yönetiminde Ermeni Vezirler ve Sosyal-Siyasi Hayattaki Roller", s. 72.

²² İbnü'l-Verdî, Târihu İbni'l-Verdî, c. II, s. 35; Ebû'l-Fidâ, el-Muhtasar fi târihi'l-beşer, c. III, s. 4, c. XVI, s. 285; Safedî, Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn, el-Vâfi bi'l-vefeyât, thk. Ahmed el-Arnaût, Türki Mustafâ, I-XXIX, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut 2000, c. VI, s. 255-256; İbnü'l-Esir, el-Kâmil fi't-târih, c. IX, s. 255; İbnü'l-Esir, İslâm Tarihi: el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi, c. IX, s. 79; Çelik, Fâtımiler Devleti Tarihi(909-1171), s. 363; Korkmaz, "Fâtımiler Devleti'nde Ermeni Kökenli Cemâlî Vezir Hanedanlığının Sonu ve Ali b. Efdal'ın Faaliyetleri", s. 86.

Efdal b. Bedrül-Cemali'nin, Nizâr'ı azletmesinden sonra İsmâîliyye Şiası, itikâdî olarak ikiye ayrılmıştır. İsmâîliyye Şiası'nın ikiye bölünmesiyle Mısır, Yemen, Suriye ve Hindistan'da yaşayan İsmâîliyye mensuplarının büyük bir kısmı Müsta'li'nin imamlığını kabul etmişlerdir. Bunun yanı sıra İran'da varlığını sürdüren İsmâîliyye mensupları ise Nizâr'ın imameti altında birleşmişlerdir. Kaynaklarda aktarıldığına göre Fâtımîler'in Doğu'daki dâilerinden (propagandacı) olan Hasan Sabbâh, Müstansır-Billâh hayattayken Mısır'a bir ziyarette bulunmuştur. Hasan Sabbâh, Mısır ziyareti sırasında Müstansır-Billâh'a kendisinden sonra kimin imam olacağını sorunca Nizâr'ın veliaht olarak belirlendiği cevabını almıştır. Bu yüzden Hasan Sabbâh, Efdal b. Bedrül-Cemali'nin bu kararını tanımayarak kendi yolunu çizmiştir.²³ Kaynaklarda bu bölünme, inanç meselesi olarak zikredilse de olayın arkasında politik sebeplerin yattığı da aktarılmaktadır. Çünkü Hasan Sabbâh, devletini 483/1090 tarihinde kurmasına rağmen Müstansır-Billâh'ın vefat yılı 487/1094'tür. Hasan Sabbâh, aslında devletini kurduğu vakit ayrılmayı da planlamış olmalıdır. Ancak ortam ve şartlar uygun olmadığı için bir süre daha bekleyip ve Efdal'in hamlesi sonucu aradığı sebep gerçekleşince Fâtımîler Devleti'nden ayrılışını ilan etmiştir.²⁴ Lewis, Hasan Sabbâh'ın Mısır'a yapmış olduğu ziyaret sırasında orada bulunan askeri komutanla ters düştüğünü ve bundan dolayı muhtemelen ülkeden uzaklaştırıldığını aktarmaktadır. Hasan Sabbâh'ın, Efdal b. Bedrül-Cemali'nin bu kararını söz konusu yaşanan olaylardan dolayı tanımamış olabileceğine işaret etmektedir.²⁵ Böylelikle İsmâîliyye Şia'sında ayrılık kesinleşmiş ve derinleşmiştir. Hasan Sabbâh'ın İsmâîliyye Şia'sından ayrılmasını tekil bir örnekle açıklamak yeterli olmasa da tarihi gerçeklikler ışığında Efdal b. Bedrül-Cemali'nin hamlesinin bu ayrılığı hızlandırdığı açıktır. Hasan Sabbâh'ın Fâtımîler ile arasındaki dinî bağları kopardığı zikredilse de kaynaklarda bu bilgiyi kesin olarak doğrulayacak malumatlar bulunmamaktadır.

Doğu İsmâîliliği olarak adlandırılan bu mezhebin mensupları Hasan Sabbâh önderliğinde Alamut Kalesi ve etrafındaki alanları zapt ederek Sünnî İslâm dünyasına zarar verecek birçok suikastta bulunmuşlardır. Hasan Sabbâh'ın vefatından sonra mezhep, 654/1256 yılında Hülâgû'nun Alamut'u ele geçirmesine kadar imamlar tarafından yönetilmiştir. Bu tarihten sonraya dair bazı bilgiler mevcut olsa da mezhebin akıbeti tam olarak bilinmemektedir.²⁶

Fâtımî-Haçlı İlişkisinde Efdal b. Bedr el-Cemâlî'nin Etkisi

488/1095 yılının sonlarına doğru Papa II. Urbanus, Clermont Konsili'nde hazır bulunan din adamlarına ve halka, Doğu Hıristiyanları'nın yardımına gitmek için bir çağrıda bulunmuştur. Fakat bu sadece yüzeysel bir sebep olarak görünmektedir. Demirkent'e göre Orta Çağ Avrupası'nda meydana gelen siyasî, ekonomik ve sosyal sebepler, onları böyle bir

²³ Makrizî, İttî'azü'l-hunefâ, c. III, s. 108; Takkûş, Târihu'l-Fâtımiyyin fi İfrikiyye ve Mısır ve Biladi's-Şam, s. 392-393; Çelik, Fâtımîler Devleti Tarihi(909-1171), s. 352.

²⁴ Ay, Zahide, Ortaçağ İran'ında ve Anadolu'sunda Şiilik İzlerinin Arka Planı: Alamut Sonrası Nizârî İsmâîliliği(13-15. yüzyıllar), Önsöz Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 31.

²⁵ Bernard Lewis, "İsmâîliler", MEB İslam Ansiklopedisi, V, ss. 1120-1124, Eskişehir 2001, 1121.

²⁶ Öz. Mustafa, "Nizâriyye", TDV İslâm Ansiklopedisi(DİA), XXXIII, ss.200-201, İstanbul 2007.

tasarrufta bulunmaya zorlamıştır. Batılı şövalyeleri ve halkı Doğu'ya sürükleyecek itici bir güce duyulan ihtiyaç da onları *din kardeşlerimize yardım* sloganını üretmelerine sevk etmiştir. Böylelikle Avrupalılar çok sayıda devletin katılımı ve desteği ile Müslümanların hâkim oldukları topraklara saldırıda bulunmaya başlamışlardır. Batılılar, Müslümanların içinde bulunduğu bölünmüşlükten ve aralarındaki iç çekişmelerinden faydalanarak kısa sürede birçok İslâm beldesini ele geçirmişlerdir.²⁷

489/1095-96 yılında harekete geçen Haçlılar, Kutalmışoğlu Süleyman ile 490/1096-97 yılında yaptıkları savaş sonunda onu mağlup ederek Antakya önlerine gelmiş ve şehri yaklaşık dokuz ay boyunca kuşatmışlardır. Uzun süren mücadeleler sonucunda şehrin yöneticisi olan Yağbasan'ın diğer Türk komutanlardan beklediği yardım gecikince Ermeni asıllı bir Müslüman olan Zerrâd Fîrûz adındaki şehir sakininin Franklarla anlaşmasıyla Antakya Haçlılar tarafından ele geçirilmiştir.²⁸ Sevim, Fîrûz'un Haçlı saldırısı sırasında şehrin Keşkerûf tarafındaki burçlardan birinin savunmasını yönetmekte olduğunu söylemektedir. Fîrûz, Emir Yağbasan ile arasının açık olmasından dolayı 2 Haziran 1098 gecesinde Haçlı askerlerinin bulunduğu burcun korkuluklarına ipler atarak onların içeri girmesine yardımcı olmuştur.²⁹ İbnü'l-Esîr, Frankların, Suriye üzerinden bu bölgelerde ilerlemelerinin sebebi olarak onları buraya davet edenlerin Fâtımiler olduğu zikretmektedir. Selçukluların Gazze'ye kadar ilerlemesi ve buraları ele geçirdikten sonra Atsız'ın yönünü Mısır'a çevirmesinden dolayı kendileri ile Türkler arasında tampon bir bölge kalmadığından dolayı Fâtımilerin Franklarla iletişime geçerek onları Suriye'yi fethetmeye davet ettikleri günümüze kadar ulaşan iddialar arasındadır.³⁰ Bu iddialara bakarak Haçlıların, Suriye odaklı bir fetih politikası gütmelerini sadece Fâtımilerin davetine icabet olarak algılamak çok güç bir ihtimal olarak görünmektedir. İbnü'l-Esîr'in aktarmış olduğu bilgi Haçlı Seferleri'nin yegâne sebebi olarak kabul edilirse bu olgunun arkasında yatan dinî, siyasî ve ekonomik etkenler göz ardı edilmiş olacaktır. Franklar ve Fâtımilerin diyalog halinde olmalarının, Haçlıların bu bölgelere saldırmalarının tek gerekçesi olarak kabul edilmesi tarihsel gerçeklikten de uzak durmaktadır. Çünkü Haçlılar zaten ilk başta yönlerini Doğu'ya çevirmiş durumdaydı. Onlar, Doğu'nun zenginliklerine erişebilmek amacıyla kilometrelerce uzaklıktan gelmiş bulunmaktaydı.

Haçlılar, henüz İstanbul'da buldukları esnada Bizans İmparatoru Aleksios, onlara Fâtımiler ve Türkler arasında süre gelen sorunlar olduğunu aktarmış ve bu durumdan faydalanmalarını tavsiye etmiştir. Bu bilgiler üzerine yaşanması muhtemel bir olaydır ki Haçlılar, Antakya'yı kuşatma altında tutarken Fâtımiler'e ait bir elçilik heyeti onlarla

²⁷ Demirkent, Işın, "Haçlılar", TDV İslâm Ansiklopedisi(DİA), XIV, s.526-526, İstanbul 1996.

²⁸ Sevim, Ali, *Âzîmî Tarihi Selçuklular Dönemiyle İlgili Bölümler*, TTK Yayınları, Ankara 2006, s. 35-36-37.

²⁹ Sevim, Ali, *Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi*, TTK Basımevi, Ankara 1983, s. 185.

³⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, c. IX, s. 13-14; İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, c. VIII, s. 411; Özer, Serkan, "Fâtîmî-Haçlı İlişkileri(1098-1171)", *Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Gazi Üniversitesi, 2015, s. 41.

Ayan, araştırmasında Fâtımilerin, Haçlılar ile iletişime geçmesini onların Selçuklulardan korunma girişimi olarak açıklamaktadır. Onun aktardığına göre Kudüs'ün Haçlılar tarafından işgaline zemin hazırlayan bu durum ya halifenin Selçuklular ile aralarında tampon bölge oluşması için planladığı bir olaydır ya da halife istemeden de olsa Haçlıların amacına uygun hizmet edecek davranışlarda bulunmuştur.

Ayan, Ergin, "Fâtımiler, Selçuklular ve Haçlılar Arasında Kudüs", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 2/1, s. 10, ss. 1-12, 2009.

görüşmek üzere şehrin önünde bulunan karargâhlarına gelmiştir. Yapılan görüşmelerden anlaşıldığı kadarıyla Efdal, Haçlı ordusunu Bizans Devleti'nin ücretli askerleri olarak algılamış ve onlara Kuzey Suriye'yi almaları, kendilerine ise Filistin'i bırakmaları yönünde bir teklifte bulunmuştur. Kaynaklarda böyle bir anlaşmanın kâğıda döküldüğüne dair herhangi bir malumat bulunmamaktadır. Fakat Haçlılar, Efdal'i oyalamak amacıyla yetkisi olmayan küçük bir heyeti gelen Mısır elçileri ile birlikte Kahire'ye göndermeyi de ihmal etmemişlerdir.³¹ Fâtımî yöneticilerinin Haçlı Seferleri'nin ilk zamanlarında bu hareketin gerçek niyetini idrak edemedikleri ve onları Selçuklulara karşı müttefik olarak algıladıkları görülmektedir.³²

Haçlılar, Antakya'dan sonra Maarra'yı da ele geçirdince, Irak ve Suriyeli Müslümanlar bir araya gelerek bu tehlikeyi bertaraf etmek için ortak bir çaba içerisine girmişlerdir. Haçlı tehlikesine karşı bir araya gelen kişiler; Haleb'in hâkimi Rıdvan, onun kardeşi Dukak, Tuğtekin, Musul ve Mardin'i elinde bulundurulan Sökmen b. Artuk ve Sencar'ın hâkimi Arslanşah'tır. Fakat Efdal, Haçlıları durdurmak için çabalayan Müslümanların yanında yer almadığı gibi onların ihtiyaç duyduğu asker ve araç gereksinimleri karşılayabilecek yetkinlikte olmasına rağmen yardıma da bulunmamıştır.³³ Efdal'in neden böyle bir tercihte bulunduğu dair bir bilginiz yoktur. Belki de Selçuklular ile yaşanan siyasi mücadeleler onun böyle bir ittifak içerisinde bulunmasını engellemiş olabilir.

Antakya, Haçlılar tarafından kuşatma altındayken Fâtımî veziri Efdal b. Bedr el-Cemâlî, Kahire'ye gelen Haçlı heyeti ile bir antlaşma yapamayacağını anlamıştır. Efdal, meydana gelen savaş durumundan faydalanmak amacıyla Kudüs ve Suriye'de daha önce egemen oldukları fakat Selçukluların eline geçen toprakları tekrar ele geçirmek için tam teçhizatlı büyük bir ordu ile yola çıkmıştır. Efdal'in hedefinde Haçlılarla yapılan savaşlar sonucunda zayıflayan Türkler ve onların hâkim olduğu Kudüs bulunmaktaydı. Efdal, Kudüs'ü kuşattığı sırada buranın idaresi Artukoğlu Sökmen ve İlgazi'de bulunmaktaydı. 486/1096 yılında Efdal, kırk adet mancınıkla şehri kuşatmış ve yaklaşık kırk gün süren kuşatma sonucunda Fâtımîler Şaban ayında Kudüs'ü ele geçirmiştir. Efdal, şehrin ele geçirilmesinden sonra Sökmen ve İlgazi ile birlikte onların maiyetinde olanları, istedikleri yere gitmekte özgür bırakmıştır.³⁴

Fâtımîler, Kudüs'ü ele geçirdikten sonra şehrin yönetimine İftihârü'd-Devle'yi atadılar.³⁵

³¹ Steven Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, çev. Fikret İşıltan, TTK Yayınları, Ankara 1989, c. I, s. 176; Dadoyan, The Armenians, s. 94.

³² Çelik, Fâtımîler Devleti Tarihi(909-1171), s. 386; C. H. Becker, "Efdal", s. 132.

³³ İbn Tağrıberdi, Cemalüddin Ebü'l-Mehâsin Yûsuf, en-Nücümü'z-Zâhire fi Mülûki Mısır ve'l-Kâhire, I-XVII, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992, c. V, s. 146-147; Eymen Fuâd Seyyid, "Efdal bin Bedrül-Cemalî ve Fatimilerin, Haçlılara Karşı Güttüğü Siyaset", Haçlı Seferlerinin 900. Yıldönümünde Selâhaddin-i Eyyübî Sempozyumu (23-24 Kasım 1996 Diyarbakır), ss. 138-151, Diyarbakır 1997.

³⁴ 138-151; Çelik, Fâtımîler Devleti Tarihi(909-1171), s. 387.

³⁵ İbnü'l-Kalânîsi, Târihu Dimaşk, s. 220-221; İbn Tağrıberdi, en-Nücümü'z-Zâhire, c. V, s. 159; Uleymî, Ebü'l-Yümn Abdurrahmân b. Muhammed, el-Ünsü'l-celil bi-târihi'l-Kudüs ve'l-Halil, thk. Adnân Yûnus Abdülmeccid Ebü Tebbâne, I-II, Mektebetü Dendis, Amman 1999, c. I, s. 305; İbnü'l-İbrî, Ebü'l-Ferec Yuhannâ Mâr Grigorius b. Tâciddin, Târihu muhtasari'd-düvel, nşr. Antuvan Sâlihânî el-Yesü'î, Dâru'r-Râidi'l-Lübânî, Hazimiyye 1994, s. 197; İbn Haldûn, Târihu İbn Haldûn, c. V, s. 25; Şadrüddin Ebu'l-Hasan Ali İbn Nâsir İbn Ali el-Hüseyinî, Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye, Tarihsiz, c. II, s. 231; İbnü'l-Esir, el-Kâmil fi't-târih, c. IX, s.19; İbnü'l-Esir, İslâm Tarihi el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi, c. VIII, s. 418; Münâvî, el-Vezâretü ve'l-Vüzerâ' fi'l-Asri'l-Fâtımî, s. 204; Takkûş, Târihu'l-Fâtımıyyin fi İfrikiyye ve Mısır ve Biladi's-Şam, s. 430; Sevim, Âzîmî Tarihi, s. 37; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi 1, s.205; Ayan, "Fatimiler, Selçuklular ve Haçlılar Arasında Kudüs", s. 8,

³⁵ Demirkent, İşın, Haçlı Seferleri, Dünya Yayıncılık, İstanbul, 1997, s. 50.

Haçlılar yaklaşık on beş aylık muhasara sonucunda Antakya'yı ele geçirdikten sonra asıl hedefleri olan Kudüs'e doğru yola koyulmaya başladılar. Maarretunnûman'ı ele geçiren Haçlılar, buradan sonra yönlerini Kefertâb'a, sonrasında ise Hama'ya çevirdiler fakat buraları ele geçiremediler.³⁶ Normal şartlarda iki hafta sürecek olan seferin yaklaşık altı ay sürmesinin sebebi, sadece yollarına savaşarak devam etmeleri değildir. Güzergâhları üzerinde bulunan birçok beldenin yöneticisi onlarla görüşerek erzak yardımında bulunma sözü vermiştir. Güzergâh üzerinde bulunan beldelerin ele geçirilmesi girişimleri ve yapılan bu görüşmeler Haçlıların Kudüs yolculuğunun uzamasına neden olmuştur.³⁷

Haçlıların güneye doğru yapmış oldukları hamle, vezir Efdal'ın kısa vadede yaşanmasını beklenmediği bu gelişmeyi sorgulamasına sebep oldu. Çünkü onun müttefik olarak algıladığı bu askerî topluluk şimdi yönünü hâkimiyeti altındaki topraklara çevirmişti ve bu durum onun devleti için tehlike arz ediyordu. Efdal, bu yaşananların altındaki gerçek nedeni öğrenmek amacıyla Bizans İmparatoru Aleksios'a gönderdiği bir heyetle emrindeki paralı askerlerin ne yapmaya çalıştığını sordu. Fakat İmparator Aleksios, Haçlıların kendi emrindeki paralı askerler olmadığını tamamen bağımsız hareket ettiklerini bildirdi. Efdal, Aleksios'un cevabı karşısında gittikçe sınırlarına dayanan büyük tehlikenin farkına varmaya başladı.³⁸ Efdal ve Aleksios arasında geçen diyaloga bakılırsa Mısır veziri, Haçlıların gerçekte kim olduğunu ve neye hizmet etmek için buralara geldiğini anlamakta geç kalmış görünmektedir. Çünkü Efdal, Haçlıları Bizans'ın emriyle gelmiş paralı askerler olarak idrak ettiğinden dolayı onlarla Selçuklulara karşı ittifak kurmak için girişimlerde bulunmuş ve kendince de bunu başardığını zannetmiştir. Fakat Haçlıların yönlerini Fâtımilere ait topraklara çevirmesi, aslında gerçek durumun böyle olmadığını ortaya koymuştur.

Efdal ve Aleksios arasında geçen diyalogun farklı bir yorumu ise Türklere karşı Bizans'ın ve Fâtımilerin ortak hareket ettikleridir. Çünkü Türkler asırlardır Rumların hâkimiyetinde olan Anadolu'yu ele geçirmiş ve yaklaşık yüzyıldan fazla Fâtımilerin elinde bulunan Şam ve Kudüs'ü de fethetmişlerdi. Olayların geçmişine bakılırsa imparatorun ve vezir Efdal'ın Türklerin bu zorlu sürecinde ortak düşmanlarına karşı beraber hareket ettikleri aşikârdır.³⁹

Efdal, Haçlıların asıl gayesinin Kudüs'ü ele geçirmek olduğunu anlayınca değerli hediyelerle birlikte bir elçi heyetini onlara göndererek askerlerin 200 veya 300 kişilik gruplar halinde silahsız bir şekilde Beytül-Makdis'i ve Hıristiyanlar için önemli olan Kıyâme Kilisesi'ni ziyaret edebileceklerini bildirdi. Fakat Haçlılar, Efdal'ın bu teklifine cevap olarak haccı bizzat kendilerinin yapacağını ve bunun için de Fâtımiler'den izin almayacaklarını ilettiler. Yaşanan bu gelişmeden sonra artık Haçlılar ve Fâtımiler arasında silahlı mücadele safhasına geçilmiş

³⁶ Gregory, Abû'l-Farac, Abû'l-Farac Tarihi II, çev. Ö. Rıza Doğrul, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1950, s. 340; Sevim, Âzîmi Tarihi, s. 37.

³⁷ Demirkent, "Haçlı Seferleri", s. 47; Ayan, Ergin, Willermus Tyrensis'in Haçlı Kroniği Başlangıçtan Kudüs'ün Fethine Kadar, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2006, s. 297.

³⁸ Eymen, "Efdal bin Bedrül-Cemali ve Fâtımilerin, Haçlılara Karşı Güttüğü Siyaset", s. 145, Demirkent, Haçlı Seferleri, s. 49.

³⁹ Âmin, Maalof, Arapların Gözünde Haçlı Seferleri, çev. M. A. Kılıçbay, Telos Yayınları, İstanbul 1998, s. 71.

oldu.⁴⁰

Haçlılar, Beytül-Makdis'e saldırmak için yola çıkınca vali İftihârü'd-Devle, şehri savunmak için gerekli hazırlıklara başlamıştı. Haçlıların yanında mancınık olmadığını bildiği için onların burada mancınık yaparak şehre saldırmalarını engellemek amacıyla surların dışında kalan alandaki bütün ağaçları kestirmişti.⁴¹

Kudüs, üç tarafı da vadilerle çevrili olduğu için zaten doğal bir savunma yapısına sahipti. Buna ek olarak vali İftihârü'd-Devle, Haçlıların kuşatma sırasında su sıkıntısı yaşaması için şehrin dışında kalan su kuyularını kapattı ya da zehirledi. Dışarıda sürdürülen bu hazırlıklar içerde de devam etti. İhanet etmelerinden çekindikleri Hıristiyanlar şehrin dışına çıkarılırken, tamamen Mısırlı ve Sudanlı askerlerden oluşan bir ordu ile şehir savunulmaya çalışıldı.⁴²

Haçlılar, 15 Recep 492/7 Haziran 1099 tarihinde kuşatmayı başlattılar. Şehrin valisi İftihârü'd-Devle'nin savunma için yapmış olduğu hazırlıklar ilk aşamada meyvesini verdi. Yaklaşık bir hafta süren kuşatmada Haçlılar lojistik destekten yoksun oldukları için ilk teşebbüslerinde başarı elde edemediler. Haçlılar, Filistin sıcağına alışkın olmadıklarından dolayı muhasarayı daha fazla uzatmayarak tüm unsurları ile saldırmaya karar verdiler fakat surları aşabilecek araç gereçlere sahip olmadıkları için bu girişimleri de başarısızlıkla sonuçlandı. Haçlılar tam da sıkıntılı bir döneme girmişken Yafa limanına yanaşan Cenova ve İngiliz gemilerinden gerekli olan lojistik desteği sağladılar. Yaşanan bu gelişme onlar adına kuşatmanın dönüm noktası olmuştur. Sağladıkları destekle mancınıklar yaparak şehre tekrar saldırdılar. Yapmış oldukları mancınıklar sayesinde şehrin surlarını tahrip etmeyi başardılar. Bu hamlenin sonrasında surlara tırmanmaya başlayan Haçlılar, yaklaşık kırk günlük muhasaranın ardından Kudüs'ü ele geçirdiler.⁴³

23 Şaban 492/15 Temmuz 1099 tarihinde Kudüs'ü tamamen ele geçiren Haçlılar yaklaşık bir hafta boyunca şehirde bulunan Müslüman ve Yahudileri öldürerek korkunç bir katliam gerçekleştirdiler.⁴⁴ Mescid-i Aksâ'ya sığınan âlim, zahid ve din adamları da katliama uğrayan kişiler arasında bulunmaktaydılar. Haçlılar, Kudüs'te yetmiş binden fazla insanı öldürerek şehri adeta bir mezbahaneye çevirdiler.⁴⁵

⁴⁰ Ayan, Willermus Tyrensis'in Haçlı Kroniği, s. 308-309.

⁴¹ Takkûş, Târihu'l-Fâtımiyyîn fi İfrikiyye ve Mısır ve Biladi's-Şam, s. 434-435; Çelik, Fâtımiler Devleti Tarihi(909-1171), s. 389; Demirkent, Haçlı Seferleri, s. 50.

⁴² Demirkent, Haçlı Seferleri, s. 49; Eymen, "Efdal bin Bedrül-Cemali ve Fâtımilerin, Haçlılara Karşı Güttüğü Siyaset", s. 146; Çelik, Fâtımiler Devleti Tarihi(909-1171), s. 388; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, c. I, s. 215.

⁴³ Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, c. I, s. 215-220; Çelik, Fâtımiler Devleti Tarihi(909-1171), s. 388-390; Demirkent, Haçlı Seferleri, s. 53-55; Sevim, Azîmi Tarihi, s. 37.

⁴⁴ Tritton, Arthur Stanley, I. ve II. Haçlı Seferleri Vekayanamesi(İng. çev. Vedii İlmen), Yaba Yayınları, İstanbul 2005, s. 13-14.

⁴⁵ İbnü'l-Kalânisi, Târihu Dımaşk, s. 222; İbn Tağrıberdi, en-Nücümü'z-Zâhire, c. V, s. 149; İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed (ö. 681/1282), Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'iz-zamân (nşr. İhsan Abbas), I-VIII, Beyrut 1968-72, c. I, s. 179; İbnü'l-Esir, el-Kâmil fi't-târih, c. IX, s.19; İbnü'l-Esir, İslâm Tarihi el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi, c. VIII, s. 419; Takkûş, Târihu'l-Fâtımiyyîn fi İfrikiyye ve Mısır ve Biladi's-Şam, s. 436-437; Çelik, Fâtımiler Devleti Tarihi(909-1171), s. 390-391; Gavanime, Yusuf Derviş, "el-Efdal b. Bedrül-Cemali ve Birinc Haçlı Seferindeki Rolü" (çev. Abdülkerim Özeydin), Tarih Enstitüsü Dergisi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 13, ss. 138-154, İstanbul 1987, s.145.

Haçlılar Kudüs'ü ele geçirince burada sadece katliam yapmakla kalmadılar aynı zamanda Kubbetüs-Sahra'da bulunan 120 altın kandille birlikte ağırlığı 14 dirhem olan 40 gümüş kandil ve daha birçok değerli eşyayı yağmalamışlardır.⁴⁶

Haçlılar, Kudüs'e doğru yola çıkınca şehrin valisi İftihârü'd-Devle, Mısır'dan askerî yardım talebinde bulundu. Efdal, Kudüs'ün muhâsara edildiğini öğrenince ordusunun başında yola çıktı. Efdal'in Mısır'dan hareket ettiğini öğrenen Haçlılar, saldırılarını şiddetlendirdiler. Beş haftadan daha fazla süren muhâsara sonucunda şehre girmeyi başardılar. Efdal'in komutanlığındaki Mısır ordusu Kudüs kaybedildikten sonra Askalan'da Haçlılarla karşı karşıya gelebildiler. Meydana gelen savaşta Haçlılar, Mısır ordusuna beklemedikleri bir anda saldırarak onları büyük bir hezimete uğrattılar. Saldırıdan kurtulmayı başaran bazı askerler etrafta bulunan ağaçlara tırmandılar fakat Haçlılar ağaçları ateşe vererek hepsini yaktılar. Vezir Efdal bu saldırıdan canını zor kurtardı.⁴⁷ Bu saldırıdan sonra Efdal, bir daha ordunun başında sefere çıkmadı.⁴⁸ Bu tarihten sonra Haçlılar ve Fâtımiler arasında uzun yıllar sürecek mücadeleler başlamış oldu.

Efdal b. Bedrû'l-Cemâli'nin Haçlılar karşısında uygulamış olduğu politikanın çöküşünü belgeleyen olay, Kudüs'ün elden çıkması olmuştur. Efdal, Haçlılarla ilk karşılaştığında onları müttefik olarak tanımlamış, Selçuklulardan kurtulmak için bulunmaz bir nimet saymıştır. Haçlılar da rahat bir şekilde Müslüman beldelerde ilerlemek için Fâtımiler'in bu politikasıyla uyum içinde oldukları izlenimini vermişlerdir. Fakat Haçlıların asıl niyetinin Kudüs olduğu ortaya çıkınca iki taraf arasındaki iyi ilişkiler son bulmuştur.

İbn Tağrıberdî, Efdal b. Bedrû'l-Cemâli'nin Haçlılar karşısında ilk zamanlarda umursamaz tavırlar sergilediğini ve iş işten geçtikten sonra duyduğu pişmanlığı aktarmaktadır.⁴⁹

Sonuç

Efdal b. Bedrû'l-Cemâli, babasının vezirliği sırasında devlet yönetiminde üstlendiği görevlerden ötürü tecrübe kazanmıştır. Vezirliğe giden süreçte –çoğunluğu Ermenilerden meydana gelen- ordunun kendisine destek olması ve Mısır'da bulunan Ermeni nüfus etkili olmuştur. Vezirliği sırasında kendisinin ve ülkesinin çıkarlarını önceleyerek siyasi politikalar oluşturduğu görülmektedir.

Efdal b. Bedrû'l-Cemâli, Müstansır-Billâh'ın vefatından sonra ülkede tek hâkim güç

⁴⁶ İbnü'l-Esîr, el-Kâmil fi't-târîh, c. IX, s.19; İbnü'l-Esîr, İslâm Tarihi el-Kâmil fi't-Târîh Tercümesi, c. VIII, s. 419; İbn Tağrıberdî, en-Nücümü'z-Zâhire, c. V, s. 149; Gavanime, "el-Efdal b. Bedrû'l-Cemâli ve Birinc Haçlı Seferindeki Rolü", s.145; Eymen, "Efdal bin Bedrû'l-Cemali ve Fâtımilerin, Haçlılara Karşı Güttüğü Siyaset", s. 146.

⁴⁷ Çelik, Fâtımiler Devleti Tarihi(909-1171), s. 392; Eymen, "Efdal bin Bedrû'l-Cemali ve Fâtımilerin, Haçlılara Karşı Güttüğü Siyaset", s. 146.

⁴⁸ İbnü'l-Kalânisi, Târîhu Dımaşk, s. 222-223; İbn Tağrıberdî, en-Nücümü'z-Zâhire, c. V, s. 149; Çelik, Fâtımiler Devleti Tarihi(909-1171), s. 392; Eymen, "Efdal bin Bedrû'l-Cemali ve Fâtımilerin, Haçlılara Karşı Güttüğü Siyaset", s. 146.

⁴⁹ İbn Tağrıberdî, en-Nücümü'z-Zâhire, c. V, s. 147, 153.

olmak istediğinden dolayı gölgesinde kaybolacağı bir halifeden daha ziyade elindeki imtiyazları kaybetmemek adına tecrübesiz bir halifenin göreve gelmesini tercih etmiştir. Bu amaçla olgun ve tecrübeli olan Nizâr'ı saf dışı bırakarak onun yerine yaşı küçük olan Ebû'l-Kâsım'ı, Musta'li-Billâh unvanıyla halife olarak belirlemiştir. Efdal'in, babası Bedrû'l-Cemâli'nin uzun yıllar süren çabası sonucunda elde ettiği birikimleri kaybetmemek adına bu tarz bir politikayı takip ettiği söylenebilir. Musta'li-Billâh'ın halife olarak belirlenmesinde Efdal ve Nizâr arasında geçmişte yaşanan olaylar da etkili olmuştur.

Efdal b. Bedrû'l-Cemâli'nin Haçlı Seferleri sırasında takındığı tutum hakkında Haçlılarla birlikte hareket ettiğine dair yapılan yorumları ele aldığımızda mezhepsel yaklaşımın etkili olduğu görülmektedir. Burada onun bir devlet adamı olduğu gerçeği göz ardı edilmemelidir. Zikredilen birkaç örnekle Efdal'in bütün hayatı üzerinden suçlayıcı şekilde konuşmak doğru olmayacaktır. Nitekim kendisi hayatının geri kalan döneminde Haçlılar ile mücadelesini sürdürmüştür.

Efdal b. Bedrû'l-Cemâli'nin vezirliği sırasında geçmiş dönemlerde olduğu gibi Levant toprakları ile birlikte Kudüs'te Fâtımiler ve Selçuklular arasında hâkimiyet mücadelesinin yaşandığı görülmektedir. İki devlet siyasi propagandalarını bu bölge üzerinde yoğunlaştırmıştır. Dımaşk ve Kudüs gibi yerleşim yerlerinin zaman zaman iki taraf arasında el değiştirdiğine dair bilgiler bulunmaktadır. Fâtımiler, Selçukluların Mısır'a doğru yönelmelerini kendileri için tehdit olarak görmekteydiler. Sultan Melikşah'ın vefatından sonra onun vârisleri arasında yaşanan siyasi mücadeleler Fâtımiler açısından Selçuklu tehlikesini azaltmış olsa da sonlandırmamıştır.

Efdal b. Bedrû'l-Cemâli'nin vezirliğinde Fâtımiler, Suriye bölgesinde uzun bir zamandır rahat bir şekilde dinî propaganda yapamamaktaydı. İki taraf arasında gerilimli bir siyasetin takip edildiği bu dönemde meydana gelen Haçlı Seferleri, Fâtımilerin Selçuklu saldırılarına karşı ve kaybettikleri Suriye bölgesinde yeniden hâkimiyet kurmak amacıyla yeni ittifak arayışlarının adresi olmuştur. Efdal b. Bedrû'l-Cemâli'nin Haçlılar ile ittifak yapmak için çeşitli girişimlerinin olduğuna dair bilgiler mevcut olsa da iki taraf arasında yapılan bir anlaşmanın varlığına işaret eden malumat bulunmamaktadır.

Fâtımilerin Kudüs'ü kaybetmelerinden sonra Selçuklular'a karşı uyguladıkları denge siyaseti değişmiştir. Bu dönemde Fâtımiler egemenlikleri altında bulunan diğer alanları koruyabilmek amacıyla Efdal b. Bedrû'l-Cemâli'nin önderliğinde Haçlılar ile uzun yıllar süren mücadelelere girişmişlerdir. Efdal b. Bedrû'l-Cemâli'nin değişen siyasetinin bir göstergesi de Haçlılar'a karşı zaman zaman Selçuklu beyleri ile ittifak arayışına girmesi gösterilebilir.

Kaynakça

- Alican, Mustafa. "Fâtımî Halifesi el-Müstansır-Billâh Döneminde Mısır'da Yaşanan Sosyo-Ekonomik ve Siyasi Buhran Üzerine Bir İnceleme", *Tarih Dergisi*, 59/1, ss.1-26, İstanbul 2014.
- Âmin, Maalof, *Arapların Gözünde Haçlı Seferleri*, çev. M. A. Kılıçbay, Telos Yayınları, İstanbul 1998.
- Ay, Zahide. *Ortaçağ İnan'ında ve Anadolusu'nda Şülik İzlerinin Arka Planı: Alamut Sonrası Nizarî İsmâilîliği(13-15. yüzyıllar)*, Önsöz Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Ayan, Ergin, *Willermus Tyrensis'in Haçlı Kroniği Başlangıçtan Kudüs'ün Fethine Kadar*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2006.
- Ayan, Ergin. "Fatımiler, Selçuklular ve Haçlılar Arasında Kudüs", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 2/1, ss. 1-12, 2009.
- Azimli, Mehmet. "İlk Şii Halife Ubeydullah el-Mehdî ve Fâtımî Halifeliği Üzerine Bir Değerlendirme", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1, ss. 59-73, Diyarbakır 2005.
- Bernard Lewis, "İsmâililer", *MEB İslam Ansiklopedisi*, V, ss. 1120-1124, Eskişehir 2001.
- C. H. Becker, "Efdal", *MEB İslam Ansiklopedisi*, IV, ss. 131-132, Eskişehir 2001.
- Ceran, İsmail, "Sicilmâse", *TDV İslâm Ansiklopedisi(DİA)*, XXXVII, s. 136-138, İstanbul 2009.
- Çelik, Aydın. *Fâtımiler Devleti Tarihi(909-1171)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2018.
- Çelik, Aydın. "Fatımiler Devletinin Kuruluşu", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 15/2, (2005):433-453.
- Dadoyan, Seta b. *The Armenians In The Medieval Islamic World*, Transaction Publishers, New Brunswick, New Jersey 2013.
- Demirkent, Işın. *Haçlı Seferleri*, Dünya Yayıncılık, İstanbul 1997.
- Demirkent, Işın, "Haçlılar", *TDV İslâm Ansiklopedisi(DİA)*, XIV, ss.525-546, İstanbul 1996.
- Ebü'l-Fidâ, İmâdüddîn İsmâ'il b. Ali (ö. 774/1373), *el-Muhtasar fî târihi'l-beşer*, I-IV, el-Matba'atü'l-Huseyniyyeti'l-Mısıriyye, Kahire 1907.
- Ertaş, Kasım, "Fâtımî Devleti'nin Yönetiminde Ermeni Vezirler ve Sosyal-Siyasi Hayattaki Roller", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017/2 yıl: 8 cilt: VIII sayı: 17, ss. 63-84.
- Eymen Fuâd Seyyid, "Efdal bin Bedrül-Cemali ve Fatımilerin, Haçlılara Karşı Güttüğü Siyaset", *Haçlı Seferlerinin 900. Yıldönümünde Selâhaddin-i Eyyübî Sempozyumu (23-24 Kasım 1996 Diyarbakır)*, (1997): 138-152.
- Gavanime, Yusuf Derviş, "el-Efdal b. Bedrül-Cemâlî ve Birinc Haçlı Seferindeki Rolü" (çev. Abdülkerim Özaydın), *Tarih Enstitüsü Dergisi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi*, 13, ss. 138-154, İstanbul 1987.
- Gregory, Abû'l-Farac, *Abû'l-Farac Tarihi II*, çev. Ö. Rıza Doğrul, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1950.

- Harekât, İbrahim, “Mağrib”, *TDV İslâm Ansiklopedisi(DİA)*, XXVII, ss. 318-322, Ankara 2003.
- İbnü'l-Esir, İzzüddîn Ali b. Muhammed el-Cezerî (ö. 630/1233), *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdi-Muhammed Yûsuf ed-Dekkâk, I-XI, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987-2003.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî(ö. 630/1233), *İslam Tarihi: el-Kâmil fi't-Târîh Tercümesi*, çev. heyeti: A. Ağrakça, B. Eryarsoy, Z. Tüccar, A. Özeydin, Y. Apaydın, A. Köşe, Ocak Yayınları, İstanbul 2016.
- İbnü'l-İbrî, Ebü'l-Ferec Yuhannâ Mâr Grigorius b. Tâciddîn (ö. 685/1286), *Târîhu muhtasari'd-düvel*, nşr. Antuvan Sâlihânî el-Yesû'î, Dâru'r-Râidi'l-Lübnânî, Hazimiyye 1994.
- İbnü'l-Kalânîsi (ö. 555/1160), *Târîhu Dımaşk*, nşr. Süheyl Zekkâr, Dımaşk, 1403/1983.
- İbnü'l-Verdî, Ebü Hafs Zeynüddîn Ömer b. el-Muzaffer (ö. 861/1457), *Târîhu İbni'l-Verdî*, I-II, Kahire 1285.
- İbn Haldûn, Ebü Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed (ö. 808/1406), *Târîhu İbn Haldûn*, nşr. Halil Şehâde, I-VIII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2000-2001.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed (ö. 681/1282), *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'î'z-zamân* (nşr. İhsan Abbas), I-VIII, Beyrut 1968-72.
- İbn Kalanîsi, *Şam Tarihine Zeyl -I. ve II. Haçlı Seferleri Tarihi-* çev. Onur Özatağ, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2015.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-XV, Mektebetü'l-Me'ârif, Beyrut 1990.
- İbn Tağrıberdî, Cemalüddîn Ebü'l-Mehâsin Yûsuf (ö. 597/1201), *en-Nücûmu'z-Zâhire fi Mülûki Mısr ve'l-Kâhire*, I-XVII, Darul Kütübil İlmiyye, Beyrut 1992.
- Korkmaz, Fatih. “Fâtımî Devleti'nde Ermeni Kökenli Cemâlî Vezir Hanedanlığının Sonu ve Ali b. Efdal'in Faaliyetleri”, *Bayburt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 3, ss. 79-89, Bayburt 2009.
- Makrîzî, Ebü Muhammed Ahmed b. Ali (ö. 845/1442), *İtti'âzü'l-hunefâ bi-ahbâri'l-eimmeti'l-Fâtımiyyîn el-hulefâ*, thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl vdğ., I-III, el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Kahire 1996.
- Makrîzî, Ebü Muhammed Ahmed b. Ali (ö. 845/1442), *el-Hitatü'l-Makrîziyye (el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hutat ve'l-âsâr)*, thk. Halil el-Mansûr, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- Münâvî, Muhammed Hamdî, *el-Vezâretü ve'l-Vüzerâ' fi'l-Asri'l-Fâtmî*, Dârü'l-Maârif, Kahire 1970.
- Öz. Mustafa, “Nizâriyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi(DİA)*, XXXIII, ss.200-201, İstanbul 2007.
- Öz, Mustafa, “Şia”, *TDV İslâm Ansiklopedisi(DİA)*, XXXIX, ss. 111-114, İstanbul 2010.
- Öz, Mustafa, “Ubeydullah el-Mehdî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi(DİA)*, XLII, ss. 23-25, İstanbul 2012.
- Özeydin, Abdülkerim, “Bedr el-Cemâlî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi(DİA)*, V, s. 330, İstanbul 1992.
- Özeydin, Abdülkerim, “Efdal b. Bedr el-Cemâlî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi(DİA)*, X, ss.452-453,

İstanbul 1994

- Özaydın, Abdülkerim, "Müstansır-Billâh el-Fâtımî", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXII, ss. 119-121, İstanbul 2006.
- Özer, Serkan, "Fâtımî-Haçlı İlişkileri(1098-1171)", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 2015.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvudî, Dâru'l-Kalem - ed-Dâru's-Şâmiyye, Dimaşk-Beyrut 2009.
- Razûk, Muhammed, "İdrîsiler", *TDV İslâm Ansiklopedisi(DİA)*, XXI, ss.495-497, İstanbul 2000.
- Runciman, Steven. *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret Işıltan, TTK Yayınları Ankara 1989.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn (ö. 764/1363), *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût, Türki Mustafâ, I-XXIX, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2000.
- Sallâbî, Ali Muhammed, *ed-Devletü'l-Fâtımiyye*, Müessesetü İkrâ, Kahire 2006.
- Seyyid, Eymen Fuâd, *ed-Devletü'l-Fâtımiyye fî Mısr: Tefsîr Cedîd*, Kahire 1992.
- Sevim, Ali. *Âzîmî Tarihi Selçuklular Dönemiyle İlgili Bölümler*, TTK Yayınları, Ankara 2006.
- Sevim, Ali, *Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi*, TTK Basımevi, Ankara 1983.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Yûsuf b. Kızıoğlu (ö. 654/1256), *Mir'âtü'z-zamân fî târihi'l-a'yân*, thk. Muhammed Berekât vdğ., I-XXIII, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Dimaşk 2013.
- Şadrüddîn Ebu'l-Hasan Ali İbn Nâsır İbn Ali el-Hüseynî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*, Tarihsiz.
- Şeşen, Ramazan, "Talâyi", *MEB İslâm Ansiklopedisi*, XI, ss. 691-694, İstanbul 1979.
- Takkûş, M. Süheyl, *Târihu'l-Fâtımiyyîn fî İfrikiyye ve Mısr ve Biladi's-Şam*, Dâru'n-Nefais, Beyrut 2001.
- Tomar, Cengiz, "Talâi' b. Rûzzîk", *TDV İslâm Ansiklopedisi(DİA)*, XXXIX, ss. 495-496, İstanbul 2010.
- Tritton, Arthur Stanley, *I. ve II. Haçlı Seferleri Vekayanamesi*(İng. çev. Vedii İlmen), Yaba Yayınları, İstanbul 2005.
- Uleymî, Ebü'l-Yümn Abdurrahmân b. Muhammed (ö. 928/1522), *el-Ünsü'l-celîl bi-târihi'l-Kudüs ve'l-Halîl*, thk. Adnân Yûnus Abdülmecîd Ebü Tebbâne, I-II, Amman: Mektebetü Dendîs, 1999.
- Yılmaz, Hasan, *Fâtımîler ve Fâtımî Halifeleri*, Elips Yayınları, Ankara 2016.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed (ö. 748/1348), *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, I-LIII, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1986-2000.
- Ya'kûbî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb (ö. 292/905), *el-Büldân*, nşr. Muhammed Emîn ed-Dannâvî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.

**Role Efdal b. Bedr'ül-Cemali (515-1121) on the Nizari-Musta'li Division and His
Attitude towards First Crusades**

Abstract

Many individuals whose names are mentioned in Islamic History have been criticized from different perspectives due to the events that occurred in their times either in the works written by historians who are their own contemporaries or in the works of the advisors who lived after them. In the time called "Vizier Period" in Fatimids, which was a Shia state that ruled in North Africa, Egypt and Syria between the years of 209-566/909-1171, Efdal b. Bedr al-Cemālī , the second vizier of the Armenian origin of Fātimīs, and the one who came after his father Bedr el-Cemālī, was exposed to criticism of both the Sunni world and the Shia communities due to the events that happened in his period. There are two incidents that have mostly been criticized about Efdal b. Bedr el-Cemali, which also draws attention due to his Armenian origin and the ambiguity of his religious understanding. One of the most criticized points of Efdal b. Bedr el-Cemālī is that he saw the Westerners, who started to advance in Muslim lands with the start of the Crusades, as an auxiliary force against the Seljuks and took attitudes towards this understanding. As a result of this attitude, Efdal was criticized for acting in favor of the Crusaders. With his policy, Efdal b. Bedr el-Cemālī sought ways to meet the Crusaders and Byzantines, who considered the Turks as enemies, on a common ground. The point which Efdal is criticized in the Shiite world is that instead of his eldest son Nizar, who was appointed as heir by the Caliph Müstansır-Billāh, he appointed his younger son Ahmed, who Efdal can dominate easier, as a Caliph with the title of Musta'li-Billāh. As a result of this incident, Ismailiyyah, the official sect of the Fatimids was divided into two as Nizariye and Mustaliye. This division influenced the Sunni world as well as the Shiite world. Efdal b. Bedr el-Cemālī, one of the most mentioned viziers in terms of his actions in Fatimids, changed the course of many important events in history as a result of the decisions he made during his term. While this study deals with the policy followed by Efdal b. Bedr el-Cemālī during the First Crusades, it also reveals how the Nizari-Musta'li division was interpreted in the sources of the period and how these subjects were handled in contemporary research. The research was created in order to examine the reasons of the events that occurred in the course of history and to interpret the results by transferring the reflection of the mentioned events to the sources of the period in a neutral way.

Keyword: Fatimid • al-Afdal Ibn Badr al-Jamali • Crusades • Ismailiyyah Shia

MUVATTA' VE SAHİH-İ BUHÂRÎ ÇERÇEVESİNDE İRSÂL-İTTİSÂL MESELESİ

The issue of Irsâl and Ittisâl in the Context of Muvatta' and Sahîh of Buhârî

Rahile KIZILKAYA YILMAZ¹

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi :24.10.2021
Kabul Tarihi :14.12.2021
Yayın Tarihi :25.12.2021

Özet:

Erken dönemde telif edilen ve mürsel rivayetleri muhtevi önemli bir eser olan İmâm Mâlik'in (ö. 179/795) Muvatta', gerek Müslüman gerekse gayrimüslim araştırmacılar tarafından pekçok yönüyle çeşitli çalışmalara konu edilmiştir. Aynı şekilde İmâm Buhârî'nin (ö. 256/870) Sahîh'i de hicrî III. yüzyıldaki telifâtın zirvesi kabul edilip geçmişte ve günümüzde pek çok cihetten incelenip tetkik edilmiştir. Muvatta' ve Sahîh-i Buhârî arasındaki ilişki, bazen müstakil eserlerde bazen belli başlıklar altında ele alınarak her iki kitabın müşterek yönleri, ravileri, rivayetler arasındaki benzerlikleri, farklılıkları, müelliflerinin ortak özellikleri-yöntemleri inceleme konusu olmuştur.

İsnâdın sorulmaya başlandığı dönem ve bu dönemi müteakip sistematik şekilde kullanımı ile hadis tarihinin ilk asırlarına ait çalışmalarda hadis rivâyetinin genel karakteristiği, hem isnâdlı nakil hem de ilgili döneme ait kitapların yapısı hakkında önemli bilgiler sunmaya elverişli konulardır. Bu sebeple şifâhî ve yazılı rivâyet meselesi ile ilişkili olmak üzere isnâdın başlangıcı ve teşekkülü araştırıldığında başta oryantalist literatür olmak üzere modern dönemde kaleme alınan pek çok çalışmada Muvatta' ve Kütüb-i sitte'de yer alan rivayetlerin isnadları itibarıyla mukayese edildiği görülmektedir. Bu bağlamda özellikle erken dönem eserlerinde yer alan rivayetler, belli özellikleri itibarıyla başta Buhârî'nin Sahîh'i olmak üzere temel hadis kitaplarıyla mukayese edilmek suretiyle hadis rivayet tarihi hakkında çeşitli değerlendirmeler yapılmaktadır.

Bu makale "bir hadisin irsâl edilmek suretiyle rivayet edilmesi ve aynı hadisin mevsül tarikle nakledilmesi" konusuna yoğunlaşarak her iki eseri irsâl-ittisâl açısından mukayese etmeyi amaçlamaktadır. Muvatta' gibi çokça mürsel rivayet içeren erken döneme ait bir eser ile Buhârî'nin Sahîh'i gibi isnâdın sistematik şekilde kullanıldığı dönemi en iyi şekilde temsil eden bir kitabın tercih edilmesindeki asıl hedef, isnadlı hadis rivayetinin yapısını ortaya koymaktır. Söz konusu amaç, irsâl-ittisâl meselesini ortaya koymak üzere Muvatta' ve Sahîh-i Buhârî'den seçilen iki rivayetinin isnad-metin analizi yapılmak suretiyle gerçekleştirilmektedir. Bu bağlamda öncelikle Muvatta'da mürsel isnadla nakledilen ve aynı zamanda Buhârî'nin Sahîh'inde mürsel senedle yer alan bir rivayetinin, daha sonra Muvatta'da mürsel nakledilip Buhârî'nin Sahîh'inde mevsül isnadla zikredilen bir rivayetinin ayrıntılı isnad-metin analizi yapılmıştır. Seçilen iki hadis özelinde yapılan bu analizler, isnadın teşekkül sürecini ortaya koymak üzere irsâl-ittisâl konusu bağlamında gerçekleştirilmiştir. Ayrıca kendilerinden sonra telif edilen hadis kitaplarının neredeyse tamamına tesir eden İmâm Mâlik'in Muvatta'ı ve İmâm Buhârî'nin Sahîh'i arasındaki irtibata dikkat çeken bu çalışma, isnadlı hadis rivayetinin geçirdiği süreci anlamaya katkı sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İmâm Mâlik • Muvatta' • Buhârî • el-Câmiu's-sahîh • İrsâl • İttisâl • Mürsel • Mevsül • Isnad-metin analizi

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi/Temel İslam Bilimleri Bölümü/Hadis Anabilim Dalı, <https://orcid.org/0000-0003-2711-7914>, rahile.yilmaz@marmara.edu.tr.

Giriş

İslamî ilimlerin erken dönemine ait eserler, müellifler, olaylar, kavramlar arasındaki ilişki odağı alınarak yapılan her çalışma, başta ilgili disiplinin literatürüne katkı sunması daha sonra da İslam ilim geleneğinin kendine has yapısını ortaya koyması yönüyle büyük bir önemi haizdir. Bu bağlamda çağdaş dönemde giderek daha fazla çalışmaya konu edilen fıkıh ve hadis tarihinin ilk yüzyılları, İmâm Mâlik'in *Muvatta'*ını pek çok konu bağlamında tartışmaların odağına yerleştirmiştir. Yine aynı şekilde sistematik hadis rivayetinin kitap olarak zirvesi kabul edilen İmâm Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'i de başta kendisinden önceki ilmî mirası ihtiva etmesi, daha sonra da kendisinden sonraki telifi; yöntem, kaynak, içerik cihetiyle büyük ölçüde etkileyen bir eser olarak çalışılmaya değerdir. Her iki eserin pek çok açıdan tetkik edilmeyi gerektirdiği ortada olsa da ne yazık ki Türkçe literatür başta olmak üzere diğer dillerde de bu iki kitaba beraberce tahsis edilen herhangi çalışmaya rastlanmamaktadır. Bu sebeple biz, bu çalışmamızda isnadın gelişimi ve sistematik kullanımı ile doğrudan ilişkili ve aynı zamanda hadis rivayet tarihi açısından önemli bir konu olan irsâl-ittisâl mevzusunu, *Muvatta'* ile *el-Câmiu's-sahîh* çerçevesinde ele almayı planlayarak işaret ettiğimiz ilişkiyi mürsel hadisler üzerinden ortaya koymayı amaçlamaktayız. Bu amacı gerçekleştirmek üzere iki rivayetin ayrıntılı isnad-metin analizi yapılacaktır. İsnâd-metin analizi; bir hadisin rivâyet süreci/tarihi, lafız farklılıkları ve râviler arasındaki ilişki konusunda temin ettiği bilgi ve râvilerle metinler arasındaki uyum neticesinde isnâdların çoğu durumda gerçek rivâyet sürecini yansıttığını göstermesi bakımından ehemmiyete sahiptir. Ayrıca rivâyetin aynı isnâdından hareketle çalışmamızı sürdürmemiz de irsâl-ittisâl vakasını tespit etmeyi mümkün kılması sebebiyle önem arz etmektedir.

Çalışmamızda isnâdın menşei ve sistematik şekilde kullanımı bağlamında irsâl-ittisâl meselesi ile bu konudaki tartışmaların mahiyetini daha objektif ve ilmî bir zeminde anlamaya imkân sağlayacağı düşünüülerek öncelikle *Muvatta'* ile Buhârî'nin *Sahîh*'inin ilişkisine dair kısa bir değerlendirmede bulunulacak, ardından her iki kitapta yer alan mürsel rivayetler hakkında bilgi verilecektir. *Muvatta'*da mürsel isnadla zikredilen hadislerin Buhârî'nin *Sahîh*'inde hangi isnadla tahrîc edildiğini tespit etmeye çalışan bu makalede *Muvatta'*da mürsel nakledilip Buhârî'nin *Sahîh*'inde de mürsel senedle yer alan rivayetleri temsil etmek üzere bir örnek seçilerek onun isnad-metin analizi yapılacaktır. Ardından *Muvatta'*da mürsel nakledilip Buhârî'nin *Sahîh*'inde mevsül senedle zikredilen hadislere örnek olması açısından seçilen bir hadisin analizine yer verilecektir.

Hadis tarihindeki pek çok meseleye ışık tutan hadis literatürü, çeşitli kavramların ve tartışmaların izini de sürmeyi sağlayacak mahiyettedir. İsnâdın gelişimini ve sistematik kullanımını hadis literatürü üzerinden tetkik etmeye çalışan her araştırmacı, hicrî ikinci yüzyılda isnâdlı hadis rivayetinin nihai haline kavuşmadığı bilgisine sahiptir. Bu sebeple sadece *Muvatta'* değil, erken dönemde telif edilen musannef türü eserlerin büyük bir kısmı,

senedi muttasıl olmayan haberler ihtiva etmektedirler.¹ Ancak hicri üçüncü asra gelindiğinde mürsel hadislerin delil değeri muttasıl isnada sahip olan hadislerle eşit düzeyde görülmemesi ve tek başına ihticâc açısından kullanılamayacağı şeklindeki yaygın kanaat sebebiyle bu dönem eserlerinde daha ziyade mevsûl rivayetler tercih edilmeye başlanmıştır.² Şifahi rivayetin kendi yapısı gereği hadis nakliyle ilgili olmak üzere ortaya çıkan bu durumun her zaman geçerli olmadığını, hatta erken döneme ait telifatta mevsûl senede sahip rivayetlerin ve yine aynı şekilde geç dönem tasnifâtında da mürsel isnada sahip hadislerin varlığı bilinmektedir. Ayrıca İmâm Mâlik gibi bazı müdevvinlerin bir hadisi bazen irsâl bazen isnâd etmek suretiyle naklettikleri³ veya farklı ravilerin aynı hadisi bazen mürsel bazen mevsûl naklettikleri bilinmektedir. Ricâl, tabakat, ilel, usûl kitaplarında ele alınan bu durumun rivayet kitaplarında da mevcut olduğu bir vakadır.

Bir hadisin hem mürsel hem de mevsûl tarike sahip olmasını, ilgili hadisin uydurulduğuna dair bir delil şeklinde kabul eden oryantalist araştırmacılara göre söz konusu mevsûl varyant, sonradan bir ekleme yapılmak suretiyle oluşturulmuştur. Batıdaki hadis araştırmalarına isnadları kullanmak suretiyle yön veren oryantalist Joseph Schacht (ö. 1969), *Muvatta*'da yer alan mürsel isnadlı rivayetlerin *Kütüb-i sitte* gibi daha geç dönem kaynaklarında muttasıl senedlerle yer almasını, söz konusu isnâdların daha sonra uydurulduğu konusunda bir delil şeklinde kabul etmektedir.⁴ Sözlü rivayetin doğası gereği ortaya çıkan ve sistematik hadis naklinin sonucu kabul edilebilecek bu durumu *Muvatta*' gibi çokça mürsel rivayet ihtiva eden bir eser ve Buhârî'nin *Sahih*'i gibi sistematik hadis rivayetinin en iyi örneği sayılan bir kitap bağlamında incelemek, başta ilgili kitaplar arasındaki ilişkiyi ortaya koymak daha sonra da rivayet tarihi ile oryantalistlerin isnad hakkındaki iddialarını tetkik etmeye fırsat sağlaması nedeniyle önem arz etmektedir. Bu bağlamda her iki kitapta yer alan mürsel rivayetlere kısaca değinildikten sonra özellikle *Muvatta*'ın mürsel rivayetlerinden Buhârî'nin *Sahih*'inde mevsûl senedle yer alan rivayetler analiz edilecektir.

İrsâl-ittisâl konusunun izlerini *Muvatta*' ve Buhârî'nin *Sahih*'i özelinde sürmeyi amaçlayan bu makalede isnâd-metin analizine tabi tutulan hadisler, şu aşamalar neticesinde seçilmiştir: *Muvatta*'ın Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî (ö. 234/849) nüshasında bulunan mürsel rivayetlerin senedleri esas alınarak öncelikle *Muvatta*'ın diğer nüshaları, *Muvatta*' ile aynı yüzyılda kaleme alınan çalışmalar ve temel hadis kitapları çerçevesinde tahrirleri yapıldı. Ardından ilgili mürsel hadislerin Buhârî'nin *Sahih*'inde gerek irsâl gerek mevsûl tarikle yer alıp almadığı tespit edilmeye çalışıldı. Tarif edilen bu aşamaların neticesinde on rivayetin⁵

¹ Erul, Bünyamin, "Hicri II. Asırda Rivâyet Üslûbu (I)-Rivâyet Açısından Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153) el-Câmi'i", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XLIII/1, 2002, s. 57.

² Bu duruma erken dönemden itibaren dikkat çekildiğini görmek mümkündür: "Mürsel hadislere gelince, onlarla geçmişte Süfyan es-Sevrî [ö. 161/778], Mâlik b. Enes ve Evzâ'î [ö. 157/774] gibi bazı alimler ihticâc ederdi. Nihayet Şâfi'î geldi, mürsel hadisleri tenkit etti. Ahmed b. Hanbel ve diğerleri de bu hususta Şâfi'î'ye tabi oldu. Mürsel dışında müsned bir hadis bulunmadığı zaman mürsel ile ihticâc olunur, (ancak) mürsel hadis müsned kadar kuvvetli değildir". Bk. Ebû Dâvûd, Risâletü Ebi Dâvûd ilâ ehli Mekke fi vaşfi Sünenihî, s. 24-25.

³ İbn Hibbân, 'İlelül-ahbâr, s. 194.

⁴ Schacht, Origins, s. 163-175.

⁵ *Muvatta*'da mürsel zikredilip Buhârî'nin *Sahih*'inde mevsûl varyantla yer alan rivayetlerden bazıları için bk.

Sahih'te mevsül senedle yer aldığı belirlendi. Söz konusu on rivayetin tamamını isnâd-metin analizine tabi tutarak tahlil etmek bir makalenin hacmini aşacağı için çalışmamızın ana omurgasını teşkil eden irsâl-ittisâl konusunu ele almayı mümkün kılacak rivayetlerden hareketle incelemeyi sürdürmek daha uygun görüldü. Bu sebeple öncelikle *Muvatta*'da mürsel isnadla nakledilen rivayetlerden Buhârî'nin *Sahih*'inde mürsel isnadla yer alan bir hadisin,⁶ ardından *Muvatta*'da irsâl edilmek suretiyle nakledilip *Sahih*'te mevsül rivayet edilen bir hadisin⁷ isnâd-metin analizi yapılacaktır. Ayrıntılı isnâd-metin analizine tabi tutulan bu iki rivayetin tahliline geçmeden önce *Muvatta*' ve Buhârî'nin *Sahih*'inin ilişkisine dair bazı temel noktalara temas edilecektir.

I. Mâlik'in *Muvatta*'ı ile Buhârî'nin *Sahih*'inin İlişkisine Dair

İmâm Buhârî'nin kendisinden önce tasnif edilen eserlerden istifade ettiği konusunda hem yapılan çalışmalar⁸ hem de bu eserlerle olan ilişkisini ortaya koyacak mahiyetteki incelemeler elimizde mevcuttur. Hatta bu ilişkiyi biraz daha ileriye taşıyarak 'Buhârî'nin bâb tasnifi konusunda *Muvatta*'ı geliştirdiği',⁹ 'Buhârî'nin merfû rivayetler bağlamında *Muvatta*'ı geliştirdiğini' iddia eden araştırmacılar vardır.¹⁰ Fuat Sezgin (ö. 2018) gibi bu ilişki üzerinden önemli iddialarda bulunan araştırmacıların olduğunu da söylemek mümkündür.¹¹ Mesela Sezgin, aşağıda yer alan ifadeleriyle, Buhârî'nin bizzat bazı bâbları, altında yer alan hadislerle birlikte *Sahih*'e aldığını iddia etmektedir. O, bu iddiasını şu sözlerle ortaya koymaktadır:

Muvatta'dan alınmış olan hadisler arasında böyle bir münasebeti ifade eden misallerden birkaçını ayırarak gözden geçirelim. (...) bunların en bariz misallerinden olmak üzere *Muvatta*'daki "Kusûf" bâbını teşkil eden dört hadisin aynı faslın bâbları içine alınmış olması bu kabildendir (...)¹²

Buhârî'nin *Sahih*'inde yer alan Mâlik rivayetleri de araştırmacıların ilgilendikleri bir konu olmuştur. Bu bağlamda Sezgin'in tespitine göre *Sahih*'teki 591 tane Mâlik rivayetinden 296 tanesi *Muvatta*'da bulunurken,¹³ Buhârî ve nüshaları üzerine araştırmalar yapan Ali

Muvatta', en-Nidâ li's-salât, 448; *Muvatta*', Kitâbu'l-Câmi', 3676; *Muvatta*', Kasâme, 3276; *Muvatta*', Vukûtu's-salât, 209; *Muvatta*', Şüfa, 2633.

⁶ *Muvatta*', Ukûl, 7'de mürsel isnadla yer alan hadis, Buhârî, Tıb, 46'da da mürsel senedle zikredilmektedir.

⁷ *Muvatta*', Şüfa, 2633'te isnadla yer alan hadis, Buhârî, Buyû', 96 (iki ayrı hadis); Şüfa, 1; Şerike, 8, 9; Hiyel, 14'te mevsül olarak nakledilmiştir.

⁸ Sezgin, Fuad, Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar, s. 111; Albayrak, Ali, "Fuad Sezgin'in Buhârî'nin Kaynakları Kitabı Üzerine Değerlendirmeler", s. 57; Albayrak, Ali, Buhârî'nin Kaynakları ve Fuad Sezgin, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2020), s. 21, 23.

⁹ Albayrak, Ali, Buhârî'nin Kaynakları ve Fuad Sezgin, s. 55. Albayrak, Mâlik'in *Muvatta*'ını bâb tasnifinin gelişmiş ve ayrıntılı bir örneği olarak görmemektedir. Ona göre *Muvatta*', orta seviyede bir örneğe tekabül etmektedir. Bk. Albayrak, Ali, Buhârî'nin Kaynakları ve Fuad Sezgin, s. 58-59.

¹⁰ Albayrak, "Fuad Sezgin'in Buhârî'nin Kaynakları Kitabı Üzerine Değerlendirmeler", s. 60.

¹¹ Sprenger, Alois, "On the Origin and Progress of Writing Down Historical Facts Among the Muslims", Journal of the Asiatic Society of Bengal, Calcutta: S.I., 1857.

Abbott, Nabia, Studies in Arabic Literary Papyri II: Qur'anic Commentary and Tradition, The University of Chicago Press, Chicago, 1967.

Abbott, Nabia, "Hadith Literature-II: Collection and Transmission of Hadith", Arabic Literature to the End of the Umayyad Period, Cambridge, 1983.

Schoeler, Gregor, The Oral and the Written in Early Islam, edited: James E. Montgomery, translated by Uwe Vagelpohl, Routledge Studies in Middle Eastern Literatures, London and New York, 2006.

¹² Sezgin, Buhârî'nin Kaynakları, s. 111.

¹³ Sezgin, Buhârî'nin Kaynakları, s. 315-326.

Albayrak'a göre ise tekrarları da dâhil sadece 62 (tekrarsız: 47) tanesi *Muvatta*'da yoktur.¹⁴

Yukarıda dikkat çekilen bu ilişki, çalışmamızda sadece *Muvatta*'da mürsel isnadla yer alan rivâyetlerin Buhârî'nin *Sahih*'inde nasıl yer aldığı üzerinden ortaya konulacaktır. Bu sebeple öncelikle her iki kitapta yer alan mürsel rivayetler ve sayıları hakkında bilgi verilecek, ardından irsâl-ittisâl konusunu ele almayı mümkün kılan ve her iki kitapta yer aldığı tespit edilen iki rivayetin isnad-metin analizi yapılacaktır.

II. Muvatta'daki Mürsel Rivayetler

İmâm Mâlik'in yaşadığı zaman diliminde ve öncesindeki dönemde mürsel isnada sahip rivayetler, ilgili oldukları konularda dinî birer delil mahiyetinde kullanılıyordu. Bu sebeple *Muvatta*' ve ilgili dönemde telif edilen musannef türü eserler, senedi muttasıl olmayan haberleri ihtiva etmektedirler. *Muvatta*'da 600'ü mevsûl ve 222'si mürsel isnadla nakledilen toplam 822 merfû, 613 mevkuf, 285 maktû rivayet yer almaktadır.¹⁵ Fakat bizim tespit ettiğimiz sayı, *Muvatta*'da 163 mürsel hadis bulunduğu yönündedir.¹⁶ İmâm Mâlik'in irsâl etmek suretiyle naklettiği hadisler ile ilgili olmak üzere hadis tarihinde çeşitli yorumlar yapılmıştır. Bu bağlamda İbn 'Abdilberr (ö. 463/1071) "İmâm Mâlik'e ve Mâlikiler'den bir gruba göre sikanın mürseli, müsned hadis gibi hücedir ve amel etmeyi gerektirir"¹⁷ şeklinde bir açıklamada bulunmaktadır.

Muvatta'ın mürsel rivâyetlerinden bazıları, bizzat İmâm Mâlik tarafından yine kitabında ittisâl edilmek suretiyle nakledilmiştir. Hatta bir nüshada mürsel nakledilen bir rivâyetin başka bir *Muvatta*' nüshasında muttasıl isnadla zikredildiğini görmek mümkündür.¹⁸ Bu bağlamda Mâlik'in aynı hadisi bazen irsâl, bazen isnad etmek suretiyle naklettiğini, hatta Ebû Hâtim (ö. 277/890) gibi alimlerin "Bu durum, Mâlik'in âdetindedir"¹⁹ şeklinde değerlendirmeleri aktarılmaktadır.

İmâm Şâfi'î'den (ö. 204/820) sonra ve hicrî üçüncü yüzyılda irsâl edilmek suretiyle nakledilen hadisler ilgili oldukları konularda ihticâc bakımından muttasıl senede sahip hadislerle aynı seviyede görülmediği gibi irsâl edilmek suretiyle nakledilen rivayetlerin tek başına delil teşkil etmediği de düşünülmüştür.²⁰ Bu sebeple isnadında inkıtân vaki olduğu mürsel, munkatı', mu'dal, mu'allak ve belâğ türü rivâyetler, ehl-i hadis uleması açısından zayıf hadis kategorisinde değerlendirilerek geç dönemde telif edilen eserlerde daha az tercih

¹⁴ Albayrak, "Fuad Sezgin'in Buhârî'nin Kaynakları Kitabı Üzerine Değerlendirmeler", s. 65.

Albayrak'ın yaptığı sayıma göre Buhârî'nin Sahih'inde İmâm Mâlik'ten gelen toplam 643 hadis vardır. Ancak ona göre mükerrer rivayetler çıkarıldığında bu sayı, 362 olduğu gibi kimi zaman tek bir rivayette İmâm Mâlik'in birden fazla hocasının yer aldığı göz önünde bulundurulursa bu sayı 446 adet mükerrersiz sened ile sonuçlanmaktadır.

Bk. Albayrak, "Fuad Sezgin'in Buhârî'nin Kaynakları Kitabı Üzerine Değerlendirmeler", s. 65, 34 dn.

¹⁵ Bu rakamlar İmâm Süyûtî'ye (ö. 911/1505) aittir. Bk. Süyûtî, *Tenvîru'l-havâlik*, I, 9.

¹⁶ Bizim esas aldığımız nüsha *Muvatta*'ın Yahyâ b. Yahyâ rivayetidir. Ayrıca Gâfiki'nin (ö. 381/991) tespiti de bu rakama yakındır. Zürkânî, *Şerhu'l-Muvatta*', I, 12.

Mâlik'in belâğ rivâyetlerini bir çeşit muallak rivayet olarak kabul eden Albayrak'ın tespitleri için bk. Albayrak, *Buhârî'nin Kaynakları ve Fuad Sezgin*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2020), s. 100.

¹⁷ İbn 'Abdilber, *Temhîd*, I, 3.

¹⁸ *Muvatta*', el-Câmi', 3574.

¹⁹ İbn Hibbân, *İlelül-ahbâr*, s. 194.

²⁰ Ebû Dâvûd, *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke fi vaşfi Sünenihî*, s. 24-25.

edilmiştir. Söz konusu tercihin daha yaygın bir şekilde görüldüğü dönemde telif edilen eserleri ve bu musannefatta tahrîc edilen rivayetleri tahlil ederken, o döneme hakim olan uygulamayı dikkate almakta fayda vardır. Aksi takdirde isnadı mevsûl olmayan her hadisi zayıf kategorisinde değerlendirmek hem genellemeci hem de yanıltıcı bir sonuca götürecektir. Ayrıca bu genellemeci yaklaşım *Muvatta'* gibi bir eserde yer alan bazı mürsel rivayetlerin, Buhârî'nin *Sahîh'i* ve diğer temel kaynaklarında kimi zaman aynı mürsel isnadla, kimi zaman farklı bir mürsel isnadla, kimi zaman bizzat sahâbî adının zikredildiği mevsûl bir tarik veya daha farklı bir muttasıl senedle karşımıza çıkmasını açıklayamamaktadır.

III. Buhârî'nin *Sahîh'*inde Yer Alan Mürsel Rivayetler

Tasnif döneminin sistematik eserlerinden en önemlisi olmasının yanı sıra sıhhat, yöntem, bâblandırma bakımından da zirve kitap kabul edilen Buhârî'nin *Sahîh'i* özellikle içerdiği rivayetler itibariyle pek çok çalışmaya konu edilmiştir. *Sahîh'te* yer alan muttasıl rivayetlerin sayısı hakkında daha ziyade İbnü's-Salâh'tan (ö. 643/1245) nakledilen görüşe atıfta bulunularak ta'likler arasında yer alan merfû rivayetler de dikkate alınarak mükerrersiz mevsûl rivayetlerin sayısının 2761 olduğu belirtilmiştir.²¹ *Sahîh'te* yer alan munkatı hadis çeşitlerinden muallakın sayısı²² ve Buhârî'nin kitabında bunlara niye yer verdiği hakkında hadis tarihi boyunca uzun açıklamalar yapılmıştır. Ancak ne var ki isnadında inkıtanın olması sebebiyle zayıf hadis çeşitlerinden kabul edilen mürsel rivayetlerin *Sahîh'te* yer alması, bunların sayısı ve müellifin bunları neden kitabına aldığı hakkında yeterli açıklamaya rastlanmamıştır. Bu eksiği gidermek üzere Avvâd Hüseyin Halef tarafından yapılan ve *Merâsîlu Sahîhi'l-Buhârî* adını taşıyan çalışmada *el-Câmiu's-sahîh'te* yer alan mürsel rivayetlere ve bunların sayısına dair önemli açıklamalar bulunmaktadır. İlgili eserde yer alan bilgiler doğrultusunda *el-Câmiu's-sahîh'te* zikredilen mürsel rivayetler hakkında şöyle bir tasnif yapmak mümkün:

Buhârî'nin *Sahîh'*inde mükerrerleriyle birlikte toplam 84; mükerrersiz 75 tane mürsel rivayet mevcuttur.²³ Bu tekrar edilen mürsel rivayetlerin sayısı ise 19'dur. *Sahîh'te* yer alan mürsel rivayetleri iki kısma ayırmak mümkündür: Birinci kısım, sahabe mürseli;²⁴ ikinci kısım ise hadis usûlündeki yerleşik anlamıyla tâbiîn mürseli. Birinci gruba dahil olan rivayet sayısı 2 iken, ikinci gruba dahil olan tâbiîn mürseli sayısı daha fazla olup²⁵ incelenmeye ve tetkik edilmeye değerdir. Bu tâbiîn mürsellerini de kendi içinde beş gruba ayırmak mümkün:

1. Buhârî'nin bâb başlıklarında zikrettiği mürsel rivayetler,²⁶

²¹ İbnü's-Salâh'a göre kitapta tekrarlarıyla beraber 7275 rivayet yer almaktadır. Ayrıca mükerrersiz hadisler toplam 4000 olup, bunlar arasında mevsul isnadla nakledilenlerin sayısı ise 2602'dir. Bk. Kandemir, Yaşar, "el-Câmiu's-sahîh", DİA, VII, 114.

²² İbn Hacer'e göre eserde 1341 muallak hadis vardır. Bk. Kandemir, "el-Câmiu's-sahîh", DİA, VII, 114.

²³ Avvâd Hüseyin Halef, "Merâsîlu Sahîhi'l-Buhârî", s. 346. Yukarıda yer verdiğimiz tasnif ve sayılar, Avvâd Hüseyin Halef'e aittir.

²⁴ Buhârî, Hac, 107; Tefsir, (Kehf, 3).

²⁵ Avvâd Hüseyin Halef, "Merâsîlu Sahîhi'l-Buhârî", s. 346.

²⁶ Buhârî, Hac, 69; Savm, 32; Cizye, 14.

2. *Sahîh*'in ana rivayetlerinde mevsûl senedle yer alan mürsel rivayetler. Bunlar da kendi içinde üç gruba ayrılmaktadır:
 - a. *Sahîh*'te hem mevsûl hem mürsel senedle yer aldığı halde Buhârî'nin mevsûl varyantını tercih ettiği rivayetler,²⁷
 - b. Buhârî'nin başka bir yerde mevsûl olarak zikrettiği mürsel rivayetler,²⁸
 - c. *Sahîh*'ten başka bir yerde mevsûl olarak zikredilen mürsel hadisler,²⁹
3. Muttasıl isnadı tespit edilemeyen; ancak başka rivayetlerin varlığından hareketle mevsûl olduğuna hamledilen mürsel rivayetler,³⁰
4. Bizzat Buhârî'nin muttasıl varyantına yer verdiği mürsel rivayetler,³¹
5. Mevsûl varyantı *Sahîh*'in dışında bulunan mürsel rivayetler. Bunlar da kendi içinde ikiye ayrılmaktadır:
 - a. İsnadının tamamıyla *Sahîh*'in dışında mevsûl tespit edilebilen mürsel rivayetler,³²
 - b. İsnadının bir kısmıyla *Sahîh*'in dışında mevsûl tespit edilebilen mürsel rivayetler.³³

IV. Buhârî'nin *Sahîh*'inde Mürsel Rivayete Yer Vermesi

Sahîh'te yer alan mutâbi' hadisler tahsis edilen bir çalışmada esasında "Buhârî'nin ihticâc için asıl konumda verdiği hadisin, mürsel mi yoksa mevsûl mu olduğu hususunda muhaddisler arasında ihtilaf bulunması halinde, onun hadisin mevsûl tarihinin subutu bakımından daha güçlü ve ihticâc için daha uygun olduğunu ispat etmek için" mütâbaat kullandığı ifade edilmektedir.³⁴ Bu bağlamda aşağıda yer alan hadis, Buhârî'nin bu yöntemini uygun bir şekilde ortaya koymaktadır:

حدثنا محمد بن عبيد الله حدثنا أسامة بن حفص المدني عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها : أن قوما قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم إن قوما يأتوننا باللحم لا ندري أذكر اسم الله عليه أم لا ؟ فقال (سمو عليه أتم وكلوه) . قالت وكانوا حديثي عهد بالكفر تابعه علي عن الدراوردي . وتابعه أبو خالد والطفاوي

"Muhammed b. 'Ubeydullah (ö. 116) > Üsâme b. Hafs el-Medenî (ö. ?)³⁵ > Hişâm b. 'Urve

²⁷ Buhârî, Ezan, 46; Hac, 6; Müsâkat, 11; Humus, 11; Tefsir, (Necm, 4); Nikah, 43; Talak, 12; Libas 63; Edeb, 108.

²⁸ Buhârî, Salât, 70; Zekât, 1; Hac, 41; Umre, 3; İtikâf, 11.

²⁹ Buhârî, Menâkıbu'l-ensâr, 3; Meğâzi, 38 (4203, 4239, 4291, 4313).

³⁰ Buhârî, İlim, 7; Salât, 22; Meğâzi, 35; Meğâzi, 48; Nikah, 11; Talak, 12.

³¹ Buhârî, Vudû, 4; Hac, 106; İtk, 13; Hibe, 10; Hibe, 24; Şurût, 1; Meğâzi, 35 (4158, 4179, 4181, 4319); Ahkâm, 26.

³² Buhârî, Cihad, 76.

³³ Buhârî, Menâkıbu'l-ensâr, 25.

³⁴ Şahyar, Ataullah, "Sahîhu'l-Buhârî'de Mutâbi' Hadisler ve Mutâba'atın Amaçları", s. 74.

³⁵ Sekizinci tabakadan olup etbau't-tâbiinin orta tabakasındandır.

[ö. 146/763] > babası [‘Urve b. Zübeyr (ö. 94/713)] > Aişe [ö. 58/678] tarihiyle nakledildiğine göre bir grup kişi Resulullah’a (s.a) gelerek ‘İnsanlar bize et getiriyorlar, biz o et [kesilirken] Allah’ın adının zikredilip zikredilmediğini bilmiyoruz’ diye sordular. Resulullah (s.a) da ‘Siz besmele cekin ve yiyin’ diye cevap verdi. Hz. Aişe ‘Onlar daha yeni Müslüman olmuşlardı’ dedi. (Buhârî’nin hocası olan) Ali (b. Abdullah el-Medîni), ed-Derâverdi (Abdülaziz b. Muhammed)’den (o da Hişâm b. Urve’den) rivayet ederek (Üsâme b. Hafs el-Medenî’ye) mütâbaat etmiştir. (Ayrıca) Ebû Hâlid ve et-Tufâvî de Hişâm b. ‘Urve’den rivayet ederek (Üsâme b. Hafs el-Medenî’ye) mütâbaat etmiştir.”³⁶

Buhârî’nin bu mütâbaattaki asıl amacı -İbn Hacer’in (ö. 852/1449) de belirttiği üzere³⁷⁻ söz konusu rivayetin mevsûl mu yoksa mürsel mi nakledildiği meselesini tartışmaktır. Çünkü ilgili rivayeti, İmâm Mâlik, Hişâm b. ‘Urve > babası > Resulullah (s.a) mürsel isnadıyla yani sahabe ravisinin ismi zikretmeden rivayet etmiştir. Söz konusu hadis, *Muvatta*’da şöyle yer almaktadır:³⁸

حدثني يحيى عن مالك عن هشام بن عروة عن أبيه انه قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقيل له يا رسول الله ان ناسا من أهل البادية يأتوننا بلحمان ولا ندري هل سمو الله عليها أم لا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم سمو الله عليها ثم كلوها قال مالك وذلك في أول الإسلام

Esasında Buhârî, ilgili rivayetin daha fazla mevsûl tarikine yer vererek aynı zamanda Hz. Aişe ile ‘Urve b. Zübeyr arasındaki hoca-talebe ilişkisini yani Urve’nin bu hadisi Hz. Aişe’den dinlediği yönündeki ihtimali dikkate almıştır. Esasında bu ihtimal, Buhârî tarafından söz konusu rivayetin mevsûl nakledildiği ile ilgili önemli bir delil kabul edilmiş olmalıdır. Zira kendisi söz konusu rivayetin muttasıl varyantını tercih ederek onu kitabında tahrir etmiştir.

V. *Muvatta*’da Mürsel Nakledilip Buhârî’nin *Sahîh*’inde de Mürsel Senedle

Yer Alan Rivayetlere Bir Örnek

Muvatta’da mürsel nakledilip Buhârî’nin *Sahîh*’inde de mürsel senedle yer alan rivayetler mevcuttur. Hatta İmâm Müslim (ö. 261/875) ve diğer *Sünen* müelliflerinin mevsûl varyantını tercih ettikleri hadislerle rağmen Buhârî’nin bizzat İmâm Mâlik’in de isnadında yer aldığı mürsel tarihi naklettiği hadisler de vardır. Bu duruma örnek mahiyetinde bir mürsel rivayete ve analizine aşağıda yer verilecektir.

Muvatta’da Mâlik > İbn Şihâb > Sa’id b. el-Müseyyeb (ö. 94/713) > Rasûlullâh (s.a) mürsel isnadıyla nakledilen hadis,³⁹ Buhârî’nin *Sahîh*’inde İmâm Mâlik’in de isnadında yer

³⁶ Buhârî, Zebâih, 21.

³⁷ İbn Hacer el-Askalânî, Fethu’l-bâri, IX, 634-635.

³⁸ *Muvatta*, Zebâih, 21.

³⁹ *Muvatta*, ‘Ukûl, 7. *Muvatta*’da yer alan mürsel rivayet aşağıda verilmektedir:

وحدثني عن مالك عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في الجبين بئتل في بطن أمه بغرة عبد أو وليدة فقال النبي صلى الله عليه وسلم ما لا شرب ولا أكل ولا نطق ولا استنجال ومثل ذلك بئتل. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إنا هذا من إخوان الكهان ».

aldığı aynı mürsel tarik ile zikredilmiştir.⁴⁰ Söz konusu isnad, Buhârî'nin *Sahîh*'inde şöyle tahrir edilmiştir: Mâlik > İbn Şihâb > Sa'îd b. el-Müseyyeb > Rasûlullâh (s.a). Esasında İmâm Buhârî, ilgili rivayetin Kuteybe b. Said (ö. 240/855) > Mâlik > İbn Şihâb > Ebû Seleme > Ebû Hüreyre (ö. 58/678) > Rasûlullâh (s.a) mevsûl varyantını da aynı bâb altında zikretmektedir. Böylece İmâm Buhârî'nin, aynı hadisin hem mevsûl hem mürsel tarikini kendi şartlarına uygun olmaları sebebiyle tahrir ettiğini söylemek mümkündür. Ancak yine de her iki kaynaktan mürsel tarikle nakledilen rivayetin -ravileri güvenilir olsa da- söz konusu hadisin irsâl sebebiyle zayıf olduğu belirtilmelidir.

Hadisin bütün tariklerinin yer aldığı isnad şemasında⁴¹ görüldüğü üzere rivâyetin mürsel tariklerinin tamamı İbn İshak (ö. 151/768), İbn Cüreyc el-Mekkî (ö. 150/767) ve İmâm Mâlik'ten gelmektedir. İbn İshak ve İbn Cüreyc'ten gelen mürsel tarikler birer tane iken İmâm Mâlik'ten gelenlerin sayısı ise on birdir. Buhârî'nin *Sahîh*'inde yer verdiği mürsel isnad da İmâm Mâlik'ten gelen bu mürsel varyantlar arasında bulunmaktadır. İbn İshak ve İbn Cüreyc'ten gelen mürsel varyantların sadece *Musannefler*de yer aldığını; ancak İmâm Mâlik kanalıyla ulaşan mürsel tariklerin ise başta *Muvatta'* nüshaları olmak üzere Tirmizî (ö. 279/892) ve Nesâî'nin (ö. 303/915) *Sünen*'lerinde tahrir edildiği tespit edilmiştir. Hatta Beyhakî (ö. 458/1066) ve Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) gibi geç dönem alimlerinin de eserlerine ilgili hadisin mürsel varyantını aldıkları tespit edilmiştir. Bu tespitimiz, "mürsel varyantların sadece erken dönem kaynaklarında yer aldığı ve zamanla bunların yerini mevsûllerin aldığı" şeklindeki genellemeci ve ön yargılı ifade ile uyum arz etmemektedir. Ayrıca ilgili rivayetin mevsûl varyantının da Tayâlisî'nin (ö. 204/819) *Müsned*'i gibi kitaplarda yer alması, söz konusu hadisin hem mevsûl hem mürsel tarikleriyle birlikte erken dönemden itibaren bilindiğini ortaya koymaktadır. Bu durum, her hangi bir hadisin mevsûl varyantının mürsel varyant karşısında her zaman müraccah olmadığını desteklemektedir.

İsnad şeması dikkatle incelendiğinde mürsel tariklerin büyük bir kısmının kendisinden geldiği İmâm Mâlik'in -Buhârî'de tahrir edilen mevsûl varyant dışında- söz konusu hadisi daha ziyade irsâl etmek suretiyle talebelerine aktarmıştır. Benzer durum, İmâm Mâlik'e hadisi nakleden İbn Şihâb'ta da görülmektedir. Zira İbn Şihâb da aynı hadisi bazen irsâl bazen de ittisal ederek talebelerine aktarmıştır. İsnad şeması çerçevesinde yapılan bu tespitler, başta tabakat-ricâl kitapları olmak üzere rivayet kitaplarına yansıyan "İbn Şihâb'ın mürselleri

⁴⁰ Buhârî, Tıb, 46.

Buhârî'de yer alan mürsel rivayet aşağıda verilmektedir:

وَعَنْ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ: "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ بِعُتْرَةِ عَبْدِ أَوْ وَلِيدَةٍ، فَقَالَ الْيَرِي قُضِيَ غَائِبِي: كَيْفَ أُغْرِمُ مَا لَا أَكُلُ، وَلَا شَرِبُ، وَلَا نَطْقُ، وَلَا اسْتَهْلُ، وَمِثْلُ ذَلِكَ يُطْلَقُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّمَا هَذَا مِنْ إِخْوَانِ الْكُفَّانِ"

⁴¹ Bk. "EK-1"de yer alan isnad şeması.

Söz konusu rivâyete ait isnadların şema üzerinde görülmesi, ilgili hadisin analizini takip edebilmeyi mümkün kılmaktadır. Şemada rivâyetin diğer râvilerinin yanı sıra aynı zamanda onları eserlerinde nakleden müellifler de gösterilmektedir. Bu sebeple söz konusu şemadan makale boyunca istifade edilmelidir.

İsnad şemasına, incelenen hadisin İmâm Mâlik'in verdiği senedle yer aldığı bütün kaynaklar dahil edilmiştir. Rivayetin ulaşılabilen bütün mürsel ve -varsa- mevsûl varyantlarının bir araya getirildiği isnad şemasındaki renkler şu anlama gelmektedir: Kırmızı renkle belirtilen tarikler, hadise ait mürsel varyantları; mavi renkli olanlar, mevsûl tarikleri ve yeşil renkliler ise hem irsâl hem ittisâl edilmek suretiyle nakledilen varyantlardır. İsnad şeması, hadisin varyantlarına ait verilen bu bilgiler göz önünde bulundurularak takip edilmelidir.

zayıftır"⁴² veya "İmâm Mâlik'in irsâleri hüccettir"⁴³ şeklindeki prensiplerin somut uygulamalarını ortaya koymaktadır. Son olarak ilgili hadisin şemasında da görüldüğü üzere İbn Şihâb > Sa'îd b. el-Müseyyeb > Ebû Hüreyre (ö. 58/678) > Rasûlullâh (s.a) mevsûl senediyle de zikredilen varyant, daha fazla kaynakta yer almaktadır.

VI. *Muvatta'da Mürsel Nakledilip Buhârî'nin Sahîh'inde Mevsûl Senedle Yer Alan Rivayetler ve Bir Örnek Hadisin Analizi*

Âlimlerin büyük bir kısmı, *Muvatta'da* zikredilen mürsel hadislerin tamamının başka tariklerden muttasıl isnâda sahip olduğu, bundan dolayı bunların sahîh kabul edilmesi gerektiği kanaatindedirler.⁴⁴ Tespit edilebildiği kadarıyla⁴⁵ *Muvatta'da* irsâl edilmek suretiyle nakledildiği halde Buhârî'nin *Sahîh'inde* mevsûl senedle zikredilen rivayet sayısı toplam ondur Bu on rivayetten beşi 'Urve b. Zübeyr'den (ö. 94/713); biri Muhammed b. Cübeyr b. Mut'im'den (ö. 100/718); biri Büşeyr b. Yesâr'dan (ö. 101?/719); biri İbn Şihâb'tan (ö. 124/742); biri Yahyâ b. Sa'îd el-Ensâri'den (ö. 143/760); biri Sa'îd b. el-Müseyyeb'ten (ö. 94/713), biri de Ebû Seleme b. 'Abdirrahmân b. 'Avf'tan (ö. 94/712-13)⁴⁶ gelmektedir.

Yukarıda belirtilen rivayetler arasında makalemizin bu başlığı altında konu edilmek üzere Sa'îd b. el-Müseyyeb ve Ebû Seleme b. 'Abdirrahmân b. 'Avf'tan beraberce gelen bir mürsel hadis tercih edilmiştir.⁴⁷ Çalışmamızda bir önceki başlık altında yani *Muvatta'da* mürsel nakledilip Buhârî'nin *Sahîh'inde* de mürsel senedle yer alan rivayetlere örnek olması adına analiz edilen hadisin isnadı olan Mâlik > İbn Şihâb > Sa'îd b. el-Müseyyeb > Rasûlullâh (s.a) senedine tamamen benzer bir forma sahip olması da bu rivayetin tercihinde belirleyici bir sebeptir. Söz konusu hadis, bir önceki başlıkta yer alan rivayetle mukayese etme imkânı sunarken aynı zamanda ortak raviler üzerinden değerlendirme yapmayı da sağlamaktadır. Hadis metninin kısa bir içerik ihtiva etmesine rağmen isnâdının tahlil açısından uygun bir yapıya sahip olması, isnad-metin analizini mümkün kılmaktadır. Ayrıca söz konusu mürsel hadis, irsâl-ittisâl konusu başta olmak üzere hem klasik kaynaklarda hem de çağdaş hadis tartışmalarında isimlerine sıkça atıfta bulunulan Sa'îd b. el-Müseyyeb, İbn Şihâb ve İmâm Mâlik ile ilgili bazı temel konulara işaret etmeyi de sağlamaktadır. Bu bağlamda *Muvatta'da* Kitâbü's-Şüfa'da 'Şüfa Hakkının Bulunduğu Yerler' bâbının ilk hadisi olarak zikredilen bu mürsel rivayete ve onun mevsûl varyantlarına oryantalist Joseph Schacht tarafından da dikkat çekilmesi⁴⁸ bu rivayete yoğunlaşmayı anlamlı hale getirmektedir.

⁴² Polat, Salahattin, "Mürsel", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mursel> (15.09.2021); Özkan, Halit, "Zühri", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/zuhri> (15.09.2021).

⁴³ Polat, Salahattin, "Mürsel", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mursel> (15.09.2021).

⁴⁴ Smain Khalidi'ye göre *Muvatta'daki* müsned ve mevkûf hadislerin tamamı sahihtir. Hatta mürsel hadisler incelendiğinde bunların da sahîh olduğu görülecektir. Bk. Khalidi, Smain, İmâm Mâlik ve *Muvatta' Adli Eseri*, s. 146.

⁴⁵ Daha önce tarafımızdan yapılan çalışmada ulaştığımız bu tespitler için bk. Kızılkaya Yılmaz, Rahile, *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta'*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2020, s. 274.

⁴⁶ *Muvatta'*, Şüfa, 2633.

⁴⁷ Söz konusu hadisin isnad-metin analizi yapılırken daha önce tarafımızdan hazırlanan *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta' adlı* kitapta bu rivayet hakkında yer verilen bilgilerden istifade edilmiştir. Bkz. Kızılkaya Yılmaz, *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta'*, ss. 321-342.

⁴⁸ Schacht, Origins, s. 165-166. Schacht, Origins'ında bu rivayetin irsâl-ittisâliyle ilgili bir değerlendirmede

İmâm Mâlik (ö. 179/795) > Zührî (ö. 124/742) > İbn Müseyyeb (ö. 94/713) ve Ebû Seleme b. 'Abdirrahmân b. 'Avf (ö. 94/712-13) > Rasûlullâh (s.a) senediyle mürsel nakledilen rivayet,⁴⁹ hem irsâl hem de ittisâl edilmek suretiyle bazı kitaplarda tahrîc edilmiştir. Söz konusu rivayetlerin tamamı, *Muvatta*'da yer aldığı gibi İbn Müseyyeb ve Ebû Seleme b. 'Abdirrahmân b. 'Avf'tan birlikte gelmektedir. Tetkik edilen mürsel hadisin Buhârî'nin *Sahih*'inde hangi isnadlarla ve nasıl yer aldığına bakmadan önce ilgili rivayetin Buhârî öncesi kaynaklarda zikredilip zikredilmediğini tespit etmekte fayda vardır. İlgili rivayetin *Muvatta*'nın üç farklı nüshası ile *Muvatta*'nın muâsır kaynakları sayılabilecek iki farklı müellifin eserinde hem mürsel hem mevsûl tarîklerle tahrîc edildiği⁵⁰ tespitlerimiz arasındadır.

İlgili rivayet, Buhârî tarafından kitabında altı farklı yerde⁵¹ mevsûl isnadlarla zikredilmiştir. Ancak söz konusu tarîklerde İmâm Mâlik'in ismi zikredilmemektedir. Bu altı rivayetin tamamı Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770) > Zührî (ö. 124/742) > Ebû Seleme (ö. 94/712-13) > Câbir (ö. 78/697) > Rasûlullâh (s.a) isnadıyla gelmektedir. Ayrıca bu altı rivayetin senedlerini gruplandırmak da mümkündür:

- Mahmûd > 'Abdürrezzâk > Ma'mer b. Râşid > Zührî > Ebû Seleme > Câbir > Rasûlullâh (s.a),
- Muhammed b. Mahbûb > 'Abdülvâhid > Ma'mer b. Râşid > Zührî > Ebû Seleme > Câbir > Rasûlullâh (s.a),
- Müsedded > 'Abdülvâhid > Ma'mer b. Râşid > Zührî > Ebû Seleme > Câbir > Rasûlullâh (s.a),
- 'Abdullâh b. Muhammed > Hişâm b. Yûsuf > Ma'mer b. Râşid > Zührî > Ebû Seleme > Câbir > Rasûlullâh (s.a),
- Müsedded > 'Abdülvâhid > Ma'mer b. Râşid > Zührî > Ebû Seleme > Câbir > Rasûlullâh (s.a),
- 'Abdullâh b. Muhammed > Hişâm b. Yûsuf > Ma'mer b. Râşid > Zührî > Ebû Seleme > Câbir > Rasûlullâh (s.a).

bulunmakta ve şunları söylemektedir: "Muvatta', III, 172 ve Muvatta' Şeybânî, 364: Mâlik > Zührî > İbn Müseyyeb ve Ebû Seleme > Peygamber; bu hadis mürseldir. Şâfiî (İhtilâfu'l-hadis, 258 vd) bu isnadın aynısına sahiptir; fakat o, bunu muttasıl isnadlarla da bilmektedir: Zührî > Ebû Seleme > Câbir > Peygamber ve İbn Cureyc > Ebu'z-Zubeyr > Câbir > Peygamber. Şeybânî'nin Muvatta' nüshasının şerhine göre İbn Mâcişûn, Ebû Âsım Nebil ve İbn Vehb bu hadisi, Câbir yerine Ebû Hüreyre'ye sahip olan muttasıl isnadla vermektedirler ve söz konusu isnad Tahâvî'nin eserinde yer almaktadır (II, 265): Ebû Âsım Nebil > Mâlik > Zührî > İbn Müseyyeb ve Ebû Seleme > Ebû Hüreyre > Peygamber. Fakat Tahâvî'ye göre Mâlik'in Ka'nebi ve İbn Vehb de dahil en güvenilir ashâbı bunu mürsel isnadla rivayet etmişlerdir."

⁴⁹ Muvatta', Şüfa, 2633. Analizi yapılacak hadisin isnadı ve metni aşağıda yer almaktadır:

مَالِكُ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ وَعَنْ أَبِي سَالَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضَى بِالشُّعْبَةِ فِيمَا لَمْ يَتَّسِمِ بَيْنَ الشُّرَكَاءِ فَإِذَا وَقَعَتْ الْخُذُودُ بَيْنَهُمْ فَلَا شُعْبَةَ فِيهِ

Hadisin tercümesi şöyledir: "Mâlik, İbn Şihâb vasıtasıyla Sa'îd b. el-Müseyyeb ve Ebû Seleme b. 'Abdirrahmân b. 'Avf'ın şöyle dediğini nakletti: "Rasûlullâh (s.a) ortaklar arasında taksim edilemeyen müşterek mallarda şüfa hakkı olduğuna; ortaklar arasında sınırın bulunduğu yerlerde ise şüfa hakkı olmadığına hükmetti."

⁵⁰ Muvatta' (Ebû Mus'ab rivâyeti), Şüfa, 2371 (II, 269); Muvatta' (Şeybânî rivâyeti), el-İtâk, 855; Şâfiî, Müsnedü'l-İmâm eş-Şâfiî, s. 181; Şâfiî, Müsnedü's-Şâfiî Tertibu's-Sencer, III, 222; Şâfiî, Müsnedü'l-İmâmî's-Şâfiî Tertibu's-Sindi, II, 164-165, 165; Şâfiî, İhtilâfu'l-hadis, X, 211; Tayâlisî, Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî, III, 268.

⁵¹ Buhârî, Buyû', 96 (iki ayrı hadis); Şüfa, 1; Şerike, 8, 9; Hiyel, 14.

Yukarıdaki altı rivayetten iki tanesinin isnadı Buhârî tarafından Müsedded b. Müserhed el-Basrî (ö. 228/843) > Abdülvâhid b. Ziyâd (ö. 176/792) > Ma'mer (ö. 153/770) > Zührî (ö. 124/742) > Ebû Seleme (ö. 94/712-13) > Câbir (ö. 78/697) > Rasûlullâh (s.a);⁵² diğer iki tanesinin isnadı 'Abdullâh b. Muhammed (ö. 229/843) > Hişâm b. Yûsuf (ö. 197/812) > Ma'mer > Zührî > Ebû Seleme > Câbir > Rasûlullâh (s.a);⁵³ biri Muhammed b. Mahbûb (ö. 223/837) > 'Abdülvâhid b. Ziyâd (ö. 176/792) > Ma'mer > Zührî > Ebû Seleme > Câbir > Rasûlullâh (s.a);⁵⁴ biri de Mahmûd b. Ğaylân (ö. 239/853) > 'Abdürrezzâk (ö. 211/826-27) > Ma'mer > Zührî > Ebû Seleme > Câbir > Rasûlullâh (s.a)⁵⁵ isnadıyla tahrîc edilmiştir.

Buhârî'nin *Sahîh*'inde yer alan bu rivayetlerin tamamı, sahâbî Câbir b. Abdullah'tan (ö. 78/697), tâbiîn tabakasından Ebû Seleme b. Abdirrahman'dan ve tebe-i tâbiünden de İbn Şihâb'tan gelmektedir. Yani Buhârî'deki mevsûl merfû rivayetler Zührî > Ebû Seleme > Câbir > Rasûlullâh (s.a) tarikiyle tahrîc edilmiştir. Söz konusu rivayetlerin sıhhati bağlamında da şu değerlendirmeyi yapmak mümkün: İncelenen altı rivayetten sadece ta'lik edilmek suretiyle zikredilen iki rivayet⁵⁶ zayıftır.

Yukarıda Buhârî rivayetlerinin senedleriyle ilgili yapılan analizlerden sonra, şimdi de söz konusu hadislerin metinlerine yönelik değerlendirmeye yer verilecektir. Rivayetlere ait metinlerin tamamı, kavli hadis formunda olmayıp Rasûlullâh'ın (s.a) fiilini tasvir etmektedir. Yani Rasûlullâh'ın (s.a) "قال" ile başlayan bir sözünü ihtiva etmeyip, Hz. Peygamber'in (s.a) davranışını fiilî olarak tasvir eden birer fiilî hadis formuna sahiplerdir. Rivayetlerin işaret edilen bu müşterek yönü, esasında ilgili hadisin İmâm Malik tarafından *Muvatta*'da zikredilen mürsel rivayetin metniyle de uyum arz etmektedir. Buhârî'de tespit edilen hadis metinlerinin *Muvatta*'daki mürsel rivayet ile olan bu uyumu, yazılı rivayetin varlığına delalet etse de söz konusu rivayetlerin ihtiva ettiği ilave bazı unsurlar bulunduğunu da belirtmek gerekir. *Muvatta*'ın Yahyâ b. Yahyâ el-Leysi rivayeti dışındaki diğer nüshalarında ve diğer bazı erken dönem kaynaklarında tespit edemediğimiz; ancak Buhârî'nin *Sahîh*'inde yer alan mevsûl hadislerin metnindeki "وَصُرِّفَتْ الطَّرِيقُ" ibaresi, dikkat çekilmesi gereken bir ifadedir. Buhârî metinlerinin müşterek bir şekilde ihtiva ettiği bu ilave ifade dışında *Muvatta*'da mürsel isnad ile zikredilen hadis ile Buhârî'de mevsûl varyantla tahrîc edilen rivayetler arasında anlama tealluk etmeyecek düzeyde bazı ufak farklılıklar tespit edilmiştir.

İsnad-metin analizi yapılan söz konusu mürsel rivayetin *Muvatta*'da yer alan varyantı çerçevesinde gerçekleştirilen tahrîc işlemi sonucunda şu değerlendirmeler yapılabilir: Söz konusu hadisin, elli bir kitapta nakledildiği tespit edilmiştir.⁵⁷ İster mevsûl ister mürsel olsun

⁵² Müsedded b. Müserhed el-Basrî (ö. 228/843) > Abdülvâhid b. Ziyâd (ö. 176/792) > Ma'mer (ö. 153/770) > Zührî (ö. 124/742) > Ebû Seleme (ö. 94/712-13) > Câbir (ö. 78/697) > Rasûlullâh (s.a). Bk. Buhârî, Şüfa, 1 ve Buhârî, Şerike, 9.

⁵³ Buhârî, Şüfa, 1; Buhârî, Şerike, 9.

⁵⁴ Buhârî, Büyü, 96.

⁵⁵ Buhârî, Büyü, 96.

⁵⁶ Buhârî, Büyü, 96.

⁵⁷ Bk. "EK-2"de yer alan isnad şeması.

rivayete ait bütün varyantların biraraya getirildiği isnad şemasının⁵⁸ ortaya koyduğu üzere hadis, İbn Şihâb'tan dağılmaktadır. Yine şemada görüldüğü üzere İbn Şihâb'tan rivayeti nakledenler arasında en fazla tarike sahip olan İmâm Mâlik'tir, hatta şemadaki isnadların büyük bir kısmı kendisinden gelmektedir. Mâlik'ten gelen hadislerin hem irsâl hem ittisâl edilmek suretiyle nakledilmesi konumuz açısından önem arz etmektedir. Ayrıca şema dikkatle incelendiğinde ilgili rivayetin İbn Şihâb, Ma'mer b. Râşid, İmâm Mâlik tarafından bazen vasledilerek bazen irsâl edilerek nakledildiği de görülecektir. Mâlik ve Ma'mer b. Râşid dışındaki diğer ravilerin söz konusu hadisi ya sadece mürsel varyantla ya da sadece muttasıl senedle naklettikleri görülmektedir. Hem İbn Şihâb'ın hem İmâm Mâlik'in söz konusu hadisi bazen irsâl ederek bazen vaslederek nakletmeleri, onlar için tenkidi gerektirecek bir cerh sebebi değildir.⁵⁹ Bu durum da hadis tarihinin erken dönemine ait veriler ve isnadın teşekkülüne dair bilgiler ile uyum arz etmektedir.

İsnad şemasındaki mürsel tarikler ve mevsûl varyantlar, sıhhat açısından kritik edildiğinde senedlerinde yer alan bazı ravilerin tenkide uğramaları sebebiyle bir kısmının zayıf olduğunu belirtmek gerekir. Ancak İmâm Tirmizî'nin muttasıl tarikler hakkındaki "sahih-hasen" değerlendirmesi,⁶⁰ *Muvatta*'da irsâl edilmek suretiyle tahrîc edilen hadisin, muttasıl varyantının İmâm Buhârî tarafından *Sahih*'inde tercih edilmesini de açıklamaktadır. Bütün bu değerlendirmeler, bir rivayetin mürsel varyanta sahip olmasının onun mevsûl tarihinin sıhhatine tesirde bulunmadığını; yine aynı şekilde bir rivayetin muttasıl isnada sahip olmasının da onun irsâl edilmek suretiyle nakledilen veçhine zarar vermediğini ortaya koymaktadır.

Sonuç

İrsâl-ittisâl tartışmaları bağlamında kendilerine sıklıkla atıfta bulunulan erken dönem eserleriyle, hadisin altı çağı diye isimlendirilen hicrî üçüncü asır kitaplarının ve bu kitaplarda yer alan rivayetlerin farklı veçheleriyle mukayeseli bir şekilde tetkik edilmeleri, hadis ilmi başta olmak üzere İslamî ilimlerin tamamı için önem arz etmektedir. Bu çerçevede araştırmamızda, kaleme alındıkları dönemlerde bıraktıkları etkinin yanı sıra kendilerinden sonra oluşan literatürün neredeyse tamamına tesir eden İmâm Mâlik'in *Muvatta*'ı ve İmâm Buhârî'nin *Sahih*'i irsâl-ittisâl bağlamında iki örnek rivayet üzerinden tetkik edilmeye çalışıldı. *Muvatta*'daki mürsel rivayetlerden birinin bizzat İmâm Mâlik'in yer aldığı isnadla yine mürsel olarak; birinin de mevsûl varyantla İmâm Buhârî tarafından kitabına alınmasına yoğunlaşan çalışmamız, etkisi çağları aşan Buhârî'nin *Sahih*'inin henüz çalışılmamış pekçok yönünün varlığına dikkat çekmektedir. *Muvatta*' gibi mürsel hadisleri muhtevî erken döneme ait bir eser ile Buhârî'nin *Sahih*'i gibi isnadın sistematik şekilde kullanıldığı dönemin müşahhas bir örneği kabul edilen kitabın -iki örnek rivayet bağlamında- mukayese edilmesi,

⁵⁸ Bk. "EK-2"de yer alan isnad şeması.

⁵⁹ İbn Balabân, 'Alâüddin 'Ali b. Balabân el-Fârisî, el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân, I-XVIII, thk. Şu'ayb el-Arnâvût, Müessesetür'r-Risâle, Beyrut, 1408/1988-1412/1991, XI, 590.

⁶⁰ Tirmizî, Ahkâm, 33.

irşâl ve ittisâlin anlaşılmasına katkı sunduğu gibi isnâda dayalı hadis tenkid sisteminin kendine has dinamiklerini anlamak için de bir yöntem sunmaktadır.

İsnadlı hadis rivayeti konusunda şüphelere sahip oryantalist araştırmacılar, bu şüphecî yaklaşımlarını daha da ileri götürerek hadis literatürünün tamamına teşmil etmişlerdir. Onların bu genellemeci tavrı, erken dönemde telif edilen eserlerde mevcut olan mürsel rivayetlerin, daha sonra telif edilen çalışmalarda mevsûl isnatlarla karşımıza çıkmasını açıklayamadığı gibi söz konusu rivayetlerin uydurulduğu yönünde de haksız iddiaya dönüşmektedir. ‘Mürsel hadisin mevsûl rivayetten önce geldiği’ şeklindeki bir kronolojiyi esas alan bu görüş, *Muvatta’* gibi erken dönemde kaleme alınan bir kitaptaki mürsel rivayetin, Buhârî’nin *Sahîh*’i gibi bir yüzyıl sonra telif edilen sistematik bir eserde de zikredilmesini açıklayamamaktadır. Hâlbuki bu makalede analiz edilen iki örnek rivayet, sistematik bir şekilde mürsellerden mevsûllere doğru gelişen bir sürecin yaşanmadığını ortaya koymaktadır. Hatta Buhârî tarafından kitabına alınan mürsel rivayet, kimi zaman mevsûl sened karşısında mürselin muraccâh kabul edildiğine güzel bir örnek teşkil etmektedir. Yine aynı şekilde sahîh olması halinde muttasıl isnadı bulunan mürsel bir rivayetin tercih edilmesinin de mümkün olabileceği örnek rivayet üzerinden ortaya koyulmuştur.

Kaynakça

- Albayrak, Ali, “Fuad Sezgin’in Buhârî’nin Kaynakları Kitabı Üzerine Değerlendirmeler”, *Usûl: İslam Araştırmaları*, 2016, sayı: 26, s. 51-100.
- Albayrak, Ali, *Buhârî’nin Kaynakları ve Fuad Sezgin*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2020).
- Avvâd Hüseyin Halef, “Merâsilü Sahîhi’l-Buhârî”, *Mecelletü’l-Buhûsu’l-Kânûniyye ve’l-İktisâdiyye*, Mısır, 2001.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâ’îl, *el-Câmiu’s-sahîhu’l-müsned min hadîsi Rasûlillâh sallallâhu ‘aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmihi*, I-IX, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır, I. Baskı, Dâru Tavki’n-necât, 1422.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî, *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke fî vaşfi Sünenihî*, thk. Muhammed es-Sabbâğ, Beyrut, ts. (nşr. Daru’l-Arabiyye).
- Erul, Bünyamin, “Hicrî II. Asırda Rivâyet Üslûbu (I)-Rivâyet Açısından Ma’mer b. Râşid’in (ö. 153) el-Câmi’i”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLIII/1, 2002, s. 27-61.
- İbn ‘Abdîlber, Ebû Ömer Cemâleddîn Yûsuf b. ‘Abdillâh b. Muhammed, *et-Temhîd limâ fi’l-Muvatta’ mine’l-meânî ve’l-esânîd*, Rabat, 1992.
- İbn Balabân, ‘Alâüddîn ‘Ali b. Balabân el-Fârisî, *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, I-XVIII, thk. Şu’ayb el-Arnâvût, Müessesetür’r-Risâle, Beyrut, 1408/1988-1412/1991.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbüddîn Ebu’l-Fadl Ahmed b. ‘Ali, *Fethu’l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi’l-Buhârî* (thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî ve Muhibbüddin el-Hatîb), Beyrut, 1379/1960.

- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed et-Temîmî el-Büstî, *İlelü'l-ahbâr ve ma'rifetü ruvâti'l-âsâr*, Mektebetü'r-rüşd, Riyad, 1422/2001.
- İmâm Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik, *el-Muvatta'* (Ebû Mus'ab Rivâyeti), thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, Mahmûd Muhammed Halîl, I-II, 2. Baskı, Beyrut, 1418/1998.
- İmâm Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik, *el-Muvatta'* (Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî Rivâyeti, Leknevî'nin *et-Ta'liku'l-mümecced'i* ile birlikte), thk. Takıyyüddîn en-Nedvî, I-III, Dâru'l-kalem, 1. Baskı, Dımaşk, 1413/1992.
- İmâm Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik, *Muvattaü'l-İmâm Mâlik*, thk. M. Mustafâ el-A'zamî, I-VIII, Müessesetü Zayed b. Sultân Âli Nehyân, Abu Dabi, 1425/2004.
- Kandemir, Yaşar, "el-Câmiu's-sahih", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1993, VII, 114-123.
- Khalidi, Smain, *İmâm Mâlik ve Muvatta' Adlı Eseri*, MÜSBE, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2002.
- Kızılkaya Yılmaz, Rahile, *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta'*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2020.
- Özkan, Halit, "Zühri", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/zuhri> (15.09.2021).
- Polat, Salahattin, "Mürsel", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mursel> (15.09.2021).
- Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, The Clarendon Press, Oxford, 1975.
- Sezgin, Fuad, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, Kitâbiyât, Ankara, 2000.
- Sprenger, Alois, "On the Origin and Progress of Writing Down Historical Facts Among the Musalmans," *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, Calcutta: S.I., 1857.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekir, *Tenvîrü'l-havâlik şerh 'alâ Muvatta'i Mâlik*, (I-II), el-Mektebetü't-ticâriyye, Mısır, 1389/1969.
- Şâfiî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İdrîs, "İhtilâfü'l-hadîs", *el-Ümm*, I-XI, thk. Rıf'at Fevzî 'Abdülmuttalib, X, Dârü'l-Vefâ, Mansure, 1422/2001.
- Şâfiî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İdrîs, *Müsnedü'l-İmâm eş-Şâfiî*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, [t.y.]
- Şahyar, Ataullah, "Sahihu'l-Buhârî'de Mutâbi' Hadisler ve Mutâba'atın Amaçları", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2014, cilt: XII, sayı: 1, s. 61-77.
- Tayâlisi, Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisi*, I-IV, thk. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî, Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, Cize, 1419-1420/1999.
- Tirmizî, Ebû İ'sâ Muhammed b. İ'sâ, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve dğr., I-V, Dâru İhyâi't-turâsi'l-'arabî, Beyrut, ts.
- Zürkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülbaki b. Yusuf, *Şerhu'z-Zürkânî 'alâ Muvatta'i'l-İmâm Mâlik*, I-IV, Beyrut, ts.

The issue of Irsāl and Ittisāl in the Context of *Muwatta'* and *Sahīh of Bukhārī*

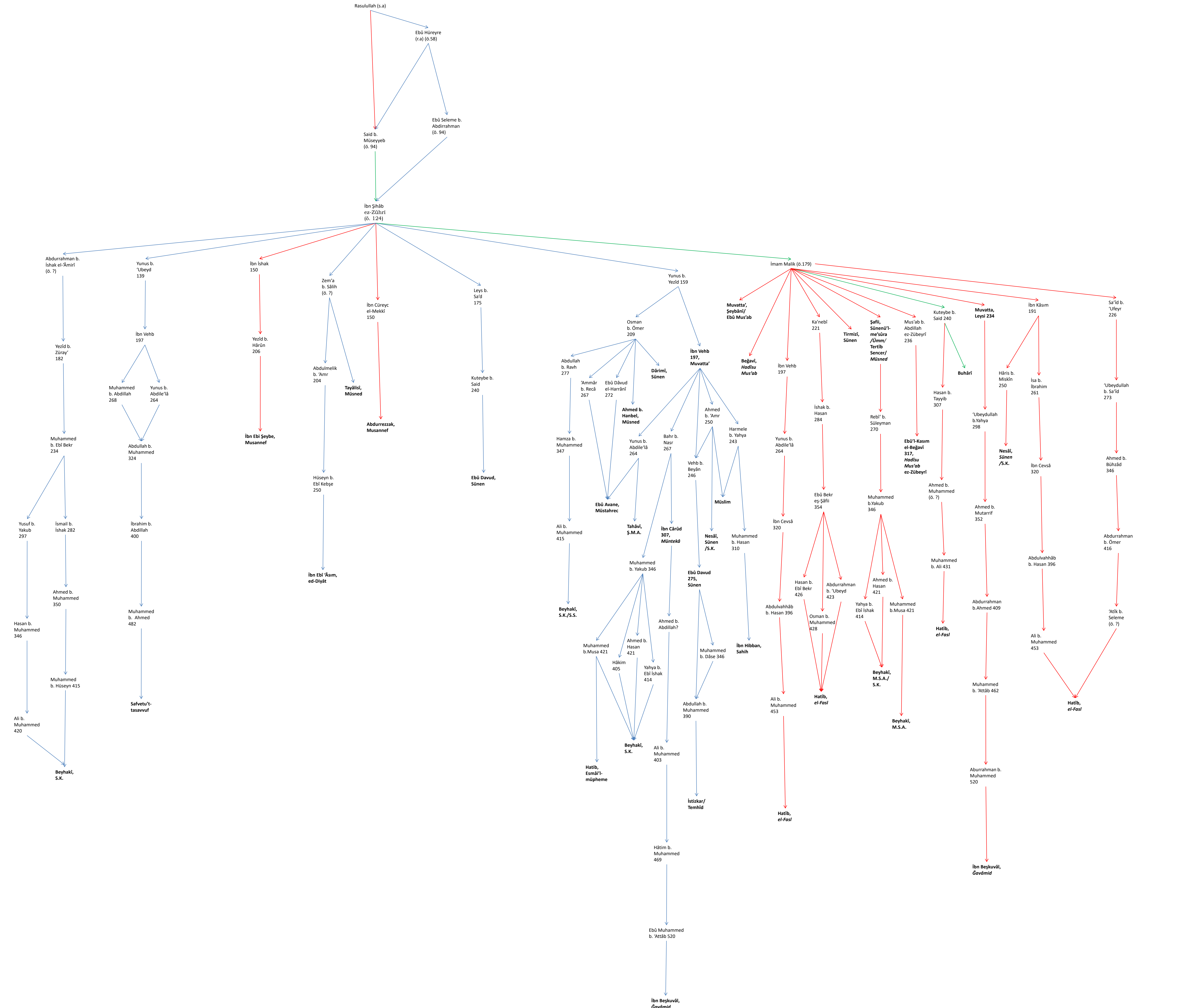
Abstract

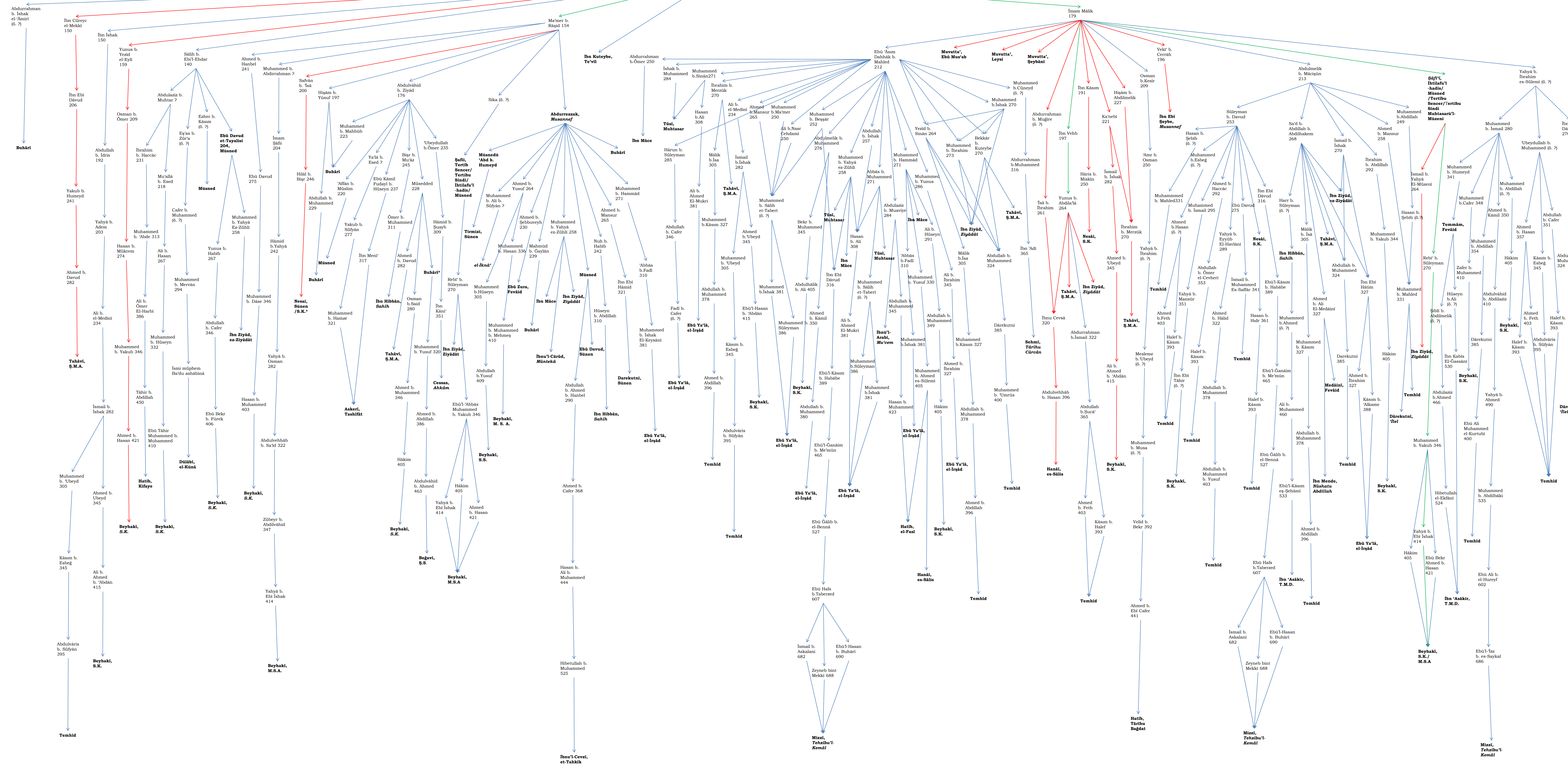
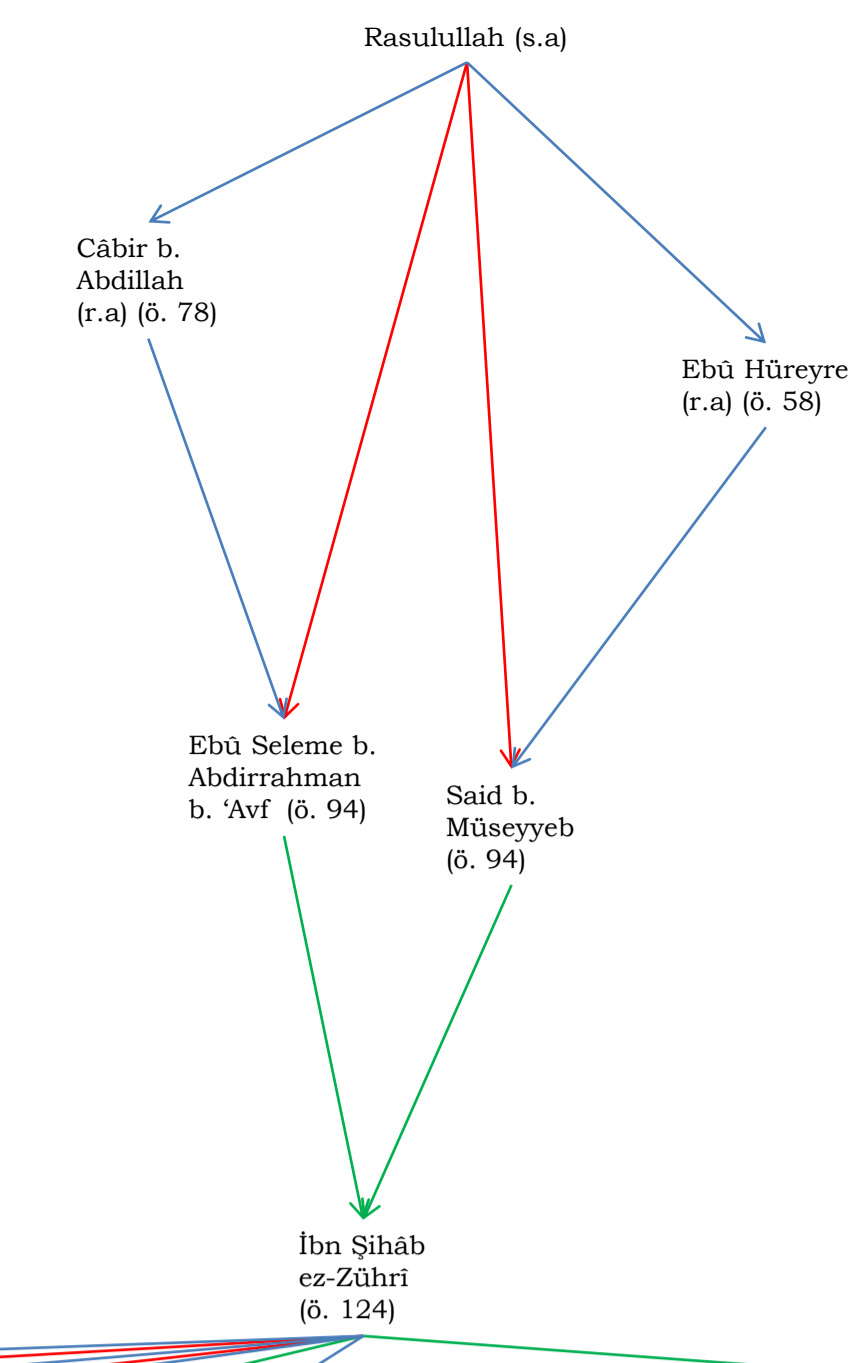
Muwatta' of Imām Mālik (d. 179/795), which is an important work that contains mursal narrations and was compiled in the early period of hadīth, has been the subject of various studies by both Muslim and non-Muslim researchers in many aspects. Likewise, *Sahīh of Imām Bukhārī* (d. 256/870) is considered the pinnacle of the writings in the third century AH and has been studied and examined from many perspectives in the past and present. By discussing the relationship between *Muwatta'* and *Sahīh of Bukhārī* sometimes in separate works and sometimes under certain titles, it has been the subject of study the common aspects of both books, their narrators, similarities and differences between the narrations, and the common features-methods of their authors.

The period when *isnād* has started to be asked and its systematic use following this period and the general characteristic of the hadīth narration in the studies of the first centuries of history of hadīth are convenient topics to provide important information about the *isnād* transmission and the structure of the books belonging to the relevant period. For this reason, when the beginning and formation of *isnād* is investigated related to the issue of verbal and written transmission, it is seen that the narrations in *Muwatta'* and *al-Kutub al-sittah* are compared in terms of their *isnāds* in many studies written in the modern period, especially in the orientalist literature. In this context, various evaluations are made about the history of hadīth transmission by comparing the narrations in the early period works with the essential hadīth books, especially *Sahīh of Bukhārī* in terms of certain features.

This article aims to compare these two works, *Muwatta'* and *Sahīh of Bukhārī*, in terms of *irsāl-ittisāl* by focusing on the issue of "reporting a hadīth by mursal (lacking the mention of the companion transmitter) chain and transmitting the same hadīth with the *mawsūl* (uninterrupted) chain". The main goal in choosing *Muwatta'*, which includes a lot of mursal narrations and *Bukhārī's Sahīh* which best represents the period in which *isnād* was used systematically is to reveal the structure of hadīth narration with *isnād*. The aim in question is achieved by analyzing an *isnād* and *matn* analysis of two narrations selected from *Muwatta'* and *Sahīh of Bukhārī* in order to elucidate the issue of *irsāl-ittisāl*. In this context, firstly, one narration that was transmitted in *Muwatta'* with mursal chain which was also included in *Bukhārī's Sahīh* with mursal *isnād* has been analyzed, then a narration that was transmitted in *Muwatta'* with mursal chain and mentioned in *Bukhārī's Sahīh* with *mawsūl* *isnād* has been analyzed in detail. These *isnād* and *matn* analyzes made in the framework of two selected hadīths were carried out in the context of the issue of *irsāl-ittisāl* in order to reveal the formation process of *isnad*. In addition, this study, which draws attention to the connection between *Muwatta'* of Imām Mālik and *Sahīh of Imām Bukhārī*, which influenced almost all hadīth books published after them, contributes to understanding the process of hadīth transmission with *isnād*.

Keywords: Imām Mālik • *Muwatta'* • Imām Bukhārī • *al-Jāmi' al-sahīh* • *Irsāl* • *Ittisāl* • *Mursal* • *Mawsūl* • *Isnād* and *matn* analysis





MÜFESSİRLERİN YORUMLARINA GÖRE “ALLAH’IN İNSANA RUHUNDAN ÜFLEMESİNİN” ANLAM BOYUTLARI

Meaning of “Allah’s Blowing to Human Beings through Soul” Regarding the Interpretations by Glossators

Sami KILINÇLI¹

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi :11.10.2021
Kabul Tarihi :02.12.2021
Yayın Tarihi :25.12.2021

Özet:

İnsan, Kur’an’da Allah’ın halifesi olması için, Allah’ın bizzat eliyle yarattığı, kendi ruhundan üflediği, diğer varlıkların kabul etmediği emaneti kabul eden ve ahsen-i amele ulaşması hedef gösterilen varlık olarak anlatılmaktadır. Bu açıklamalar içinde en dikkati çeken ve insanın varlığının temelinde yer alan husus ona “Allah’ın ruhundan üflemesidir.” Bu konu, Hristiyanların ve Hulûliyye fırkasının kulun Allah ile ilişkisi bağlamındaki yanlış yorumları ve içinden çıkılamayan tartışmaların da etkisiyle tarihte ve günümüzde birçok kişi tarafından hakkında konuşulmayan veya mümkün olduğu kadar az konuşulan bir mevzuaya dönüşmüştür. Bu durum gerçeğin bir tarafını oluşturmakla birlikte tüm dönemlerde ruha, mahiyetine ve insana ruh üflenmesinin anlamına dair açıklamalar da yapılmıştır. İnsana ruh üflenmesi Kur’an’da açıklanmaktadır. Bundan dolayı meselenin tüm boyutlarıyla anlaşılması için farklı tefsir ekollerine bağlı müfessirlerin görüşlerinin araştırılarak bir sonuca ulaşılması elzem olduğundan bu çalışma tefsir kaynakları üzerinden yapılmıştır. Müfessirlerin izahlarından insana Allah’ın ruh üflenmesinin farklı anlam boyutlarına sahip olduğu, bir kısmının konuya dair mümkün olduğu kadar az yorum yaptıkları görülmekle birlikte, bazı âlimlerin insana ruh üflenmesini insanın canlanması, üflenen ruhun ve Hz. Âdem’in/ insanın teşrif, tekrim ve tahsisi merkezli açıkladıkları görülmektedir. Farklı ekollere bağlı birçok müfessirin ise konuyu, insanın ilahi sıfatların yansımaya sahip olması, Allah’ın halifeliği, insanın metafizik boyutu, insan ufğunun maddi âlemin ötesine geçmesi merkezinde izah ettikleri anlaşılmaktadır. Sonuç olarak herhangi bir ekole bağlı kalmadan konuyla ilgili izahlar bütüncül olarak okunduğunda insana Allah’ın ruhundan üflenmesinin çamurdan yaratılan varlığın canlandırılarak ahsen-i takvim hale getirilmesi, Allah katında değerli, seçkin, potansiyeli en geniş ve ufku en açık varlık olmasının sebebi olduğu anlaşılmaktadır. Ruh konusunun insanın akletme de dâhil tüm faaliyetlerinin, ıslah ve ifsadının merkezi olarak anlatılan kable de sıkı ilişkili olduğu görülmektedir. Huşu, takva, ihsân, muhabbetullah, basiret, Allah ile beraberlik gibi konuların doğru ve derinlikli izahının da ancak ruh üflenmesinin boyutları kavrandığında en iyi şekilde anlaşılacağı söylenebilir. Bu durumda ruh konusu tamamen bilinmeyen değil, birçok konu gibi künhüne sadece Allah’ın vakıf olduğu konulardan biri olmaktadır. Modern dönemde yaygın olan bilim anlayışında ruha ve ilahi hakikatlere yer verilmemesi, insanın, hayatın ve varlığın ruhsuzlaştırılması ve insanı herhangi bir seçkinliği olmayan sıradan bir varlığa dönüştürürken, insana ruh üflenmesinin ise bu algının tam tersine insanın seçkinlik ve biricikliğini anlattığı görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur’an • İnsan • Tefsir • Ruh • Allah’ın Ruhundan Üflemesi.

¹ Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Temel İslam Bilimleri Bölümü/Tefsir Anabilim Dalı, <https://orcid.org/0000-0002-8232-7474>, kilinlisami01@gmail.com.

Giriş

Terim olarak genellikle “canlılarda hayatı sağlayan unsur” anlamına gelen rûh “روح-” kökünden türemiştir. Bu fiilin türevleri rûzgâr, güç, kuvvet, galebe, ferahlık, genişlik büyüme, gelişme, ağacın yapraklanması/büyümesi gibi anlamlara gelmektedir.¹ İsfahânî’ye (öl. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) ve Semîn el-Halebî’ye (öl. 756/1355) göre hayat, hareket, menfaatleri elde etmek ve zararlılardan kaçınmak ruhun fonksiyonlarındanıdır.² İbnü’l-Cevzî’ye (öl. 597/1201) göre ruh, Kur’an’da canlılık veren unsur, Cebrâil, büyük bir melek, vahiy, rahmet, emr, nefhadan kaynaklanan esinti ve hayat olmak üzere sekiz farklı anlamda kullanılmaktadır.³ Râzî (öl. 606/1210), ruhun mahiyeti hakkında en öne çıkan görüşün “hayat sebebi olan şey” olduğunu kaydetmektedir.⁴

Seyyid Şerif Cürcânî’ye (öl. 816/1413) göre ruh kelimesi, gayb âleminde kalbe özel bir şekilde ilkâ edilen şey anlamında kullanılmaktadır. İnsanın ıslahı/nefsini tezkiye etme oranında ruh, ilahi isim ve sıfatların mazhariyetlerine nail olur. Ruh insanî, hayvanî ve er-rûhu’l-a’zam şeklinde üç kısma ayrılır. Hayvanî ruhun kaynağı vücuttaki cismani kalbin boşluğudur. Bilme ve idrak etmeyi de kapsayan insanî ruh ise, hayvanî ruhu kontrol edip tasarrufta bulunmaktadır. Nefsi ıslahta kemâl noktasını ifade eden er-rûhu’l-a’zam ise kişinin Yüce Allah’ın rubûbiyyetinin mazharı haline gelmesidir. Bu halin hakikatini ise ancak Allah Teâlâ bilebilir.⁵ Cürcânî’nin açıklamalarında ruhun çeşitleri, bedenle ilişkisinin kalb üzerinden gerçekleştiği, insanın ıslahı oranında manevi potansiyeli açığa çıkararak er-rûhu’l-a’zam’ın rububiyetin mazharı haline gelmesi gibi konuların öne çıktığı görülmektedir.

Fîruzabâdî (öl. 817/1415), ruhun hayvânî, tabîi ve nefsanî olmak üzere üçe ayrıldığını kaydetmektedir. Fîruzabâdî’ye göre ruhun hakikati, ulvî âlemin latif ve Rabbanî bir unsuru olmasıdır. Ruh, Allah’ın izni ile süflî âlemlerle ilişki kurar. İnsan suret ve sıfat olarak canlıların en üstünü olduğu için en üstün ruh da ona aittir. Hayat, kuvvet, kudret, his, hareket, görme, işitme, akıl, anlama ve ilim gibi her şey ruhun semere ve neticeleridir.⁶ Ruha dair yapılan bu açıklamalar, insana bahşedilen ruhun özel ve ayrıcalıklı bir mahiyette olduğunu, etkisinin canlılık ile sınırlandırılmayacağını göstermektedir.

Cürcânî ve Fîruzabâdî’nin izahlarından insanda farklı ruhların varlığını anlatıyor görünmekle birlikte aslında bu görüşlerin İslam filozoflarının ruh konusundaki tasniflerden hareketle yapıldığı anlaşılmaktadır.⁷ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (öl. 1176/1762), ruhun

¹İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, es-Sıhah (Beyrût: Dâru’l-İlm li’l-Malâyîn, 1404), VI, 367-370; Ebû’l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Ali İbnü’l-Cevzî, Nüzhetü a’yuni’n-nevâzir fi ilmi’l-vucih ve’n-nezâir, thk. Mustafa es-Seyyid vd. (Kahire: Müessesetu Kurtuba, 1421), 321; Yusuf Şevki Yavuz, “Rûh” Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2018), XXXV, 187.

²Ebu’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât fi garibi’l-Kur’an (Kâhire: Dâru’l-Ma’rife, 1426), 210-211; Semîn el-Halebî, Umdetu’l-huffâz, ed. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûr (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1996), II, 120-123.

³İbnü’l-Cevzî, Nüzhe, 321-23.

⁴Fahrüddin İbn Ziyâuddin b. Ömer Muhammed er-Râzî, Mefâtihu’l-gayb (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1401), XXI, 36.

⁵Ali b. Muhammed eş-Şerif el-Cürcânî, et-Ta’rifât (Beyrût: Dâru’n-Nefâis, 2018), 182-83.

⁶Mecduddin Muhammed b. Ya’kûb Fîruzabâdî, Besâiru zevi’t-temyiz fi letâifi’l-kitâbi’laziz (Beyrût: el-Mektebetu’l-İlmiyye, ts.), III, 104-107.

⁷ İslam filozoflarının ruh konusundaki tasnifleri için bk. Hayri Kaplan, İslam Düşünürlerine Göre Ruh ve Nefs,

canlılık sebebi/hayat iksiri olduğunu, bedendeki ruhun hayvanî ruh olarak isimlendirilerek ayrı bir ruh gibi algılandığını, ancak bunun ayrı bir ruh değil, mürekkebe olmayan bir hakikat ve nurânî bir nokta olan gerçek ruhun vücuttaki yansıması olduğunu belirtmektedir. Dıhlevî'ye göre Allah Teâlâ'nın sükût geçtiği her şey, aslında bilinmez şeyler değildir. Ruh, ümmetin genelinin anlama imkânı olmadığı ince/dakik meselelerden olduğu için ancak az sayıdaki kişinin hakikatini bilme imkânı vardır.⁸ Bu açıklamalar göz önünde bulundurulduğunda ruhu İslam filozoflarının tasnifi üzerinden değil, Dıhlevî'nin izahları çerçevesinde bir olan ruhun farklı işlevleri şeklinde anlamak daha isabetli görünmektedir.

Şemsüddin es-Semerkandî (öl. 722/1322) insanın beden ve ruh açısından seçkinliğini şu şekilde açıklamaktadır: “İnsanın bedeni, maddî unsurlarla yaratılanların en mükemmeli; ruhu da ulvî olarak yaratılanların en şerefliisidir. Böylece zâhiren ve bâtinen insanın yetkinliği tamamlanmış, hem ulvi hem süfli mevcudatın kemâlâtını ve lezzetlerini elde eder hale gelmiştir. Ruh, tıpkı bir şehrin hükümdarı gibi bedenın yöneticisidir. Konuşmalarda “ben” diye işaret edilen şey de beden değil ruhtur.”⁹ Semerkandî'nin izahları ruhun önemini, insanın şeref ve seçkinliğinin kendisine üflenen ruhtan kaynaklandığını göstermektedir.

Ruh, çok tartışılan çetrefilli bir mesele olduğu için bu mevzuda fikir beyan edip etmeme hususunda İslam tarihinde iki farklı tavır gösterilmiştir. İbnu'l-Cevzî'nin nakline göre selef âlimleri ruh konusunda susmayı tercih etmişlerdir.¹⁰ Ruhun, izahı bilinmeyen müşkil bir konu olduğunu söyleyen Seâlibî'ye (öl. 875/1471) göre ruh konusunda ihtilafın çokluğu, bu konudaki cehaletin derinliğini göstermektedir. Bu konuda konuşulmasının caiz olduğunu söyleyenler ruhun cevher mi araz mı; cismin içinde mi dışında mı olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir.¹¹

Tüm ihtilaflara rağmen “İslam filozofları, kelâmcılar ve mutasavvıflar fiilleri ve özellikleri açısından ruh konusunda fikir beyan etmede sakınca görmedikleri için konu kaynaklarda yerini almıştır. Ancak ruhun hakikatini idrak etmenin mümkün olup olmadığı konusunda farklı görüşler mevcuttur. İbn Sinâ ve Fârâbî'ye göre ruhun hakikatini bilmek hâkim (filozoflara) ve peygamberlere mahsustur. Fakat filozofların peygamberler seviyesine ulaşmaları mümkün değildir. Kelâm bilginlerinin çoğunluğuna göre ise ruhun hakikati sem'iyât konusuna dâhil olduğu için akıl yalnız başına bu konuda yeterli değildir. Mutasavvıflara göre ise ruhun hakikati akli devreden çıkararak ancak ruh ile yani 'keşif ve müşâhede' ile idrak edilebilir. Tasavvufî düşünceye göre 'marifetullah'a ulaştıran en büyük

(Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi,1995), 17-37; 59

⁸Şah Veliyyullah ed-Dıhlevî, Huccetu'llâhi'l-bâliğâ, neşr. Muhammed Sâlim Hâşim. (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1433/2012), 38-39.

⁹Şemsüddin es-Semerkandî, İlmü'l-âfâk ve'l-enfüs, thk. Yusuf Okşar-İsmail Yürük (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020), 375-379.

¹⁰Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsir (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1431), III, 50.

¹¹Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf es-Seâlibî, el-Cevâhiru'l-hisân fi tefsiri'l-Kur'an (Beyrût: Dâru'lhyâit-Turâsi'l-Arabî, 1997), 3/494-495. Ayrıca bk. Mehmet Dalkılıç, "Ruh" Bir Gayb Problemi Midir? (İslam Kelâmındaki Ruh Görüşlerinin Epistemolojik Çerçevesi), Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-IV (İslam Düşüncesinde Gayb Problemi), (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), (ss. 253-264), s. 254-255.

asıllardan birisi, insanın kendini idrâk etmesidir. İnsan kendi varlığını idrâk etmedikçe, marifetullah'a ulaşamaz. Ayrıca ruh, varlık olması açısından, Allah'tan daha yüce ve kavranılamaz değildir. Mademki, yaratılmıştır, o halde idrâk edilebilir demektir. Râzî'ye göre de ruhun hakikati ancak rûhâniyât gözünün kullanılması ile mümkündür.¹² Bir çok müfessir de ruhun hakikatini bilmenin Allah'a has olduğunu söylemekle birlikte¹³ ruhu insanı canlandıran latîf bir cisim olarak tanımlanmışlardır.¹⁴ Bu bilgilerden hakikatinin bilinip bilinmeyeceği tartışmalı olmakla birlikte ruh konusunun hakkında fikir mütalaa edilen bir mevzu olduğu anlaşılmaktadır.

Ruh konusu tefsir ilminin yanı sıra felsefe, kelam ve tasavvuf gibi pek çok disiplin tarafından farklı açılardan araştırılmakta, tartışılmakta ve günümüzde de bu konuyla ilgili birçok çalışma yapılmaktadır. Bu çalışmalarda müfessirlerin görüşlerine başvurulmakla birlikte, konuyu insana ruh üflenmesini anlatan âyetler merkezinde, tefsir literatürü üzerinden ele alan müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Bu çalışmada ruhla ilgili tartışmalara girmeden, klasik ve modern dönem müfessirlerin Hz. Âdem'e/insana ruh üflenmesini nasıl değerlendirdiklerini ele alacağız. Konuyla ilgili olduğu için Hz. Meryem'e ruh üflenmesini ve "ruhun Allah'ın emrinden bir husus olduğunu" açıklayan âyetlerle ilgili müfessirlerin görüşleri de araştırılarak sonuca gidilmeye çalışılacaktır.

Yüce Allah'ın Hz. Âdem'e/insana ruhundan üfleme, müşriklerin dirilişi, ahireti inkârları; hased ve kibirlerinden Hz. Peygamber'e düşmanlıkları bağlamalarında yer alan el-Hicr, 15/29, es-Secde, 32/9 ve Sâd, 38/72. âyetlerde anlatılmaktadır. Âyetlerle ilgili müfessirlerin izahları belli görüşler etrafında toplandığı için elde edilen bilgiler bu çerçevede başlıklandırılarak ele alınacaktır.

1. Hz. Âdem'e Ruh Üflenmesinin Canlılık, Teşrif ve Seçkinlik Olarak İzahı

Klasik ve modern tefsirlerin hemen hemen tamamında Hz. Âdem'e ruh üflenmesinin canlılık ve teşrif (şereflendirme, yüceltme) anlamına geldiğine dair yorumlar bulunmakla birlikte bu hususa en fazla dikkat çekenlerinin görüşlerini bu başlık altında ele alacağız.

Taberî (öl. 310/923),¹⁵ Mâtürîdî (öl. 333/944)¹⁶ ve Sa'lebî (öl. 427/1035)¹⁷ insana ruh üflenmesini, onun canlanması olarak açıklamaktadır. Taberî, ruh üfleme Allah'ın ruhundan

¹² Kaplan, İslam Düşünürlerine Göre Ruh ve Nefs, 44-46.

¹³Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir Taberî, Câmîu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), VIII, 141-144; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, Te'vilâtü'l-Kur'an (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), VIII, 387-388; Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, el-Vasit fi tefsiri'l-Kur'âni'l-mecid (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 3/126; Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl (Beyrût: Dâru lhyâi't-Turâsi'l-Arabiyye, 2008), 3/644-645. İbnü'l-Cevzî, Zâdû'l-mesîr, III, 50-51.

¹⁴Bk. Firuzabâdî, Besâir, 3/104-105; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Begavî, Me'âlimü't-tenzîl (Riyad: Dâru't-Tayyibe, 1409), IV, 30; Vâhidî, el-Vasit, III, 45; Muhammed b. Tâhir İbn Âşûr, Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr (Tunus: Dâru Sahnûn li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1984), XIV, 44-45; Abdurrahman Habenneke el-Meydânî, Meâricu't-tefekür ve dekâiku't-tedebbur (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1423), XI, 51; Hayreddin Karaman vd. Kur'an Yolu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003), III, 516-17.

¹⁵Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b Cerir b Yezid et-Taberî, Câmîu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an (B.y.: :Dâru Hicr, 1422), 7/514.; X, 235.

¹⁶Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Te'vilâtü Ehlî's-Sünne (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), III, 48.

¹⁷Ebû İshâk Muhammed es-Sa'lebî, el-Keşf ve'l-Beyân (Beyrût: Dâru lhyâi't-Turâsi'l-Arabiyye, 2002), V, 341.

ve kudretinden üflemesi olarak da açıklamaktadır.¹⁸ Mâverdi (öl. 450/1058), konuyla ilgili olarak “Allah kudretinden üfledi, ‘kün’ emriyle yarattı ve ruhundan bir ruh yani yarattığı ruhtan üfledi.” şeklinde görüşler nakletmektedir. Mâverdi’ye göre ruh, rüzgâr/rih cinsinden olduğu için üflemeyle anlatılmış ve ruhun yaratılması Allah’ın fiilinden olduğu için de ruhu kendine izafe etmiştir.¹⁹ Beğavî (öl. 516/1122)²⁰ ve Vâhidî (öl. 468/1076) ruhun insanın kendisi ile hayat bulduğu latif bir cisim olduğunu, Allah’ın zatına izafe edilmesinin ise teşrif amaçlı olduğunu kaydetmektedir.²¹ “رُوحِي/Rûhî” ifadesinin ba’diyet (Allah’tan bir parça) değil, teşrif anlattığının belirtilmesi, Hz. Âdem’e üflenen ruhun Allah’tan bir parça olmadığını gösterdiği gibi, hem insanın hem de üflenen ruhun değerini de göstermektedir.

Zemahşeri’ye (öl. 538/1144) göre âyette her ne kadar lafzen “Ruhu Allah’ın üflediği” beyan edilse de aslında burada herhangi bir üfleme, üfleyen ve üflenen bir şey bulunmamaktadır. Bu ifadeler temsili olarak Âdem’in bedeninin canlandırılmasını anlatmaktadır. Hz. Âdem’in yaratılmasının mahiyetini sadece Allah Teâlâ’nın bildiği için ruh O’na izafe edilmiştir. Ayrıca bu ifadeler üflenen ruhun mahiyetini sadece Allah’ın bildiğini de göstermektedir.²² Zemahşeri’nin izahında temsili anlatıma, Hz. Âdem’in yaratılışının ve üflenen ruhun hakikatini sadece Allah Teâlâ’nın bildiğine vurgu yapılmaktadır. Râzî’ye (öl. 606/1210) göre âyetin lafzının zâhiri, ruhun bir esinti/rüzgâr olduğunu hissettirmektedir. Allah Teâlâ teşrif ve tekrim için Hz. Âdem’in ruhunu kendine izafe etmiştir.²³ Ayrıca Râzî üflenen ruhun kutsal ve ulvi bir ruh olduğunu, bedende, ışığın havada hareket etmesi gibi hareket ettiğini ve üfleme olayının aslını sadece Allah Teâlâ’nın bildiğini kaydetmektedir. Hulûliyye bu ayetteki “مِنْ/min” harfi cerrinin “ba’diyyet/parça olmayı” ifade ettiğini iddia etmişlerdir. Bu görüş vehmin son noktası olarak, ruhun Allah’ın cüzlerinden bir cüz olduğunu savunmaktadır.²⁴ Râzî’nin ruh konusunda yanlış yorumlara düşerek, Allah’ın zât veya sıfatlarının yaratıklardan birine veya tamamına intikal edip onlarla birleşeceğine/hulûl edebileceğini savunan Hulûliyye fırkasını²⁵ eleştirdiği görülmektedir. Bu eleştiri söz konusu fırkanın yanlış yaptığını gösterdiği gibi, Müslümanların bu tür yanlışlardan uzak durmalarının gerekliliğine de işaret etmektedir.

Beyzâvi’ye (öl. 685/1286) göre Hz. Âdem’in bedeninin tesviye edilmesi demek ruh üflenmeye hazır hale getirilmesidir.²⁶ Bu izah insanın yaratılmasında bedeninin bizzat amaç olmadığını, bilakis ruhun üflenmesi ve ruh için bir araç olduğunu göstermektedir. Kur’an’da

¹⁸Taberî, Câmiü’l-beyân, X, 605.

¹⁹Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdi, en-Nüket ve’l-uyûn (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye-Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekâfi, t.y.), IV, 356.

²⁰Ebü Muhammed el-Hüseyn b. Mes’ûd el-Begavî, Me’âlimü’t-tenzîl (Riyad: Dâru’t-Tayyibe, 1409), IV, 380.

²¹Vâhidî, el-Vasît, III, 45.

²²Zemahşeri, el-Keşşâf, III, 515; Abdullah b. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, el-Câmi’uli ahkâmi’l-Kur’ân (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1427), XVII, 15.; II, 541; IV, 106-107.

²³Râzî, Mefâtihu’l-gayb, XIX, 186.

²⁴Râzî, Mefâtihu’l-gayb, XXVI, 228-229.

²⁵Ayrıntılı bilgi için bk. Kürşat Demirci, “Hulûl”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), XVIII, 340-341.

²⁶Nâsirüddin Ebü Said (Ebü Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el Beyzâvi, Envâru’t-tenzîl, 5. bs (Beyrût: yy., 2011), I, 529.

insanın bedeninin ve dünyanın fani; ruhun ve âhiretin ise bâkî olarak anlatılmasını dikkate aldığımızda asıl olanın ruh ve ruhi/manevi hayat olduğu anlaşılmaktadır. Nesefî'ye (öl. 710/1310) göre ruhun Allah'a izafe edilmesi, ihtisas/Allah'a ait olduğunu, seçkinliğini belirtmek ve teşrif içindir. Bu üfleme, Âdem'e varlığını ve ilmini Yüce Allah'ın kendine has kıldığı şeyi üfledi demektir.²⁷ Nesefî'ye göre Allah'ın Hz. Âdem için "iki elimle yarattığım"²⁸ buyurması, vasıtasız yarattım demektir.²⁹ Bu bilgiler de insanın Allah katındaki seçkinliğini göstermektedir.

İz b. Abdisselâm (öl. 660/1262), İbn Cüzey (öl. 741/1340) ve Seâlibî'ye göre de ruhun üflenmesi hayatın yaratılmasıdır. Ruh, hakikatini bilen mâlikî (sahibi ve yaratıcısı) olan Allah'a izafe edilerek ihtisas kast edilmiştir.³⁰ Kurtubî'ye (öl. 671/1273) göre ruhun Allah'a izafesi üflenen ruhun değer ve şerefini anlattığı kadar, ruh üflenen varlık olan Hz. Âdem'in dolayısıyla insanın Allah katındaki şerefini de göstermektedir. Başka herhangi bir varlık için "Ruhumdan üfledim" buyrulmaması diğer ifadeyle başka herhangi bir canlıya Allah'ın bizzat kendi ruhundan üflememesi/vermemesi de insanın biricikliğini anlatmaktadır.³¹ Kur'an'da insandan başka herhangi bir varlık için "ellerimle yarattım", "ruhumdan üfledim", "ahsen-i takvim üzere yarattım" ve "halife olması için yarattım" gibi seçkinlik anlatan herhangi bir ifade kullanılmamaktadır. Ayrıca göklerin ve yerin kabul edip yüklenmediği emaneti insanın yüklendiğinin anlatılması da insanın varlık âlemindeki ayrıcalığını anlatmaktadır. Tüm bu ifadeler aynı zamanda insanın potansiyelinin çok yüksek olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla insana verilen değeri anlatan en önemli cümleler de bunlar olmaktadır. Ebû Seleme es-Semerkandî (öl. IV. Asır sonları) tarafından insanın, varlığın yaratılmasının maksûdu olarak tanımlanması da³² bununla ilgili olsa gerektir. Ayrıca Mâtürîdî'nin (öl.333/944) Allah'ı tanıma imkânının canlılar içinde insana has kılındığını³³ kaydetmesi de Allah katında ve varlık âleminde insanın çok özel bir konumda olduğunu göstermektedir.

Nisâbüri'ye (öl. 730/1329 [?]) göre Hz. Âdem'in bedeninin tesviye edilmesi her açıdan en dengeli ve ruh üflenmeye hazır hale getirilmesidir. Ruhun "ruhumdan" şeklinde Allah'a izafe edilmesi beytullah (Allah'ın evi), nâkatullah (Allah'ın devesi)³⁴ gibi teşrif anlatmaktadır.³⁵ "Gerçekte ne üfleme fiili ne de üflenen bir şey yoktur." diyen Ebu Hayyân (öl. 745/1344)³⁶ ve

²⁷Ebû'l-Berekât Hâfızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 2008), III, 7.

²⁸Sâd 38/75.

²⁹Nesefî, Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil, III, 164.

³⁰İzzeddin İbn Abdisselâm, Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm (Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniv, 1420), I, 474; Muhammed b. Ahmed b. Cüzey el-Kelbî, et-Teshîl li ulûmi't-tenzil (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), I, 452.; 2/178; Seâlibî, el-Cevâhiru'l-Hisân, IV, 327.

³¹Kurtubî, Ahkâmu'l-Kur'an, XII, 208.; XVIII, 238

³²Ebû Seleme es-Semerkandî, Mâtürîdilîğın Temel İnanç İlkeleri, çev. Ahmet Salim Kılavuz (İstanbul: Endülüs, 2019), 90.

³³Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, Kitâbu't-tevhid (Ankara: İslam Araştırmaları Merkezi, 2017), 57.

³⁴Bk. Hûd 11/64.

³⁵NizâmüddinHasen b. Muhammed b. Hüseyin el-Kummî en Nisâbüri, Tefsîruğarâibi'l-Kur'an ve rağâibi'l-furkân (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), IV, 220; V, 436.

³⁶Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf el-Endelûsî Ebû Hayyân, el-Bahru'l-muhit (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413), V, 441.

ruhun ulvi, kutsi ve çok şerefli bir cevher olduğunu belirten İbn Âdil (VIII./XIV. yüzyıl)³⁷ de âyeti Nisâbüri'ye benzer şekilde açıklamaktadır.

İbn Kayyim'a (öl. 751/1350) göre Hz. Âdem'in yaratılmasıyla ilgili Sâd 75. âyette “ خَلَقْتُ /ellerimle yarattığım” buyrularak Allah Teâlâ'nın bizzat elleriyle yarattığını beyan etmesi ve meleklerle secde etmelerini emretmesi, Hz. Âdem'in secde etmeleri emredilenlere nazaran çok özel ve üstün bir yerinin olduğunu göstermektedir.³⁸ İbn Kayyim'ın bu kısa izahının konunun özünü ifade ettiğini söyleyebiliriz.

Konuyu teşrif ve canlanma olarak açıklayan Seâlibî'nin (öl. 875/1471) izahına göre Melekler nurdan yaratılan latif varlıklardı. Hz. Âdem ise çamurdan yaratılmıştı. Allah Teâlâ Hz. Âdem'in yaratılmasıyla meleklerle ucup sahibi oldukları haber vermiştir. “Rûhî” ifadesi yaratılmış ve mülk olan şeyi yaratıcısına ve mâlikine izafe etmek demektir.³⁹ Seâlibî'nin meleklerin ucubundan bahsetmesi diğer tefsirlerde görmediğimiz bir husustur. Meleklerin Allah Teâlâ'ya “Dünyada kan dökcek ve fesat çıkaracak birini mi halife yapacaksın?”⁴⁰ demeleri Hz. Âdem'i küçümsediklerini, bundan dolayı onun ayrıcalıklı yönü olan ruh üflenmesini değil, zaaf yönü olan kan dökme ve fesat çıkarma potansiyelini öne çıkardıkları görülmektedir. Bu durumda Hz. Âdem'in halife olarak yaratılması ve Allah'ın ruhundan üflenmesinin melekler ve şeytan için bir tür imtihan olduğu, secde emrinin de Hz. Âdem'in/insanın bu seçkinliğinin kabul edilmesi amaçlı olduğu anlaşılmaktadır.

Daha önce görüşlerini aktardığımız birçok müfessir gibi Bursevî, ruh üflenmesinin hakikatinin, insanın korunması gereken şeriat ve tarikatın tesviyesi anlamına geldiği gibi üflenen ruhun kemâlinin, inzal edilen şeriat ve tarikatın kemalini de anlattığını kaydetmektedir. Ruhun Allah'a izafesi Allah'ın bir parçası olması anlamında değil, ta'zim, şeref ve taharetine işarettir. Buradan “rûhî” tamlamasını ba'diyyet/Allah'ın bir parçası olarak anlamının ve hulûl inancına sahip olmanın fesadı da ortaya çıkmaktadır.⁴¹ Bursevî'nin konuya farklı bir açılım getirerek, ruh üflenmesinin insanın kemalini anlattığı kadar, bu kâmil potansiyele sahip insana gönderilen şeriatın da kemaline işaret kabul etmektedir. Eğer özel ve seçkin bir varlık olan insanı, tezkiye edip olgunlaştırmak için gönderilen din, insanın potansiyeline uygun olmasaydı insan gereği gibi eğitilmemiş, dolayısıyla Allah'ın belirlediği varoluş hedefine ulaşılmamış olacaktı. Bu ise Allah'ın ilim ve hikmetinin eksikliği gibi bir sorun oluşturacaktı. Bu yönüyle Bursevî'nin ilk bakışta çok da isabetli değil gibi gözükten te'vilinin aslında yerinde bir izah olduğu anlaşılmaktadır. Bursevî'nin Hulûliyye'yi eleştirisi ruh konusunda yanlışla düşen Müslümanlara yönelik bir uyarı olarak da görülebilir.

Üfleme olayını temsil olarak açıklayan İbn Âşûr (1879-1973), Hz. Âdem'in vücudunun

³⁷Ebû Hafs Ömer b. Ali İbn 'Âdil, el-Lubâb fi 'ulûmu'l-kitâb (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), XI, 455.; XVI, 454.

³⁸el-Cevziyye İbn Kayyim, Bedâiu't-tefsîr (Riyad: Dâru İbn Cevziyye, 1427), 422.

³⁹Seâlibî, el-Cevâhiru'l-Hisân, III, 400.

⁴⁰el-Bakara 2/30.

⁴¹İsmail Hakkı el-Bursevî, Rûhu'l-beyân (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y.), VIII, 64.

tesviye edilmesini, ruh üflenmeye hazır hale getirilmesi olarak açıklamakta ve bu şekilde kalpten gelen üfleme ile ruhun hızlı bir şekilde bedene yayıldığını söylemektedir.

Ruhun ve üfleme eyleminin Yüce Allah'a izafesi hem sadece Allah'ın bildiği sıra dışı bir sır olan ruhu, hem de bütün mahlukât Allah'a ait olmakla birlikte Hz. Âdem'i özel olarak sahiplenip yüceltmeye matuftur. Ayrıca âyette varlıkların birbirlerine, Hz. Âdem'in ise diğer tüm varlıklara üstünlüğüne ima da bulunmaktadır.⁴² Ayrıca Yüce Allah'ın "ellerimle yarattığım" ifadesi, "insanı kudretimle doğrudan, tekvin emrimle bir defada özel olarak, oluşum safhalarına bağlı kalmadan yarattığım" demektir.⁴³ İbn Âşûr, Hz. Âdem'in seçkinliğini ve üflemenin merkezinin kalp olduğunu vurgulamaktadır. Kalbe dair bu açıklama ruh-kalp ilişkisini, kalbin önemini ve merkezi konumuna işaret etmektedir. Mehâimî'ye (öl. 835/1432) göre de ruh, kalp aracılığıyla bedenle irtibat kurmaktadır.⁴⁴ Habenneke (1909-1978),⁴⁵ Merâğî (1883-1952)⁴⁶ ve Âlûsî (öl. 1270/1854)⁴⁷ de konuyu üflenen ruhun ve insanın seçkinliği bağlamında açıklamaktadır. Habenneke, Hristiyanların "rûhî" ifadesini yanlış anladıkları için Hz. İsa'yı Allah'ın bir parçası kabul ettiklerini de zikretmektedir.⁴⁸

İzzet Derveze (1888-1984) ruhun üflenmesiyle ilgili ayetlerin Allah'ın kudretini ve insanın canlılığını anlattığını, bu konuya fazla dalmamakla ve derinliğini bilmemekle birlikte Allah ile insan arasında ruh yoluyla ciddi bir ilişkinin olduğunu kaydetmektedir. İnsan ruhunun ebediliği ve ölümden sonra diriliş söz konusu olmakla birlikte vehim eseri olarak insanın ruhunun Allah'tan bir parça olduğu söylenmemelidir. Bu konuda anlatılanlar insanın Allah katındaki büyük ve özel/has konumuna dikkat çekmeye ve tescil etmeye yöneliktir.⁴⁹ Derveze'nin ruh vasıtasıyla Allah ile insan ciddi ve önemli bir ilişkinin kurulduğunu vurguladığı ve yanlış anlamaya karşı da uyarıda bulunduğu görülmektedir. Allah ile insan arasındaki özel ilişki Allah'ın muhabbeti, rızası, birlikteliği ve O'na kurbiyet gibi meselelerin temelini oluşturmaktadır. İnsanın ruhu dikkate alınmadığında Kur'an'da çok önemli yer tutan bu konular önemsizleşmekte ve mecazi ifadeler gibi anlaşılabilir. Bu ise Kur'an'da çok ciddi yekûn tutan takva, kalb, zikir, tesbih, huşu, ihsan ve kurbiyet gibi konuların hakkıyla anlaşılmasına engel olmaktadır.

Muhammed Esed'e (1900-1992) göre insanın yaratılışı ve meleklerin secde etmeleriyle ilgili anlatımlar temsilidir. Allah'ın ruh üflemesi, ona hayat, bilinç ve duyarlılık yani bir can bahşettiğini dile getiren mecazi bir ifadedir.⁵⁰ Esed'in insanın manevi yönüne işaret etmediği,

⁴²Muhammed b. Tâhir İbn Âşûr, Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr (Tunus: Dâru Sahnûn li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1984), XIV, 44-45; XXI, 217.

⁴³İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-tenvîr, XIII, 302-303.

⁴⁴Ebu'l-Hasen Ali Alâuddîn b. Ahmed b. Ali el-Mahdûm el-Mehâimî, Tabsiru'r-Rahmân ve teysiru'l-mennân (Mısır: Matbaatu Bulak, t.s.), II, 70-71.

⁴⁵Meydânî, Meâricu't-tefekkûr, XI, 51.

⁴⁶Ahmed Mustafa el-Merâğî, Tefsiru'l-Merâğî (Mısır: Mektebetu ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el Halebî ve Evlâdih, 1365), XIV, 20-22.

⁴⁷Şehâbeddin Mahmud el-Âlûsî, Rûhu'l-meânî (Beyrût: İdâratü't-Tıbbî'l-Müniriyye-İhyâu't-Turâsî'l-Arabî, ts.), XIV, 36.

⁴⁸Meydânî, Meâricu't-tefekkûr, III, 626-630.

⁴⁹İzzet Derveze, et-Tefsiru'l-hadîs, 2. bs (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1421), II, 354-356.

⁵⁰Muhammed Esed, Kur'an mesajı, çev. Cahit Koytak (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), II, 518.

ruhu hayat ve bilinç kaynağı olarak açıkladığı görülmektedir. Ruhun hayat ve bilinç kaynağı olarak izah edilip, manevî âleme dair yönüne işaret edilmemesi, insanın seçkinliği, halife kılınması ve aşkın yönü açısından eksiklik oluşturmaktadır. Sâbûnî'ye (1930-2021) göre tesviye, insanın bedeninin kâmil ve ahsen-i takvîm hale getirilmesidir. İnsan, kendisine Allah'ın yarattığı varlıklardan olan ruh üflenerek bir üst seviyeye geçmiştir.⁵¹

Naklettiğimiz bilgilerden bedeninin ruhun üflenmesi için araç olduğu, ruhun kalb üzerinden üflendiği, Hz. Âdem'e ruh üflenmesinin canlanması, yaratılışının ahsen-i takvim halinde tamamlanması, ruhun ve insanın seçkinliği, teşrifi, insanın diğer varlıklara üstün olması gibi anlamlara geldiği ve Hulûliyye fırkasının "min rûhî" ifadesini yanlış anladıkları anlaşılmaktadır. Bütün bu izahlar ruh üflenmesini sadece canlılık ve akıl sahibi olarak açıklamanın, insanın değer, potansiyel ve konumunu açıklamada eksiklik oluşturduğunu da göstermektedir.

2. Ruh Üflenmesinin İnsanın Metafizik Boyutu, Potansiyeli, Allah'ın Halifeliği ve İlahi Sıfatların Yansıması Olarak İzahı

Bir önceki başlıkta nakledilen bilgiler de insanın manevi potansiyeline işaret etmekle birlikte, bazı müfessirlerin insanın metafizik yönüne daha çok dikkat çektikleri görülmektedir. Sülemî'ye (öl. 412/1022) göre Âdem'in vücudunun tesviye edilmesi, saygı ve tazimi hak edecek şekilde her açıdan kâmil hale getirilmesidir. İbn Atâ'ya (öl. 309/922) göre bu ruh ile insan özel imkân ve ilahi lütuflara mazhar kılınmıştır. Allah Teâlâ, imtihan amaçlı olarak meleklerle Âdem'den bahsetmiştir. Bazı âlimlere göre de melekler, ilk önce Âdem'in topraktan yaratılan şekline bakıp onu küçümsemiş, özel olarak yaratılmasını, ruh üflenmesini, tevbe etme yolunun ve isimlerin öğretilmesini, ayrıca gayba muttali olma imkânına sahip olduğunu dikkate almadıkları için önce secde etmekten imtina etmiş; ancak Allah Teâlâ Âdem'in ve üflenmiş ruhun ayrıcalıklarını öğretince secde etmişlerdir. Vâsiti (öl. 320/932'den sonra) ruh üflenmesiyle ilgili olarak "Ruh üflendiğinde Âdem'in marifeti, sadece Hakk'ı bilmek; ilmi, Hakk'ı yine kendisi ile bilmek ve muradı da diğer sevdiğilerine karşılık Allah'ın muradını tercih etmek oldu." demektedir.⁵² Sülemî, meleklerin imtihanından bahsetmekte ve ruh ile insanın özel imkânlarla sahip olmasını vurgulamaktadır. Sülemî'nin marifet, ilim ve insanın muradı konusundaki izahları manevi potansiyeline ve kemâle erdiği nelere vasıl olacağını anlattığı söylenebilir.

Kuşeyrî'ye (öl. 465/1072) göre her ne kadar Hz. Âdem'in ruhu mahlûk olsa da, özel olarak zikredildiği için diğer ruhlara karşı üstünlüğü ve şerefi bulunmaktadır. Allah Teâlâ Âdem'i topraktan yaratıp, tesviye edip ruh üflendiği zaman onu tahsis nurlarıyla (envârut-tahsis) yüceltmiş, meleklerden üstün hale getirmiş ve diğer varlıklara Âdem'e secdeyi

⁵¹Muhammed Ali es Sâbûnî, Safvetu't-tefâsîr (Kâhire: Dâru'l-Hadis, ts.), I, 106-107.

⁵²Ebü Abdîrrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Mûsâ el-Ezdî es-Sülemî, Hakâiku't-tefsîr (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421), I, 352-353; II, 190.

emretmiştir. Bu şekilde İblisin de şekâveti de ortaya çıkmıştır.⁵³ Kuşeyri, ruhun latif hallerin ve ahlak-ı mahmûdenin, nefsin ise ahlâk-ı mezmûmenin mahalli olduğunu da kaydetmektedir.⁵⁴ Diğer müfessirlerin ve Kuşeyri'nin üflenen ruhun ve Hz. Âdem'in seçkinliğine dair yorumları, her şeyin bu üfleme ile başladığını göstermektedir. İnsanın hakikatten, yaratılış amacından uzaklaşıp dünyevileşerek seçkin bir ruha sahip olduğunu düşünmemesi, idrak etmemesi veya ruhu inkâr ederek gündeminden çıkarması kendi hakikatini ve varlık amacını unuttuğunu, dolayısıyla yanlış bir yola girdiğini göstermektedir.

Ruh üflenmesini Hristiyanların Hz. İsa'yı ilahlaştırmalarıyla ilgili olarak açıklayan Râzî'ye göre Hristiyanlar "İsa, Allah'ın ruhu olduğu için O'nun oğludur." diyerek Allah'a iftira atmakta ve "Aslında her bir insanın ruhunun Allah'ın ruhu olduğunu bilmemektedirler." "Ruhî" ifadesi evim, kölem ifadeleri gibi sahiplik bildirmekte, Allah'ın ruha mâlik olduğunu ve teşrifi anlatmaktadır. İnsanın işitme, görme ve bilme gibi özellikleri de ruh üflenmesi ile gündeme gelmiştir.⁵⁵

Râzî'nin Hristiyanları eleştirirken, "aslında her insanın ruhunun Allah'ın ruhundan olduğunu" zikretmesi "Aslında her insan aynı ruha sahip olduğu için sadece Hz. İsa değil, her bir şahsın ilahlaştırılması gerekir." anlamına gelmektedir.

Her insanın ruhunun kaynağının aynı olması, ruha ve ruhun insana kazandırdıklarına dair bilgiler, Allah Teâlâ ile özel ve yakın ilişki kurmanın peygamberlerle sınırlandırılmaması gerektiğini göstermektedir. Kur'an'da, bu konularda peygamberlerle diğer insanlar arasında herhangi bir ayırım yapılmamakla birlikte birçok insanın zihninde peygamberlerin diğer insanlardan çok farklı potansiyele sahip olduklarına dair gibi bir algı bulunmaktadır. Bu algının, insanı doğru anlamamaktan kaynaklandığı söylenebilir. Burada, buldukları makamın peygamberlere diğer insanların elde edemeyeceği farklı imkân ve lütufları kazandırdığını da kaydetmemiz gerekmektedir.

Bursevî'ye (öl. 1137/1725) göre gerçekte herhangi bir üfleme olayı bulunmamaktadır. Bu anlatılanlar hayatın yaratılmasından kinayedir. Bu ifadeler göre Allah Teâlâ insanın yaratılması ve tesviye edilmesiyle özel olarak, bizzat ilgilenmiş ve kendi Rahmânî nefesinden üflemiştir. Bursevî, ruhun mekândan ve cihetten münezzeh olduğunu, sûfîlerin ruh ve kalbi aynı anlamda kullandıklarını kaydetmektedir. Bursevî'nin naklettiğine göre ruh, bedene girmemektedir. Bedenle ilişkisi âşık ve maşukun ilişkisi gibidir. Ancak bu ilişki, künhünü Allah'tan başkasının bilmeyeceği şekilde yürütmektedir. Bursevî'ye göre ruh, sultanî ve hayvanî olarak ikiye ayrılmaktadır. Sultani olan emr âleminden olup bedenle ilişkisi onu yönetmesidir. Ruh, beden harap olmasından etkilenmez. Bu ruhun açığa çıktığı ve etkisinin görüldüğü yer biyolojik ve melekût âlemindeki kalptir.⁵⁶ Bursevî'nin izahlarında insanın

⁵³Ebü'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdülmelik el Kuşeyri, Letâifü'l-işârât (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1436), III, 109.

⁵⁴Kuşeyri, Letâifü'l-işârât, II, 201-202.

⁵⁵Râzî, Mefâtihu'l-gayb, XXV, 175.

⁵⁶İsmail Hakkı el-Bursevî, Rûhu'l-beyân (Beyrut: Dâru'l-hyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), IV, 485-486.

seçkinliği, ruhun mekân ve yönle kayıtlı olmadığı ve etkisinin kalb üzerinde ortaya çıktığı gibi hususlar öne çıkmaktadır. Bursevî'nin kalbi, biyolojik ve melekût âlemine ait olmak üzere ikiye ayırması da dikkat çekmektedir. Kur'an'da kalbe dair anlatılan hususların biyolojik değil, manevî kalbe dair olduğunu düşündüğümüzde melekût âlemindeki kalb tanımlamasının zemini ve doğruluğu anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in vücudun ıslah ve ifsadının merkezi olarak izah ettiği kalb⁵⁷ de melekût âlemindeki kalp olmalıdır. Ayrıca ruhun yaşadıklarının hem biyolojik hem de melekût âlemindeki kalbte hissedilmesi de kalb-ruh ilişkisini ve kalbin önemini anlatmaktadır. Bu bilgiler kalbte yaşanan manevi haller ve tecrübeler üzerinden ruha dair bir bilgilenmenin olabileceğini de göstermektedir.

Elmalılı'ya göre ruh sadece maddi hayatın değil, zihni ve ilmi hayatın da kaynağıdır. Bedenin tesviyesi ile ruh üflenmesini birlikte değerlendirerek, beşerin yaratılmasında maddî âlem ile ruh âleminin bir araya getirildiğini ve insanın tüm özellikleri kendinde toplayan bir varlık olduğunu görmemiz gerekir.⁵⁸ Elmalılı, kalbin önemini ve kalb-ruh ilişkisini şu şekilde açıklamaktadır: "Kalb, hem zâhir hem de bâtın bir organ olarak iman ve ma'rifet kapısıdır. Kalbin kapısı doğrudan doğruya Hakk'a nazırdır. Bu kapı açık olursa insan bütünüyle ıslah olur, Allah'a erer ve cennetlik olur. Yok, eğer kapanırsa, ruh körelir ve insanın bütün azaları günaha dalacağından kişi cehennemlik olur."⁵⁹ Elmalılı'nın, insanın madde ve mana âlemlerini birleştiren bir varlık, kalbin hem zâhir hem de bâtın organ olarak iman ve marifet kapısı olduğuna dair vurguları insanın nasıl bir varlık olduğuna dair önemli bilgiler içermektedir. Elmalılı'nın kalble ilgili görüşleriyle Bursevî'nin biyolojik ve melekût âlemine ait kalb şeklindeki görüşlerinin örtüştüğü de anlaşılmaktadır.

Konuyu geniş bir perspektiften ele alan Seyyid Kutub'a (1906-1966) göre çamurdan yaratılan basit organik varlık, Allah'ın ruhundan üflenmesiyle benzersiz niteliklere sahip yüce insanlık ufuklarına ve yeryüzünün halifelîği makamına yükselmiştir. Yüce Allah, belirlediği sınırlar dâhilinde bu evrenin anahtarlarını, yeryüzünün imarını ve bunun için gereken güç ve enerjileri insana teslim etmeyi uygun görmüştür. Bu ruh, ilk andan itibaren, insanı en ayrıcalıklı varlık kılmıştır. Ruh, insanı kaslar ve duyu organlarının iş gördüğü maddi âlemden, kalp ve aklın iş gördüğü manevi âleme bağlayan, akıl ve ruh açısından yükselmeyi, Allah'la ilişki kurmayı, mesajını almayı ve O'na ulaşmaya lâyık olmasını sağlayan ilahi soluk ve sırdır. İnsan bu şekilde bedeninin ufkunun dışında, sınırsız düşüncelerin ufuklarına ulaşır. İnsan, ruh ve bedenden yani iki ufuktan oluşan "birleşik" bir tabiata sahiptir. İnsan tabiatı kesinlikle "karışık" ya da "karmaşık" bir tabiat değildir. İnsanın ulaşması istenen en yüce kemal ufku ruh ve bedeninin dengesini bulmaktır. Bu dengeyi bozanlar insanın bileşimini yok ettiği için, aslında onu yok ettiğinden Allah'ın huzurunda bu yok etmenin hesabını verecektir.⁶⁰ Seyyid Kutub'un ruhu hayat sırrı, ilahi soluk, insanın hilafet sebebi ve ufkunun ulvî âlemlere açılma

⁵⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, Sahîhu'l-Buhârî, ed. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "İman", 39.

⁵⁸ Elmalılı Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili (İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, 2000), VI, 488-489; V, 234.

⁵⁹ Yazır, Hak Dini, V, 237.

⁶⁰ Seyyid Kutub, Fi Zilâli'l-Kur'an, çev. Salih Uçan-Vahdettin İnce (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1989), VI, 478-482; VIII, 556-557.

sebebi olarak izahı ruhun insana kazandırdıklarını açıklamaktadır. Ayrıca insanın yapısını “karmaşık” olarak değil “birleşik” olarak izahı, ruh konusunun bir karmaşa ve problem yumağı değil, aksine imkân alanı olarak anlamaya da işaret etmektedir.

Mevdûdî'ye (1903-1979) göre Hz. Âdem'e ruhun üflenmesi, ilahi özelliklerin bir yansımalarının verilmesi demektir. İnsanı, Allah'ın halifesi olma konumuna yükselten ve onu meleklerin ve bütün dünyevi varlıkların secde edeceği bir yüceliğe eriştiren Allah'ın insana ruh üflemesidir. İlahlık hiçbir varlığın ulaşması mümkün olmayan bir makam olduğu için insanın şu veya bu şekilde ilahi sıfatların bir şekilde yansımalarına sahip olması bir tür ilah olması anlamına gelmemektedir. Ruhun üflenmesi, insanın Allah'ın hitabına şâyân, şerefli bir varlık haline gelmesi demektir. Allah'ın bu "ruh"u bizzat kendisine nisbet etmesi, onun yalnızca Allah'a ait olması ve insanın bilgi, düşünce ve yetki gibi sıfatlarının Allah'ın sıfatlarının bir yansıması olduğunu göstermektedir.⁶¹ Âyette “rûhî” ifadesi zikredilmesine karşılık, diğer müfessirlerin “insanın ilahi sıfatların yansımalarına sahip olduğu” şeklindeki yoruma doğrudan yer vermedikleri, ancak Mevdûdî'nin insanın Allah'ın halifesi olması ile ruh üflenmesi arasında bağlantı kurarak bu hususu açıkladığı görülmektedir. Aslında diğer müfessirlerin Hz. Âdem'in seçkinliğine, özel olarak yaratılmasına, sultani ruha ve melekût âleminde olan kalbe dair izahlarıyla Mevdûdî'nin yorumlarının temelde örtüştüğü söylenebilir.

Kur'an Yolu tefsirindeki izaha göre insanın topraktan yaratılıp ruh üflenmesi, insanın bir ruh-beden varlığı olduğunu anlatmaktadır. İnsanın bedeni, fizyolojik yönünü; ruhu da metafizik yönünü oluşturmaktadır. Ruhun kesinlikle fiziksel bir fonksiyon, bir sözde varlık olmadığı ifade edilmiştir. Şu halde ruh, Allah'ın bedeniyle bu dünyaya ait, ama mâna boyutuyla ilâhî âlemlerle ilişkisi bulunan yeni bir varlık türü yaratmak üzere tabiat ötesinden, aşkın âlemden gönderdiği, tabiatüstü gerçek bir varlıktır. Hatta Cenâb-ı Hakk'ın “ruhumdan” buyurarak insan ruhunu kendi zâtına yani bizâtihi gerçek olan yegâne varlığa izâfe etmesini dikkate alarak, insanın insan olmasını sağlayan asıl ve hakiki varlığının bedeni değil ruhu olduğunu kabul etmek gerekir. Gazzâlî'nin İhyâ'da anlattığına göre⁶² ruh, tanrısal bir gerçekliktir (emrun rabbânîyyün). İnsan, özünde tanrısal gerçeklikten bir pay bulunduğu için doğal olarak bağımsızlığı, tek olmayı, varlıklar üzerinde hâkimiyet kurmayı ve yetkinleşmeyi diğer ifadeyle rubûbiyeti sever. Şu halde insanın bütün varlıklar arasındaki değeri ve önemi bedenden değil, “rabbânî bir emir” olan ve aşkın âlemden gelen ruhtan kaynaklanmaktadır.

İşte Yüce Allah'ın, önünde meleklerin secdeye kapanmasını istediği insanın bu mertebesi, ruhun aşkın hüviyetinden gelmektedir. Bakara sûresinde (2/30-33) bildirildiğine göre Allah Teâlâ melekleri insanın bu hüviyeti hakkında bilgilendirmiş, onlar da secde buyruğuna uymuşlardı. Buna karşılık İblis'in, Âdem'in ruhî cevherinin menşei ve mükemmelliğini dikkate almadan sadece maddî karşılaştırma yaparak yani Âdem'in

⁶¹Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, çev. Muhammed Han Kayanîvd (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), II, 571; IV, 357-358.

⁶²Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed el Gazzâlî, *İhyâ ulûmi'd-dîn* (Kâhire: Şirketu Kudus, 2012), III, 434-436.

bedeninin topraktan, kendi varlığının ise ateşten yaratıldığına bakarak isyana kalkışması onun ilâhî rahmetten kovulmasına ve kıyamete kadar lânetlenmesine sebep olmuştur.⁶³ Burada aktarılan bilgilerden insanı değerli yapan şeyin beden değil ruh olduğu, ruhun tanrısal bir gerçeklik olarak insana çok geniş potansiyel ve imkân kazandırdığı, insanın ancak nefsini ıslah ile kemâle ulaşip yetkinleşebileceği anlaşılmaktadır. Ayrıca İblis'in Hz. Âdem'in çamurdan yaratılan bedenine yoğunlaşarak onun hakkında yanlış sonuca gitmesinin de bir hata olduğu görülmektedir.

3. Ruhun Allah'ın Emrinden Olmasına ve Hz. Meryem'e Ruh Üflenmesine Yönelik

Müfessirlerin İzahları

İsrâ sûresi 85. âyet Hz. Peygamber'e ruh hakkında soru yöneltmesine cevap olarak nazil olmuştur. Âyette "ruhun Allah'ın emrinden olduğu, muhataplara bu konuda az bilgi verildiği" açıklanmıştır. Âyetin asıl muhatabının müşrikler ve Yahudiler olmakla birlikte bütün insanları kapsadığını belirten Taberî'ye göre ruhun Allah'ın emrinden olması, bilgisinin Allah'a has olduğu ve insanların bu konuda az bilgiye sahip olduklarını anlatmaktadır.⁶⁴

İnsanların Allah Teâlâ hakkında bilgi sahibi olmasından yola çıkan Râzî, Hz. Peygamber'in dualarından hareketle onun ruh konusunu bildiğini ve muhataplarına en güzel şekilde cevap verdiğini kabul etmektedir. Râzî, insanın bedenden ibaret bir varlık gibi algılanmasının batıl olduğunu, şehitlerle ilgili âyet ve hadisler gibi naslarda beden ve ruhun farklılığının anlatıldığını ve bütün bu bilgilerin insanın beden/cesetten başka bir şey olduğunu gösterdiğini kaydetmektedir.⁶⁵ Nisâbüri'de ruhun bilinebileceği konusunda Râzî'den nakiller yaparak konuyu izah etmekle birlikte, "Tüm yönlerini ancak Allah Teâlâ bilebilir." demektedir. Nisâbüri'ye göre insanda asıl dikkate alınacak şey beden değil ruh; hitabı akleden ve anlayan da kalptir.⁶⁶ Elmalılı ise ruhun hakikatini ancak Allah'ın bileceğini belirtmekle birlikte, "Hak'tan bazı şeyler bilirsiniz, amma gerçeğin bütün derinliğine değil, bazı yönler ile ruhunuzun mertebesine göre, Rabbinizi tanıyacak, vazifelerinizi anlayacak kadar orantılı bir şekilde bilirsiniz. Şu halde ruh hakkında bilebileceğiniz de bu kadardır." demektedir.⁶⁷

Müfessirler İsrâ 85. âyetle ilgili rivayetleri dikkate alarak âyetin muhatabının müşrikler ve Yahudiler olduğunu kaydetmektedir. Ancak ruh hakkında bilgi sahibi olmak ilk planda insana kapalı bir husus olduğu için "ruh konusunda az bilgi sahibi olmanın" bütün insanları kapsadığını söylemişlerdir. Ancak Râzî'nin dediği ve Bikâî'nin de aktardığı gibi, asıl en yüksek bilgi ve mevzû olan marifetullah konusu Kur'an'da anlatılmakta ve insanlar bilgi ve fikir sahibi olmaktadır. Ayrıca Cürçânî ve Fîruzabâdî'nin, diğer müfessirlerin ruh ve kalbe dair görüşlerini; nefsi tezkiye ile melekût âlemi/metafizik âlemlerle ilişki kurmanın imkânını;

⁶³ Karaman vd. Kur'an Yolu, III, 349-352.

⁶⁴ Taberî, Câmiu'l-beyân, VIII, 141-144.

⁶⁵ Râzî, Mefâtihu'l-gayb, XXI, 36-43.

⁶⁶ Nisâbüri, Tefsîru ğarâibi'l-Kur'an ve rağâibi'l-furkân, IV, 380-385.

⁶⁷ Yazır, Hak Dini, V, 347-354.

süfilere ruh ile kalbi aynı anlamda kabul ettiklerini dikkate aldığımızda, Peygamberlerin, Allah'a kurbiyet kesbedenlerin yaşadıkları manevi tecrübelerle ruh konusunda belli bir oranda bilgi sahibi oldukları söylenebilir. Bu durumda âyetin muhatap kitlesinin bütün insanlar olduğu görüşünün çok isabetli olmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla ruh konusunu tamamen bilinmezler kapsamına almak da isabetli bir görüş olmamaktadır. Bu çalışmada nakledilen bütün izahları dikkate aldığımızda, ruh ve diğer konuların künhüne sadece Allah'ın sahip olduğu, ancak insanların da kendi seviyelerinde bir bilgiye sahip oldukları anlaşılmaktadır.

Hiz. Meryem'e ruh üflenmesi konusu en-Nisâ, 4/171, el-Enbiya, 21/91 ve et-Tahrim, 66/12. âyetlerde beyan edilmektedir. Bu âyetlerin tefsirinde ruhun ne olduğundan ziyade, üflemeyle Cebrail'in yapıp yapmadığı, Hristiyanların üflenen ruhu Allah'ın bir parçası kabul ederek Hiz. İsa'yı ilahlaştırmaları üzerinden eleştirilmeleri, Hiz. Meryem ve Hiz. İsa'nın Allah katındaki mevkiileri konuları ön plana çıkmaktadır.

Taberî'ye göre Cebrail ruhu Allah'ın emriyle üflediği için "رُوحٌ مِنْهُ/Allah'tan bir ruh" denilmiştir.⁶⁸ Mâtürîdî'ye göre ruhla ölümler diriltildiği ve Kur'an'la da ölü kalpler diriltildiğinden ona ruh denildiği gibi, Hiz. İsa da ruhla canlandırıldığı için "rûhun minh" denilmiştir. Bu ifadeye Allah'tan bir elçi ve O'ndan bir emir anlamı da verilmiştir.⁶⁹ Zemahşeri'ye göre Hiz. İsa, başka bir şekilde değil babasız ve nutfe aracılığı olmadan Allah'tan bir kelime ve O'nun emriyle meydana geldiği için ona "kelimetullah" denilmiştir.⁷⁰

Râzî⁷¹, Kurtubî⁷² ve İbn Âdil⁷³ Hristiyanların Hiz. İsa'yı tazimde aşırı giderek, hulûl ve ittihadı saparak onu ilahlaştırdıklarını, Hiz. İsa'nın yaratıldığı ruhun teşrif için Allah'a izafe edildiğini kaydetmektedir.

İbn Kesir'e (öl. 774/1373) göre "ruhun minhu"⁷⁴ ifadesi, O'ndan bir elçi anlamına gelmektedir. Hiz. İsa'nın yaratıldığı ruh, yaratılan ruhlardan bir ruhtur. Allah Teâlâ Kâbe'yi ve Hiz. Salih'in mucize olarak gösterdiği deveyi kendine izafe ettiği gibi ruhu da teşrif amaçlı olarak kendine izafe etmiştir.⁷⁵ Şinkîti'nin (1907-1974) izahına göre bu ayetteki "min" Hristiyanların iddia ettiği gibi "teb'iz" anlamında değil, Hiz. İsa'nın yaratıldığı ruhun kaynağının Allah olduğunu, Allah tarafından canlandırıldığını anlatmaktadır. İzafet tafdil içindir. Sonuçta bütün ruhlar Allah'ın yaratmasıdır.⁷⁶

⁶⁸Taberî, Câmiü'l-beyân, IV, 373-375. Ayrıca bk. Mâverdi, en-Nüket ve'l-uyûn, I, 546; Celâleddin Abdurrahman es-Suyûtî, ed-Durru'l-mensûr fi't-tefsiri bi'l-me'sûr (Kahire: Merkezu Hicr, 2003), V, 141.

⁶⁹Mâtürîdî, Te'vilâtu Ehli's-Sünne, I, 530-531.

⁷⁰Zemahşeri, el-Keşşâf, I, 626-627.

⁷¹Râzî, Mefâtihu'l-gayb, XI, 118.

⁷²Kurtubî, Ahkâmu'l-Kur'ân, VII, 230-234.

⁷³İbn Âdil, el-Lubâb fi 'ulûmu'l-kitâb, VII, 143-146.

⁷⁴en-Nisâ, 4/171.

⁷⁵İbn Kesir, Tefsîru'l-Kur'ani'l-'azîm, IV, 389.

⁷⁶Muhammed Emin eş-Şinkîti, Advâu'l-beyân fi idâhi'l-Kur'anbi'l-Kurân (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1426), I, 510-511.

İbn Ebû Zemenîn (öl. 399/1008),⁷⁷ Vâhidî,⁷⁸ Mâverdi,⁷⁹ Zemahşeri,⁸⁰ Kurtubî,⁸¹ İz b. Abdisselâm,⁸² Râzî,⁸³ İbn Cüzey,⁸⁴ Suyûti⁸⁵ ve Habenneke⁸⁶ “فَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا” / ruhumuzdan üfledik” ifadesini Allah Teâlâ ile ilişkilendirmeden ruhu Cebrail’in üflediğini ve bununla teşrif kast edildiğini kaydetmektedir. Mâturîdî ise bu görüşü eleştirerek, “Müfessirler ruhu Cebrail’in üflediğini söylemişlerdir. Ancak âyette böyle bir ifade bulunmamaktadır. Sabit bir bilgi olmadan bunu söylemek caiz değildir. el-Hicr, 29 ve Sâd 72. âyetler de Cebrail’in üflemesinden bahsedilmiyor.”⁸⁷demektedir. Müfessirlerin âyetlerin lafzında geçmemesine karşılık Hz. Meryem’e ruhu Cebrail’in üflediğini belirtmeleri Cebrail’in Hz. Meryem’e görünüp, çocuk bağışlamak için gönderildiğinin anlatılmasından⁸⁸ kaynaklanıyor olmalıdır.

İbn Âşûr’a göre Hz. Meryem’e ruh üflenmesi ve mucizevî doğumu ile Allah’ın kudretine mazhar olarak büyük bir ikrama nail olduğu anlatılmak istenmiştir. Hz. Meryem’e ruh üflenmesi temsili bir anlatımdır. Üflenen ruh, Allah’ın kendi ruhundan değil Allah’ın cisimleri canlandırdığı ruh cinsinden bir ruhtur. Allah’a izafesi ise teşrif içindir.⁸⁹

Hz. Meryem’e ruh üflenmesiyle ilgili yorumlarda Hristiyanlara yönelik eleştiriler bulunduğu gibi, hem Hz. Meryem’in hem de bu şekilde özel olarak yaratılan Hz. İsa’nın Allah katındaki değer ve seçkinliğinin anlatıldığı görülmektedir. Bu yorum Hz. Âdem’e ruh üflenmesinin hem onun değerini hem de üflenen ruhun çok özel olduğunu anlatılması ile aynı anlama gelmektedir.

Hz. Âdem’e ve Hz. Meryem’e ruh üflenmesi ve “Ruhun Allah’tan bir emir olmasına” dair müfessirlerden naklettiğimiz görüşlerde ruhun ve ruh üflenen kişilerin seçkinliği, insanda asıl olanın ruh olduğu, akıl, kalb ve tüm duygu ve faaliyetlerin ruhun kontrolünde olduğu ve insanın ruhu vesilesiyle manevi kemale erebileceği konuları öne çıkmaktadır.

Buraya kadar naklettiğimiz insanın ruh sahibi olması ve Allah katındaki değerine dair yapılan izahları pozitivist karakteri ağır basan modern algı ile ilişkilendirdiğimizde şunlar söylenebilir: İnsanlar vahiyden uzaklaştıklarında hakikatten, insanı, hayatı, varlığı ve amacını doğru kavramaktan uzaklaşmaktadır. Dün olduğu gibi bugün de dünyalık imkân ve hazlara yoğunlaşmak, hayatın anlam ve amacını unuttuğu gibi bedene gösterilen bu ilgi ruhun bilerek veya bilmeyerek ihmal edilmesini hatta yok sayılmasına sebebiyet vermektedir. Özellikle modern dönemde evrim teorisi ve rasyonalist bakış açısının etkisiyle ruh konusu insanların gündeminden çıkarılmaktadır. Ruh konusuyla birlikte Allah, Allah-insan ve Allah-

⁷⁷İbn Ebî Zemenîn, Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîz, III, 159.

⁷⁸Vâhidî, el-Vasît, III, 250.

⁷⁹Mâverdi, en-Nüket ve’l-uyûn, III, 469.

⁸⁰Zemahşeri, el-Keşşâf, III, 134; Kurtubî, Ahkâmü’l-Kur’ân, XIV, 282-283.

⁸¹Kurtubî, Ahkâmü’l-Kur’ân, XIV, 282-283.

⁸²İbn Abdisselâm, Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm, I, 616.

⁸³Râzî, Mefâtihu’l-gayb, XXII, 218.

⁸⁴Kelbî, et-Teshîl li ulûmi’t-tenzîl, II, 44.

⁸⁵Suyûti, ed-Durru’l-mensûr fi’t-tefsîri bi’l-me’sûr, X, 369.

⁸⁶Meydânî, Meâricu’t-tefekkûr, XIV, 358.

⁸⁷Mâturîdî, Te’vilâtu Ehli’s-Sünne, III, 345.

⁸⁸Meryem 17/17-21.

⁸⁹İbn Âşûr, et-tahrîr ve’t-tenvîr, XVII, 138; XVIII, 378.

âlem ilişkisi, ahiret, helal ve haram konuları da gündemden düşürülmektedir. Batıda başlayan bu süreci İhsan Fazlıoğlu şu şekilde anlatılmaktadır: “Bilim tarihi ve felsefesi araştırmalarında, evrenin doğa dışı güçlerden arındırılması işleminin, modern ilmî zihniyetin ortaya çıkmasında belirleyici bir rol oynadığı kabul edilir. Öyle ki, bazı düşünürlere göre bilim tarihi, zihnin (mind) yahut ruhun (spirit) tedricî olarak fenomenal yapılardan (phenomenalappearances) izale edilmesidir. Dünya tasavvurunun mekanikleştirilmesi ile matematikleştirilmesine giden yolda en önemli aşama olan evrenin ara varlıklardan, doğanın da ruhtan arındırılması süreci, Hegel tarafından da dile getirildiği üzere, bu anlayış modern ilmî zihniyetin ortaya çıkmasında belirleyici bir rol oynamıştır. Büyülü güçlerden temizlenen güvenli evrenin konu halini alması; bir özne olarak insanın bilgisine doğrudan muhatap haline gelmesi modern ilmî zihniyetin özünde yer alan bir vakıadır.”⁹⁰ İhsanoğlu'nun izahlarından yaşanan sürecin insanın ve varlığın ruhsuzlaştırılması, Allah'tan ve dinden/hakikatten arındırılması anlamına geldiği anlaşılmaktadır.

Materyalizmin ve psikolojiyi zihin bilimine indirgeyen anlayışın ruhu reddetmesini Kutluer şu şekilde açıklamaktadır: “Bütün varlığı madde cevherine indirgeyen, bütün hadiseleri maddî güç ve süreçlerle açıklayan materyalizm modern biçimleriyle de ruhanî varlıkların gerçekliğini inkâr etmiş, ruhî ve zihni durum yahut süreçlerin maddî değişim ve süreçlerden bağımsız bir ontolojik gerçekliğe sahip olduğu görüşünü reddetmiştir. Kökleri Grek materyalist atomculuğa dayanan bu felsefe özünde monist bir karakter taşıdığından ruh-madde, zihin-beden gibi düalist ayrımlara temelden karşı çıkmıştır. Modern zamanlarda Thomas Hobbes'un cisim kavramını varlığın temeline yerleştirerek gayri cismanî cevheri inkâr etmesiyle başlayan bu eğilim, XVIII. yüzyılda Julien de La Mettrie'nin *L'homme machine* adlı eserinde dönemin fizyolojik teorisine dayanarak insan tabiatının materyalist ve mekanistik tarzda açıklama girişimleriyle devam etmiştir.

Ruh kavramına psikoloji tarihi açısından yaklaşıldığında XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde bu disipline dinî fikirlerle uyum içinde olan ruhun bilimi olarak bakıldığı ve yüzyılın sonunda psikolojinin zihnin bilimine indirildiği görülmektedir. Materyalist zihin felsefesi tanım gereği ruhun varlığını inkâr ettiğinden zihinsel denilen olayların tamamını maddî olana indirir.”⁹¹ İhsanoğlu ve Kutluer'in modern bilimin ortaya çıkışı ve ana karakterine dair izahları bu dönemde insanın, tabiatın, bilim ve psikolojinin ruh ve metafizik varlıklardan diğer ifadeyle Allah'tan, vahiy ve peygamberden arındırılması insanın tek özne/fail olmasını sağladığı anlaşılmaktadır. Bu anlayışın insanı, toplumu ve tabiatı tahrip ederek güvensiz bir dünyayı oluşturduğu da bir hakikattir. Modern dönemde yaşana ahlaki çöküş ve iklim değişikliği gibi olumsuzluklar da bunun bir göstergesi kabul edilebilir. Bu yaygın algı ve yaşananlar İslam tarafından “en seçkin ve biricik varlık” olarak kabul edilen insanı, tüm seçkinliğinden ve

⁹⁰ İhsan Fazlıoğlu, “Kelami Doğa Felsefesinden Mekanik Doğa Felsefesine Giden Yol: Evrenin Ara-Varlıklardan, "Doğa"nın "Ruh"tan Arındırılması” XI. ve XVIII. Yüzyıllar İslam-Türk Medeniyeti ve Avrupa Uluslararası Sempozyum, İSAM, t.s.

⁹¹ İlhan Kutluer, “Rûh (Felsefe)” Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2018), XXXV, 195-196.

kemâle erme imkân ve hedefinden soyutlayarak mal, mülk, güç ve haz peşinde koşan bedene hapsolan bir canlıya dönüştürmektedir.

“İnsan ruhu, ulvi tekâmüle ulaşmak için çok boyutlu bir biçimde gelişmeye uygun istidatta yaratılmıştır.” diyen Salih Akdemir’e göre “İnsan, Tanrı'nın nefesini içinde barındırdığı için evrendeki bütün varlıkların en üstünüdür. O, Allah'ın halifesi olan kutsal ve en kâmil varlıktır. Günümüzün en önemli sorunu, insanın, ilahi kaynaklı bir varlık olduğunun bilincine vardırılması sorunudur.⁹²

Bu çalışmada aktarılan bilgilerden insanın özel bir varlık olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu durum sahip olunan seçkinliğin her an devam ettiği anlamına gelmemektedir. İnsan-Allah ilişkisi dinamik bir yapı arz ettiği için kişinin Allah katındaki değeri, iman, ibadet, salih amel, hakikate bağlılık, adalet-zulüm ve sevap-günah gibi konulardaki durumuna göre değişmektedir. Bazı insanlar Kur'an ve sünnet üzere bir hayat yaşayarak doğuştan getirdikleri potansiyeli geliştirerek Allah katında seçkin bir konum kazanırken, bazıları da işlediği günahlarla potansiyellerini kötüye kullandıkları için her an değer kaybetmektedir. Kur'an'da muttaki, muhsin ve muhlis kullara yönelik takdir içerikli âyetler potansiyelini doğru yolda kullanıp geliştirenleri anlattığı gibi; mücrim, müşrik, zalim ve kâfirlerle ilgili anlatılanlar da potansiyel değerini heba edenleri anlatmaktadır. Dolayısıyla doğuştan verilen potansiyel ve seçkinlik sabit bir durumu değil, kıymet ve değeri bilinmesi gereken imkân ve donanımı anlatmış olmaktadır.

Sonuç

Müfessirlerin Hz. Âdem'e/insana Allah Teâlâ'nın ruhundan üflemeyle ilgili yorumlarından şu sonuçlar çıkarılabilir.

1. Müfessirlerin “min rûhî” ve “min rûhinâ” ifadelerindeki “min” harfi cerrini ba'diyet/parça olarak değil teşrif olarak yorumladıkları görülmektedir. Bu te'vil Müslümanların Hristiyanlar ve Hulûliyye fırkasının ruhu yanlış yorumlayarak insanın Allah'ın bir cüzü olduğu, O'nun insana hulûl ve ittihadını iddia etme hatasına düşmemeleri için bir uyarı olarak okunabileceği gibi, bu konuyu Allah Teâlâ'yı tenzih üzerinden anlamanın daha doğru olmasından kaynakmış olabilir. Zemahşerî, Bursevi ve İbn Âşûr gibi müfessirlerin ruh üflenmesiyle ilgili anlatımların temsili olduğunu, aslında ne üfleme ne de üflenen herhangi bir şey olmadığını kaydettikleri görülmektedir. Konu Allah Teâlâ, ruh, ruhundan üfleme olunca bu yaklaşım kendi içinde haklı olmakla birlikte, bazı yorumlarda insanın değerine, üstünlüğüne ve manevi potansiyeline işaret edilmemesi, insanın potansiyel ve konumunun gözden kaçırılmasına sebep olabilmektedir. Bundan dolayı te'vilin nassın mantûk, mefhum ve maksadını aşmayacak veya gölgelemeyecek şekilde sınırlandırılması gerekmektedir.

⁹² Salih Akdemir, “İnsan Ruhuna Ulvi Tekâmüle Ulaşmak İçin Çok Boyutlu Bir Biçimde Gelişmeye Uygun İstidatta Yaratılmıştır”, Toplum Bilimleri Dergisi, 7/14 (2013), (ss. 9-14), s. 10-13.

2. İbn Ebû Zemenîn, Mâverdî, Kuşeyrî, İbn Kesir ve Sa'lebi'nin Hz. Âdem'e ruh üflenmesiyle ilgili çok az; Mukâtil b. Süleyman'ın (öl.150/767) ise hiç izahta bulunmadığı görülmektedir. Bu durum adı geçen âlimlerin âyetleri olduğu gibi kabul ettikleri ve bu konudaki tartışmalara girmekten uzak durdukları şeklinde yorumlanabilir.

3. Müfessirlerin genelinin ruhun hakikatının bilinemeyeceği konusunda ittifak ettikleri görülmektedir. Ancak müfessir, filozof ve kelamcı yönleri de bulunan Râzî'nin, farklı yollarla da olsa İslam filozoflarının ve mutasavvıfların bunun imkân dâhilinde olduğu söyledikleri de görülmektedir.

4. Hz. Âdem'e ruh üflenmesini teşrif, tekrim, tahsis, Allah'ın kuvvet ve kudretiyle yaratması olarak izah etmek insanın Allah katındaki özel konumunu, biricikliğini ve değerini anlatmaktadır.

5. Bazı müfessirlerin ruh üflenmesini sadece insanına canlanması olarak izah ettikleri görülmektedir. Günümüzde de bu yönde genel bir algı bulunmaktadır. Âyetlerden ve müfessirlerin izahlarından insanın yaratılma sürecinin tamamlanmasının, Allah katında değer ve şeref bularak meleklerden de üstün olmasının sebebinin kendisine ruh üflenmesi olduğu anlaşılmaktadır. İnsanın kıymet, şeref ve biricikliğine dair söylenebilecek en önemli cümle "Allah'ın insana ruhundan üflediğini" beyan etmesidir. İslam'ın insan algısını ona ruh üflenmesi ve Allah'ın halifeliği üzerine inşa ettiği anlaşılmaktadır. Bu bilgilere karşılık tarihsel süreçte ve özellikle günümüzde insanın ruh yönüne hiç vurgu yapılmaması ve bu konunun gündemde olmaması insan ve din algısının ne kadar değiştiğini göstermektedir. Bu değişim aynı zamanda modern paradigmalardan ve yaşamın ne kadar etkili olduğunu; asıl kimliği, kişiliği, hayatı ve Allah ile ilişkisi gibi konular ruh üzerinden inşa edilen insanın ruhundan neredeyse hiç bahsedilmemesi bir anlamda "insanın dolaylı olarak ruhsuzlaştırılması" olarak da okunabilir.

6. Süleymî, Kuşeyrî, Razi, Kurtubî, Elmalılı, Seyyid Kutup, Mevdûdî gibi müfessirler ve *Kur'an Yolu* tefsirinde ruh üflenmesinin Allah'ın halifeliği, ilahi sıfatların yansıması, insan ufkunun maddî/zâhir âlemi aşmış metafizik/bâtın âlemine ulaşması, ruhun potansiyeli ve insanın kemal erme imkânı yönünde yorumlanması konuyu daha derin ve kuşatıcı şekilde izah etmektedir. Bu izahlar aynı zamanda beden ruh için bir araç olduğunu, dolayısıyla insanı değerli kılanın ruh, manevî/aşkî boyut ve hakikate tabi olması olduğunu da göstermektedir. Bu yorumların sahiplerinin klasik ve modern dönemdeki farklı tefsir ekollerine bağlı olması da izahların genel kabul gördüğünü, dolayısıyla güçlü görüşler olduğu anlamına da gelmektedir.

7. Elmalılı, Seyyid Kutup, Mevdûdî gibi müfessirler ve *Kur'an Yolu* tefsiri gibi modern dönem eserlerinde ruh üflenmesinin anlam alanına dair geniş açıklamaların, batılı fikirlerin etkisinde kalan modern muhataplara İslam'ın insana bakışını anlatmayı amaçladığı da söylenebilir.

8. Ruh-kalp ilişkisine dair nakledilen bilgiler, Kur'an'da kalb, takva, ihsan, huşu, inâbe, kalbin zikirle mutmain olması ve kalbe sekînenin indirilmesi gibi manevî hallere dair

anlatılanların doğru kavranması dolayısıyla insanın daha doğru tanınması açısından da önem arz etmektedir.

9. Hz. Meryem’le ilgili âyetlerin izahında üflenen ruhun, Hz. Meryem’in ve Hz. İsa’nın Allah katındaki değerini gösterdiğine dair yapılan yorumlar Hz. Âdem’in/insanın seçkinliğine dair yapılanlarla aynı mahiyete sahiptir. Hz. Meryem’le ilgili âyetlerin te’vilinde konuyu yalnızca anladıkları için teslise sapan Hristiyanlara yönelik eleştiriler de bulunmaktadır. Hristiyanların, özellikle de Hulûliyye fırkasının ruh konusunda yalnızca gitmelerinin İslam dünyasında sebep olduğu fikri karmaşanın, müfessirlerin bu konuda yorumdan uzak durmasına ve mümkün olduğu kadar az görüş belirtmelerine sebep olduğu da söylenebilir. Bu durum tarihsel dönem içerisinde belli oranda doğal kabul edilse de, insanın değer, konum ve potansiyelini anlatan mevzunun yeterince ele alınmaması, konunun gündemden düşmesine hatta üzerinde durulmaması gereken konuya dönüşmesine de neden olduğu söylenebilir.

10. Fazlıoğlu ve Kutluer’in de işaret ettiği gibi materyalist bilim ve psikolojinin ruha ve dine yer vermemesi, varlık, insan ve bilginin ruhsuzlaştırılmasına sebep olmuştur. Sonuç olarak en seçkin ve en geniş potansiyele sahip varlık olan insan, evrim teorisinin de etkisiyle tüm seçkinliğinde soyutlanarak sıradan canlı durumuna düşürülmektedir. Burada ortaya çıkan iki farklı insan tanımı aslında tarihte ve günümüzde İslam’a ve insana dair yapılan pek çok konudaki farklılaşma ve tartışmanın asıl kaynağını da oluşturmaktadır. Medeniyetlerin temel farklarının insan tanımlarındaki ihtilaf/farklılıktan kaynaklandığını düşündüğümüzde bu konunun önemi daha iyi anlaşılmaktadır. Buradan hareketle İslam’ın ve İslam medeniyetinin diğer anlayışlardan farkı ve önemi anlatılırken insana ruh üflenmesinin anlam ve değerinin daha fazla gündeme getirilmesi gerektiği de söylenebilir.

11. Tüm bu çekinceli tavır ve izahların ruhun ne olduğu, insana ne kazandırdığı, manevi mertebeler, Allah’ın muhabbeti, beraberliği ve Allah’a kavuşma gibi ancak ruha dair açıklamalarla izah edilebilecek konuların da dikkatlerden uzaklaştırılması veya yüzeysel izahlarla geçiştirilmesine sebep olduğu söylenebilir.

Ruh konusundaki bu yaklaşımların da etkisiyle ilgili âyet ve hadisler mecazileştirilerek gündemden düşürülebilmektedir. Bu şekilde dini din yapan ana konu ve bilgiler çok da hakikati ifade etmeyen konumuna indirgenmiş, bu algıyla yetişenler de insanı yanlış tanımlayan akımlardan etkisine daha kolay etkilenebilmiştir.

12. Ruh konusunu, müfessirlerin izahlarından anlaşıldığı şekilde insanın metafizik ve geniş potansiyelini anlattığı dikkate alınmadan, sadece insanı canlandıran bir unsur/enerji gibi algılamak insanın tanımı, potansiyeli, Allah ve diğer varlıklarla ilişkisi konularında farklılaşmaya yol açmaktadır. Ruh sadece canlılık veren unsur gibi algılamak insanı “konuşan hayvan/canlı” konumuna indirgemektir. Ruh ile insana akletme imkânının verilmiş olmasının vurgulanması da insanın gerçek konum ve potansiyelini izahta yeterli değildir. İnsana ve ruha dair bu eksik algılarla, insanın vahy ve ilham alması, Allah Teâlâ beraberlik ve yakınlığı hissetmesi, mucize ve keramet sahibi olması gibi durumların üstü örtülmektedir. Bunun sonucu olarak insan, akli ve duyu organlarının diğer ifadeyle maddi âlemin sınırları

ile kayıtlanmakta, dolayısıyla dünyevileşmesinin de önü açılmış olmaktadır. Hâlbuki ruhu Allah'ın insana lütfettiği çok özel bir cevher gibi algılamak, insanın ufuk ve tecrübesini maddî âlemin sınırlarının üstüne çıkarmanın imkânı olmaktadır.

13. Birçok müfessir dikkat çekmese de bazı müfessirlerin Hz. Âdem'in yaratılıp ruh üflenmesinin şeytan için olduğu kadar melekler için de bir imtihan unsuru olduğu görülmektedir.

Kaynakça

- Akdemir, Salih, "İnsan Ruhu Ulvi Tekâmüle Ulaşmak İçin Çok Boyutlu Bir Biçimde Gelişmeye Uygun İstidatta Yaratılmıştır", *Toplum Bilimleri Dergisi*, 7/14 (2013): 9-14.
- Âlûsî, Şehâbeddin Mahmud. *Rûhu'l-meânî*. Beyrût: İdâratü't-Tıbâti'l-Müniriyye-İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, t.y.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Me'âlimü't-tenzil*. Riyad: Dâru't-Tayyibe, 1409.
- Beyzâvî, Nâsirüddin Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el. *Envâru't-tenzil*. 5. bs. Beyrût: yy., 2011.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. Editör Bedreddin Çetiner. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihah*. 3. bs. Beyrût: Dâru'l-İlmî'l-Malâyîn, 1404.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf. *et-Ta'rifât*. Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 2018.
- Dalkılıç, Mehmet. "Ruh" Bir Gayb Problemi Midir? (İslam Kelâmındaki Ruh Görüşlerinin Epistemolojik Çerçevesi), *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-IV (İslam Düşüncesinde Gayb Problemi)*, 253-264. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- Derveze, İzzet. *et-Tefsiru'l-hadis*. 2. bs. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1421.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *Hucetu'llâhi'l-bâliğa*. neşr. Muhammed Sâlim Hâşim. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1433/2012.
- Esed, Muhammed. *Kur'an mesajı*. Çeviren Cahit Koytak. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Fazlıoğlu, İhsan. "Kelami Doğa Felsefesinden Mekanik Doğa Felsefesine Giden Yol: Evrenin Ara-Varlıklardan, "Doğa"nın "Ruh"tan Arındırılması" *XL. ve XVIII. Yüzyıllar İslam-Türk Medeniyeti ve Avrupa Uluslararası Sempozyum*, İSAM, t.s.
- Firuzabâdî, Mecduddin Muhammed b. Ya'kûb. *Besâiru zevi't-temyîz fî letâifi'l-kitâbi'l azîz*. Beyrût: el-Mektebetu'l-İlmiyye, t.y.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. Kâhire: Şirketu Kudus, 2012.
- Halebî, Semîn. *Umdetu'l-huffâz*. Editör Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûr. 4 c. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.

- İbn Abdisselâm, İzzeddin. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniv, 1420.
- İbn 'Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali. *el-Lubâb fî 'ulûmu'l-kitâb*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Âşûr, Muhammed b. Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dâru Sahnûn li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1984.
- İbn Ebû Zemenîn, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîz*. Kâhire: el-Fâzûku'l-Hadîsiyyeli'l-Libâti ve'n-Neşr, 1423.
- İbn Kayyım, el-Cevziyye. *Bedâiu't-tefsîr*. Riyad: Dâru İbn Cevziyye, 1427.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. Kahire: Müessesetu Kurtuba, 1421.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *Nüzhetü a'yuni'n-nevâzir fî ilmi'l-vucih ve'n-nezâir*. 15 c. Kahire: Müessesetu Kurtuba, 1421.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1431.
- İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâru'l-Ma'rife, 1426.
- Kaplan, Hayri. İslam Düşünürlerine Göre Ruh ve Nefs, Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Karaman vd, Hayreddin. *Kur'an Yolu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.
- Kelbî, Muhammed b. Ahmed b. Cüzey. *et-Teshîl li ulûmi't-tenzil*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- Kurtubî, Abdullah b. Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1427.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdülmelik. *Letâifü'l-işârât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1436.
- Kutluer, İlhan. "Rûh (Felsefe)" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/195-196. Ankara: TDV Yayınları, 2018,
- Kutup, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'ân*. Çeviren Salih Uçan-Vahdettin İnce. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1989.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbu't-tevhîd*. Ankara: İslam Araştırmaları Merkezi, 2017.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *en-Nüket ve'l-uyûn*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye-Müessesetu'l-Kütübi's-Sekâfi, t.y.
- Mehâimî, Ebu'l-Hasen Ali Alâuddîn b. Ahmed b. Ali el-Mahdûm. *Tabsîru'r-Rahmân ve teysîru'l-mennân*. 2 c. Mısır: Matbaatu Bulak, t.s.
- Merâgî, Ahmed Mustafa. *Tefsîru'l-Merâgî*. Mısır: Mektebetu ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el Halebî ve Evlâdihî, 1365.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. Çeviren Muhammed Han Kayanî vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.

- Meydânî, Abdurrahman Habenneke. *Meâricu't-tefekkür ve dekâiku't-tedebbur*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1423.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 2008.
- Nisâbüri, Nizâmüddin Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-Kummî. *Tefsîru ğarâibi'l-Kur'ân ve rağâibi'l-furkân*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Râzî, Fahrüddin İbn Ziyâuddin b. Ömer Muhammed. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1401.
- Sâbüni, Muhammed Ali. *Safvetu't-tefâsîr*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, ts.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Muhammed. *el-Keşf ve'l-Beyân*. 10 c. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyye, 2002.
- Seâlibî, Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf. *el-Cevâhiru'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1997.
- Semerkandî, Ebû Seleme. *Mâtürîdiliĝin Temel İnanç İlkeleri*. Çeviren Ahmet Salim Kılavuz. İstanbul: Endülüs, 2019.
- Semerkandî, Şemsüddin. *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfüs*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman. *ed-Durru'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*. Kahire: Merkezu Hicr, 2003.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyin b. Müsâ el-Ezdî. *Hakâiku't-tefsîr*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421.
- Şinkitî, Muhammed Emîn. *Advâu'l-beyân fi idâhi'l-Kur'ân bi'l-Kurân*. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1426.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. B.y.: Dâru Hicr, 1422.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed. *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, 2000.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyye, 2008.

Meaning of “Allah’s Blowing to Human Beings through Soul” Regarding the Interpretations by Glossators

Abstract

Human beings are explained in Qur’ân as created personally by Allah to be caliph of Allah, blown by Him from His own soul, accepting the deposit not accepted by other creatures and as a creature pointed as target to reach “the best practice”. The one drawing attention most among these explanations and the issue constituting the basis of people’s existence is “Allah’s blowing soul to them from His soul.”

This issue has turned into a subject that is not talked about or talked about as minimum as possible by many people with the influence of tangled up discussions and false interpretations of Christians and Hulûliyye within the context of relationship between subjects and Allah. While this situation forms one side of the truth, there are also explanations made in all times concerning soul, its nature and the meaning of soul’s being blown to people. Blowing soul to people is explained in Qur’ân. Therefore, as it is significant to reach a conclusion on the issue to understand it from all perspectives by researching opinions of glossators being subjected to different tafsir ecoles, this study is conducted through tafsir resources. It is observed from the explanations of glossators that Allah’s blowing soul to human beings has different meaning perspectives and some glossators made interpretations as less as possible on the issue and some scholars explain blowing soul to humans as reviving of humans and honouring, piousness and grant of Hz. Âdem/humans. It is understood that several glossators from different ecoles explain the issue on the basis of humans’ having reflections of divine attributes, caliphate of Allah, metaphysics dimension of humans and scope of humans reaching beyond the material world. In conclusion, when explanations in relation with the issue are read without adhering to any ecole holistically, it is understood that blowing soul of Allah to human beings and making the creature created from mud ahsan al-taqwim by reviving them is because they are distinguished and precious existences with highest potential and broadest horizon in the presence of Allah. It is seen with the issue of soul that all activities of humans including thinking are closely associated with heart told as centre of rehabilitation and disorder. It can be said that the explanations of issues as awe, taqwa, goodness, love of Allah, foresight, togetherness with Allah can only be understand in best and deep manner when the dimensions of blowing soul are well comprehended. In this case, the issue of soul is not completely unknown but one of the issues gained insight only by Allah as various issues. In modern period, soul and divine facts are not given place in the understanding of science and this unsouls humans, life and existence and turns humans into an ordinary being without a distinction. On the contrary to this perception, it is observed that blowing soul to human tells uniqueness and distinction.

Keywords: Koran • Human • Tafsir • Soul • Allah’s blowing from His soul

SÜBHÂNEKE DUÂSİ KİMİN SÜNNETİ?

Whose Sunnah is the Subhanakah Prayer?

Sinan ERDİM¹

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi :07.07.2021
Kabul Tarihi :02.12.2021
Yayın Tarihi :25.12.2021

Özet:

Birçok muhaddis musannefâtında “Tekbirden sonra ne söylenir?” şeklinde oluşturdukları bablarda Subhâneke Duâsı’na yer vermişlerdir. Bu duâ Hanefî ve Hanbelî Mezhebî imâmlarınca sünnet olarak görülmüş ve iftitah tekbirinden sonra müntesiplerince de okuna gelmiştir. Şâfiî Mezhebî’ne mensup kimseler tekbirden sonra başka bir duâ okurken Mâlikîler ise hiçbir duâ okumazlar. İmâm Mâlik’in Sübhâneke Duâsı’nın okunmasına karşı çıktığı da nakledilmiştir. Hanefîlerin sünnet kavramı ile her zaman Hz. Peygamber’in uygulamalarını kastetmedikleri bilinmektedir. Bu bağlamda kaynaklara bakıldığında bu duânın kimi zaman Hz. Peygamber’e kimi zaman da Hz. Ömer’e isnâd edildiği görülmektedir. İmâm Şâfiî ile birlikte sünnet kavramının Hz. Peygamber’e has kılınması anlayışının yaygınlaşması merfû rivâyetlerin öne çıkmasını sağlamıştır. Bu durumun Sübhâneke Duâsı rivâyetlerine de yansıtıldığı görülmektedir. Hanefî İmâmları bu hadîsi Hz. Ömer’e izafe ederek nakletmişlerdir. Kütüb-i Sitte’de ise durum neredeyse tersine dönmüştür. Buhârî bu hadîse eserinde yer vermezken Müslim onu Hz. Ömer’e isnâd ederek tahrîc etmiştir. Sünen-i Erbaa’ sahipleri ise onu merfû olarak nakletmişlerdir. Bununla beraber bu rivâyet merfû olarak birçok sahabîden nakledilmişken tartışmalı bir rivâyet hariç gerisi zayıf kabul edilmiştir. Hicri üçüncü asra ait eserlerde bu hadîs iki sahabîden merfû olarak tahrîc edilmişken dördüncü asırla birlikte bu sayı ona yaklaşmıştır. İlk üç asır müellifleri bu rivâyeti merfû olarak nakletmelerine ve eserlerinde tahrîc etmelerine rağmen onlardaki problemlere işaret etmişlerdir. Müteahhirun döneminde de bu problemlere dikkat çeken ve onun aslında Hz. Ömer’e ait olduğunu ifade eden muhaddisler olmuştur. Hicri dördüncü asırla birlikte bu rivâyetlere hasen hatta sahih hükmünü veren muhaddisler olmuştur. Bu ihtilafın ise iki noktadan çıktığını düşünmekteyiz. Biri muhaddislerin hadîsi nakleden bazı râvîlerin bu rivâyeti doğru nakletmeleri noktasındaki kanaatlerinin farklı olmasıdır. Diğeri ise zayıf rivâyetlerin bir araya gelerek birbirini kuvvetlendirdikleri anlayışını tatbik etme konusunda aynı tutum içinde olmamalarıdır.

Muhaddislerin Hz. Ömer hadîsi sahih olarak nakledilmişken, mevkûf rivâyetle yetinmeyip hem bu merfû hadîslerdeki sorunlara dikkat çekmeleri hem de neden tahrîc ettikleri sorusuna gelince bunun iki husustan kaynaklandığını düşünmekteyiz. Biri yukarıda da bahsettiğimiz üzere sünnet anlayışının İmâm Şâfiî ile değişmesi yani merfû rivâyetlerin önem kazanması diğeri de bu rivâyetle yaygın bir halk kitlesinin ve âlimlerin amel etmeleridir.

Bu çalışmamızda hadîs kaynaklarından konuyla ilgili nakledilen merfû hadîsleri tespit ederek âlimlerin bu rivâyetler ve râvîleri hakkındaki değerlendirmelere yer verilerek Hz. Peygamber’e mi yoksa Hz. Ömer’e mi ait olduğu tespiti çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sübhâneke • Hz. Peygamber • Hz. Ömer • merfû • mevkûf.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi/Temel İslam Bilimleri Bölümü/Hadis Anabilim Dalı, <https://orcid.org/0000-0003-2564-5027>, serdim@kastamonu.edu.tr.

Giriş

Namazda iftitâh tekbirinden sonra okunan Sübhâneke Duâsı'nın kime ait olduğu noktasında âlimler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Âlimlerin önemli bir kısmı onu Hz. Ömer'in sünneti olarak görürken bazısı özellikle de müteahhirün dönemi muhaddisleri Hz. Peygamber'e izafe etmişlerdir. Hz. Ömer'e âdiyetinin sahih olduğu noktasında bir ihtilaf söz konusu değildir. Hz. Ömer'den nakilde bulunan Esved b. Yezid, Alkame ve Amr b. Meymûn gibi tabiîn râvîlerinden gelen tariklerin sahih değerlendirilmesinden hareketle bu hadîsin meşhur olduğunu da söyleyebiliriz.¹

Hanefî İmâmları Ebû Yusuf ve İmâm Muhammed İmâm Azam'dan nakille bu rivâyeti Hz. Ömer'e izafe etmişlerdir.² İmâm Mâlik iftitah tekbirinden sonra Sübhâneke Duâsı'nın okunmasını doğru bulmamıştır.³ İleride de değineceğimiz üzere Ahmed b. Hanbel de namaza bu duâ ile başlamaktadır.

Bu duâ Hanefî ve Hanbelî Mezhebî imâmlarınca sünnet olarak görülmüş ve iftitah tekbirinden sonra müntesiplerince de okuna gelmiştir. Şâfiî Mezhebi'ne mensup kimseler tekbirden sonra başka bir duâ okurken Mâlikiler ise hiçbir duâ okumazlar.

Kütüb-i Sitte müelliflerine baktığımızda ise şöyle bir tablo karşımıza çıkmaktadır. Buhârî (ö. 256), konuyla alakalı olarak "Tekbirden sonra kişi ne söyler" isimli bir bab oluşturmuştur. Burada Enes b. Mâlik'ten gelen Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'in namaza Fâtiha Suresi ile başladıkları hadîsine ve Ebû Hureyre'nin naklettiği اللهم باعد بيني şeklinde başlayan merfû bir duâyaya yer vermiştir.⁴ Müslim'in (ö. 261) *Sahih*'inde Nevevî'nin oluşturduğu "Namazın sıfatları ve kendisi ile başlanılan şeyler" isimli babda Hz. Aişe'nin Hz. Peygamber'in namaza tekbir ve kıraâtla başladığı rivâyeti mevcuttur.⁵ "Besmelenin cehri olmayacağı görüşünde olan kimsenin delili" isimli babda ise Enes b. Mâlik'in Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'in ardında namaz kıldığını ve hiçbirinden besmeleyi okuduklarını işitmediği rivâyeti ile Hz. Ömer'in Sübhâneke'yi cehri okuduğu hadîsi tahrîc edilmiştir.⁶

Sünen-i Erbaa' sahipleri ise Sübhâneke Duâsı'nı Ebû Said el-Hudrî ve Hz. Aişe'den merfû olarak nakletmişlerdir. Diğer kaynaklarda bu duâ merfû olarak başka sahâbilerden de nakledilmiştir. Bu kaynaklarda dikkat çeken önemli bir nokta bunların hicrî üçüncü asır sonrasına ait kitaplar olmasıdır. Tespit edebildiğimiz diğer sahâbiler şunlardır: Enes b. Mâlik, Abdullah b. Mes'ûd, Hakem b. Umeyr, Abdullah b. Ömer, Câbir b. Abdullah ve Vâsile b. el-Eska'. Bu rivâyetler hakkında âlimler önemli değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bu çalışmamızda hem bu rivâyetleri hem de yapılan değerlendirmeleri ele alarak bu duânın Hz.

¹ İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed el-Küfî, el-Musannef, Dâru Kunuzi İşbiliyâ, Riyâd 2015, III, 7, vd.

² Ebû Yusuf, Yakub b. İbrahim b. Habîb, el-Âsâr, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts., I, 21; Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, el-Âsâr, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts., I, 122.

³ Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Âmir el-Asbahî, el-Müdevvene, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, I, 161.

⁴ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, el-Câmi'u's-Sahîh, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1987, "Sıfatu's-Salât" 8.

⁵ Müslim, Ebû Hüseyin Müslim b. el-Haccâc, el-Câmiu's-Sahîh, Dâru İhyai't-Turâs, Beyrut ts., "Salât" 46.

⁶ Müslim, "Salât" 13.

Peygamber'e mi Hz. Ömer'e mi ait olduğu tespiti çalışılacaktır. Rivâyetler incelenirken öncelikle ilk üç asır muhaddislerin eserlerine başvurulacak ihtiyaç halinde sonraki dönem kaynaklarına da başvurulacaktır.

1. Ebû Said el-Hudrî Rivâyetleri

Tirmizî'nin (ö. 279) de ifade ettiği üzere bu konudaki en meşhur hadis bu sahâbîden gelmiştir. Bu rivâyeti Abdurrezzâk b. Hemmâm (ö. 211), İbn Ebi Şeybe (ö. 235), İbn Hanbel (ö. 241), İbn Mâce (ö. 273), Ebû Dâvûd (ö.275), Tirmizî ve Nesâî (ö. 303) tahrîc etmişlerdir. Bu rivâyetlerin bir kısmında sadece Hz. Peygamber'in namaza Sübhâneke Duâsı ile başladığı bilgisi varken⁷ bazısında ziyâde şu ifadeleri de söylediği nakledilmiştir:

عن أبي سعيد الخدري قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قام من الليل كبر ثم يقول " سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك " ثم يقول " لا إله إلا الله " ثلاثا ثم يقول " الله أكبر كبيرا " ثلاثا " أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم من همزه ونسخه ونقته " ثم يقرأ.⁸

Bu rivâyetlerde dikkat çeken nokta Hz. Peygamber'in gece namazına bu şekilde başladığıdır. "Hz. Peygamber namaza Sübhâneke Duâsı ile başlardı" şeklinde nakledilen rivâyetlerde ise gece kaydı ve yukarıda verdiğimiz ziyade lafızlar bulunmamaktadır.

Rivâyetlerin hepsinde isnadın ortak olan kısmı şu şekildedir: Ca'fer b. Süleymân-Ali b. Ali-Ebû'l-Mütevekkil-Ebû Said el-Hudri.

Muhaddislerin bu hadisin sıhhati ve özellikle iki râvisi üzerine önemli değerlendirmeleri olmuştur. Bu râviler Ca'fer b. Süleyman (ö.178) ve Ali b. Ali'dir (ö.?). Bazı muhaddislere göre bu hadisin naklinde bir hata söz konusu olup kimine göre bu hata Ca'fer b. Süleyman'dan kimine göre de Ali b. Ali'den kaynaklanmıştır.

Ebû Dâvûd bu rivâyetin akabinde: "Diyorlar ki "Bu hadîsi Ali b. Ali, Hasenü'l-Basrî'den mürsel bir şekilde nakletmiştir. Buradaki hata Ca'fer'dendir" şeklinde bir değerlendirmeye yer vermiştir.⁹

Tirmizî ise şunları söylemiştir: "Bu babda Hz. Ali, Hz. Âişe, İbn Mes'ud, Câbir, Cübeyr b. Mut'im ve İbn Ömer rivâyetleri vardır. Ebû Said hadîsi ise bu konudaki en meşhur hadîstir... Ebû Said isnadı ise eleştirilmiştir. Yahyâ b. Said, Ali b. Ali'yi eleştirmiştir. Ahmed b. Hanbel "Bu hadîs sahih değil" demiştir.¹⁰

⁷ İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed el-Kûfî, el-Kitâbu'l-Musannef, Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd 1409, I, 210; İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî, Müsned, Müessesetü Kurtuba, Kahire ts., III, 69; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, Sünen, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1987, "İkametu's-Salât" 1; Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, Sünen, Mektebu'l-Matbûât, Halep 1986, "Sıfatu's-Salât" 18.

⁸ Ebû Davûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, Sünen, Dâru'l-Fikr, Beyrut, Kahire ts., "Salat" 122; Abdurrezzâk b. Hemmâm, el-Musannef, el-Mektebû'l-İslâmî, Beyrut 1403, II, 75; İbn Hanbel, III, 50; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, Sünen, Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, Beyrut ts., "Ebvâbu's-Salât" 178.

⁹ Ebû Dâvûd, "Salat" 122.

¹⁰ Tirmizî, "Ebvâbu's-Salât" 179.

Tirmizî'nin işaret ettiği tüm sahâbilerin aynı hadisi naklettikleri anlaşılmalıdır. Babın ismi “Namaza başlama esnasında kişi ne söyler” olup diğer duâları da kastettiği kanaatindeyiz. Tirmizî ayrıca ilim ehlinin bir kısmının ziyâde lafızlarla nakledilen, çoğunluğunun ise sadece Sübhâneke Duâsı şeklinde nakledilen hadisle amel ettiğini söylemiştir. Bir başka dikkatimizi çeken husus da sonrakilerin aksine Tirmizî'nin bu hadise hemen sonrasında verdiği Hz. Âişe hadisinin varlığına rağmen hasen hükmünü vermemesidir.

Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (ö. 290) babasının namaza başlamada Sübhâneke Duâsı'nı seçtiğini söyler. Ebû Dâvud bu konuyu sorunca “نَحْنُ نَذْهَبُ إِلَى اسْتِفْتَاخِ عُمَرَ” sözlerini kullanmıştır.¹¹ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel: “Sanki o (Babam) Ebû Said isnadını beğenmiyordu” (كَانَهُ لَمْ يَحْمَدِ اسْنَادَهُ) demiştir.¹²

Mervezî (ö. 251) konuyla alakalı şunları ifade etmiştir: “İbn Hanbel'e sordum. Kişi namaza başladığında ne der? O: “Ben Hz. Ömer'in kavli üzere hareket ederim. Kişi Hz. Peygamber'den nakledilenleri söylerse bunda da bir beis yoktur. Onların tamamı Hz. Peygamber'in gece namazında söyledikleridir.” Ona Ali b. Ali hadisi bahsedilince (لَمْ يَجِبْ بِهِ شَيْئاً) onu önemsemedi.”¹³

Hadisin râvilerinden Ca'fer b. Süleyman hakkında Yahyâ b. Said el-Kattân (ö. 198) “Hadisi yazılmaz”, İbn Ma'in (ö. 233) “sika”, demiştir.¹⁴ İbn Ebi Şeybe, “Ali b. el-Medîni'ye (ö. 234) Ca'fer b. Süleyman'ı sordum. “Bize göre sikadır” dedi. Ancak Yahyâ b. Said ondan nakilde bulunmazdı” bilgisini aktarmıştır.¹⁵ Hâlbuki naklettiği mürsel rivâyetler içerisinde münkerlerin olduğu bilgisi bizzat İbnü'l-Medîni'nin eserinde bulunmaktadır.¹⁶ İbn Sa'd (ö. 230) “O sikadır. Fakat kendisinde zayıflık vardır ve şüidir”,¹⁷ Buhârî ise “Bazı hadislerine muhalefet edilmiştir” demiştir.¹⁸ Cüzecani (ö. 259) “Sika olduğu halde münker hadisler naklederdi.” demiştir. Ayrıca onun için mütemâsek lafzını kullanmıştır.¹⁹ İclî (ö. 261) “Sikadır ve şüidir” demiştir.²⁰ İbn Hibbân (ö. 354) onu eseri *Sikât*'da zikretmiş ve şüiliği üzerinde durmuştur.²¹ İbn Adıyy (ö. 365), onun Enes b. Mâlik isnadı ile aktardığı bazı rivâyetlerini verdikten sonra bunların onun ferd hadislerinden olduğunu söylemiştir. Ayrıca onun hasenü'l-hadis ve hadisi kabul edilmesi gereken biri olduğunu söylemiştir. İbn Cevzî (ö. 597),

¹¹ Ebû Dâvud, Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel, Mektebetü İbn Teymiyye, Mısır 1999, I, 46.

¹² İbn Hanbel, Mesâilü İbn Hanbel Rivâyetü İbnihî Abdillâh, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1981, I, 76; Hamide kelimesinin şükür, razı olma ve ceza gibi anlamları vardır. Bkz. Fîrûzâbâdî, Ebû Tâhîr Muhammed b. Ya'kûb, el-Kâmûsu'l-Muhît, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2005, I, 278.

¹³ Mervezî, Ebû Yakûb İshak b. Mansûr b. Behrâm, Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Râhûye, İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, Medine 2002, II, 509 vd.

¹⁴ İbn Ma'in, Ebû Zekerîyya Yahyâ b. Ma'in, Târihu İbn Ma'in Rivâyetü'd-Dürî, Merkezu'l-Bahsi'l-İlmîyye, Mekke 1979, IV, 130.

¹⁵ İbn Ebi Şeybe, Sualâtü İbn Ebi Şeybe li Ali b. el-Medîni, Mektebetü'l-Meârif, Riyâd 1404, I, 53.

¹⁶ İbn Medîni, Ebû'l-Hasen Ali b. Abdillâh b. Ca'fer, el-İlel, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1980, I, 72.

¹⁷ İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd, et-Tabâkâtü'l-Kebîr, Dâru's-Sâdır, Beyrut 1968, VII, 288.

¹⁸ Buhârî, et-Târihu'l-Kebîr, Dâiretu'l-Meârif, Haydarâbâd ts., II, 192.

¹⁹ Cüzecânî, Ebû İshâk İbrahim b. Ya'kûb b. İshâk, Ahvâlü'r-Ricâl, Hadis Akademisi, Faysalâbâd ts., I, 184; Bu kavram “Rivâyeti i'tibar için yazılır” demektir. Bkz. Aydınlı, Abdullâh, Hadis İstihlâkı Sözlüğü, Marmara İlahiyat Yayınları, İstanbul 2011, s. 231.

²⁰ İclî, Ahmed b. Abdillâh b. Salih Ebû'l-Hasan, Ma'rifetu's-Sikât, Mektebetü'd-Dâr, Medine 1985, I, 268.

²¹ İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Ahmed el-Büstî, es-Sikât, Dâru'l-Meârif, Haydarâbâd 1973, VI, 140.

“Bazı hadislerinde münkerlik vardır” demiştir.²² İbn Hacer (ö. 852) ise onun “sadük” olduğunu ifade etmiştir.²³

Bir diğer râvî Ali b. Ali hakkında ise İbn Ma’in ve Ebû Zur’a (ö. 264) “sika”,²⁴ İbn Hanbel “Bir beis yok ancak bazı hadisleri ref etmiştir” demişlerdir.²⁵ Nesâî de “bir beis yok” demiştir. Ebû Dâvûd’un onu övdüğü nakledilmiştir.²⁶ İbn Hibbân, “Azıcık rivâyetine rağmen çokça hata eden ve güvenilir râvilerden onların hadîsine benzemeyen rivâyetleriyle bazen tek kalan biridir. Onunla ihticac hoşuma gitmez” demiştir. Örnek olarak da Sübhâneke Duâsı’nı vermiştir.²⁷ Ayrıca Yahyâ b. Said’in de onu eleştirdiği bilgisi yukarıda Tirmizî’den verildi.

İbn Huzeyme (ö. 311) Hz. Peygamber’in gece namaza başladığı zaman yaptığı duâların farklı olduğunu söyler. Horasan ehlinin genelinin namaza Sübhâneke ile başlamalarına gelince hadîs ilmine sahip kişilerin yanında bu konuda sahih bir hadîs bilmediklerine ve bu konuda nakledilen en iyi haberin Ebû Said el-Hudrî’den geldiğine işaret etmiştir.²⁸ İbn Huzeyme ayrıca yukarıda verdiğimiz rivâyetteki Sübhâneke Duâsı dışındaki ibareler için ne eskide ne de şimdi bu şekilde duâ edildiğini iştirmediklerini ve kendilerine üç tekbir getirdikten sonra Sübhâneke okuyan sonra da üç tehliil getiren kimse hikaye edilmediğini söylemiştir.²⁹

Beyhakî (ö. 458) “Ali b. Ali *Sahih*’te zikredilmemiştir. Ca’fer b. Süleyman ile Müslim istişhad etmiş olsa bile eleştirilmiştir.” O burada sırasıyla Hz. Ali,³⁰ Hz. Aişe ve Ebû Said hadislerini vermiş ve bu bağlamda “Sübhâneke ile başlama hususunda bu üçünden daha salim bir hadîs yoktur. (وفيها ما فيها) Onlarda da onlarda olanlar (bazı kusurlar) vardır” demiştir.³¹

Nevevî (ö. 676) Ebû Saîd el-Hudrî rivâyetini “Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Mâce ve Beyhakî naklettiler ve zayıf saydılar” demiştir.³²

İbn Hacer Nevevî’ye cevaben “Onu açık bir şekilde zayıf sayanı görmedim. O hasen bir hadîsdir” dedikten sonra Tirmizî ve Ebû Dâvûd’un hadîs hakkındaki yukarıda verdiğimiz sözlerini aktarmıştır. İbn Hacer’e göre Beyhakî de onu zayıf saymamıştır. Ebû Said hadîsinin farklı tariklerle gelip tamamından hareketle kuvvet ifade etse bile senedlerinin eleştirilerden kurtulmadığından Hz. Ali hadîsinin daha üstün olduğunu söylemek istemiştir. İbn Huzeyme’nin de söylemek istediği aynıdır. Nitekim o Ebû Said tarikinin en iyi tarik olduğuna işaret etmiştir. Yine Ukaylî’nin de Hz. Aişe hadîsini verdikten sonra bu hadîsin hisan tariklerle

²² İbn Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, ed-Duâfâ ve'l-Metrûkûn, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1406, I, 171.

²³ İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed, Takribu't-Tehzib, Dâru'r-Reşid, Suriye 1986, I, 140.

²⁴ İbn Ma'in, Tarih, I, 146; İbn Ebi Hâtim, Ebû Muhammed, Abdurrahman b. Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dil, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1952, VI, 196.

²⁵ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, Min Kelami Ebî Abdillah Ahmed b. Hanbel fi İleli'l-Hadis ve Ma'rifeti'r-Ricâl, Mektebetü'l-Meârif, Riyâd 1988, I, 67.

²⁶ Mizzi, Cemâlüddin Ebû'l-Haccâc Yusuf b. Abdurrahman, Tehzibü'l-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1980, XXI, 73.

²⁷ İbn Hibbân, el-Mecrühin mine'l-Muhaddisin ve'd-Duâfâ ve'l-Metrûkin, Dâru'l-Va'y, Halep ts., II, 112.

²⁸ İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk es-Sülemî, Sahih, el-Mektebû'l-İslâmî, Beyrut 1970, I, 237.

²⁹ İbn Huzeyme, Sahih, I, 238.

³⁰ Hz. Ali hadîsi ile kastedilen “Veccehtü ...” duâsıdır.

³¹ Lahmî, Ahmed b. Ferh b. Ahmed b. Muhammed, Muhtasarı Hilâfiyyâti'l-Beyhakî, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 1997, II, 39.

³² Nevevî, Ebû Zekerriyya Yahyâ b. Şeref, el-Ezkâr, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994, I, 44.

nakledildiği değerlendirilmesine atıfta bulunmuştur.³³

Elbâni (ö. 1999), İbn Mâce, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâi'nin tahrîc ettikleri Ebû Saîd rivâyetleri için sahih değerlendirmesinde bulunmuştur.³⁴ Elbâni Tirmizî'nin naklettiği eleştirilere karşılık şu değerlendirmelerde bulunmuştur: “Bu eleştiriler onun hasen seviyesinde olmasını nefyetmez. Çünkü râvilerinin hepsi sikadîrlar. Yahyâ b. Said onu eleştirmişse İbn Ma’in, Vekî... onu tevsik etmişlerdir. İbn Hanbel “Onda bir beis yok ancak hadisleri ref etmiştir” demiştir. Bu bilgiler onun hadisini geçersiz kılmayı gerektirmez. Aksine hatası çıkıncaya kadar onunla ihticac edilir. Münker bir şey de rivâyet etmemiştir. Aksine geçen rivâyetlerde de görüldüğü üzere kendisine mutebaât edilmiştir. Nitekim Ukaylî, Harise rivâyetinden sonra “Başka tariklerden hisân isnatlarla rivâyet edilmiş” diyerek takviyesine işaret etmiştir.”³⁵

İbn Hanbel rivâyetlerinden sonra ise Şuayb el-Arnavut (ö. 2016) aynı rivâyet için zayıf demiş ve şu değerlendirmelerde bulunmuştur: “Cafer b. Süleyman bu hadisle tefrîd etmiştir. Kendisi de ihtilaf edilen biridir... Buhârî: “Bazı hadislerine muhalefet edilir. Ali b. el-Medinî: “Sabit el-Bunani'den çokça rivâyette bulundu. Ondan mürsel hadisler yazdı. O mürsellerin içinde münkerler vardır” demiştir. Ali b. Ali'de de ihtilaf edilmiştir... Bu hadisi imâmlar illetli bulmuşlardır... Nevevi de onu *Mecmû'da* zayıf saydı.”³⁶

Şuayb el-Arnavut bu hadisin şâhidi olarak Hz. Aîşe'den iki tarikinın daha mevcut olduğunu fakat onların da zayıf olduğunu, Hz. Ömer'den gelen mevkûf rivâyetlerin ise sahih olduğunu söylemiştir.³⁷ Görüldüğü üzere Şuayb el-Arnavut bu hadislerin birbirini destekleyerek zayıflıktan çıkacağı fikrini benimsememektedir. Ayrıca isnadda eleştirilen iki râvîyi bazı muhaddislerin sika kabul etmelerinden hareketle bu hadisi sahih veya hasen sayma eğiliminde de değildir. Kanaatimizce o bu rivâyetin ve diğer sahâbîlerden gelen tariklerinin de hatalı nakledildiğini düşünmektedir.

2. Hz. Âişe Rivâyetleri

Hicri ilk üç asırda bu rivâyeti İbn Râhûye (ö. 238),³⁸ Tirmizî,³⁹ Ebû Dâvûd ve İbn Mâce,⁴⁰ dördüncü asırda ise Taberânî (ö. 360) ve Dârekutnî tahrîc etmişlerdir.

Hz. Âişe'den bu rivâyet üç ayrı tarikle nakledilmiştir.

a) Ebû Dâvûd'un tahrîc ettiği hadisin isnadı şu şekildedir: Hüseyin b. İsa-Talk b.

³³ Suyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekr, Tuhfetü'l-Ebrâr b. Nüketi'l-Ezkâr li'n-Nevevî, Dâru't-Turâs, Medine 1987, I, 66, 67.

³⁴ İbn Mâce, “İkametu's-Salât” 1; Ebû Dâvûd, “Salat” 122; Nesâi, “Sıfatu's-Salât” 18.

³⁵ Elbâni, Muhammed Nasıruddin, İrvâu'l-Ğalîl fi Tahrîci Ehâdisi Menâri's-Sebil, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1985, II, 50.

³⁶ İbn Hanbel, Müsned, Müessesetü'r-Risâle, 2001, XVIII, 51 vd.

³⁷ İbn Hanbel, XVIII, 51 vd.

³⁸ İbn Râhûye, İshâk b. İbrahim b. Muhallid, Müsned, Mektebetü'l-İmân, Medine 1991, II, 433.

³⁹ Tirmizî, “Ebvabu's-Salât” 179.

⁴⁰ İbn Mâce, “İkametu's-Salât” 1.

Ğanêm-Abdusselam b. Harb-Bedil b. Meysere-Ebû'l-Cevzâ-Hz. Aîşe. ⁴¹

b) İbn Râhûye⁴², İbn Mâce⁴³ ve Tirmizî⁴⁴ rivayeti şu ortak senedle nakletmişlerdir: Ebû Muaviye-Harise-Amra-Hz. Aîşe.

c) Taberânî (ö. 360) ve Dârekutnî'nin (ö. 385) tahrîc ettikleri rivâyetin isnadı ise şöyledir: Sehl b. Amir-Mâlik b. Muğavvil-Atâ-Hz. Aîşe.⁴⁵

İlk üç asır müelliflerinin rivâyetlerin tamamının metni şu şekildedir: “Hz. Peygamber namaza başladığında Sübhâneke... derdi.”

Dârekutnî rivâyetine göre ise “Atâ, yanında Ubeyd b. Ömer olduğu halde Hz. Aîşe'nin yanına girer ve ona Hz. Peygamber'in namaza nasıl başladığını sorar. Hz. Aîşe ona tekbir alıp Sübhâneke'yi okuduğunu söyler.” Taberânî rivâyetinde ise soru sorma kısmı olmayıp sadece Hz. Peygamber'in Sübhâneke ile başladığı bilgisi vardır. ⁴⁶

Bu hadislerin isnadları hakkındaki değerlendirmeler ise şu şekildedir:

a) Ebû Dâvûd naklettiği rivâyetten sonra “Bu hadîs Abdusselam'dan (ö. 187) meşhur olmayıp onu bu şekilde sadece Talk b. Ğanem (ö. 211) nakletmiştir. Namazın hikayesini Bedil'den (ö. 130) bir grup râvî nakletmiştir. Ancak o hadîste bu rivâyetten herhangi bir şey zikretmediler” demiştir. Ebû Dâvûd'un bahsettiği namaz hikayesi işaret ettiği isnadla Müslim'in eserinde de mevcuttur. O rivâyete göre Hz. Peygamber namaza tekbir ve fatiha ile başlıyordu. Sübhâneke Duâsı ile başladığına dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.⁴⁷ Bu bilgiler ışığında Ebû Dâvûd'a göre bu rivâyet hatalı nakledilmiş olup o hata da Talk b. Ğanem'den veya Abdusselam b. Harb'dan kaynaklanmıştır diyebiliriz.

Dârekutnî Ebû Dâvûd'un bu değerlendirmesini verdikten sonra “Bu hadîs kavi değil” demiştir.⁴⁸

Hadîsin râvilerinden Abdusselam b. Harb (ö. 187) hakkında muhaddislerin bazıları “sika” bazıları “saduk” demiştir. Bağdatlıların onun bazı hadîslerini hoş bulmadıklarını da nakledilmiştir.⁴⁹ İbn Hacer “Sika, hafız ve bazı münker rivâyetleri var” demiştir.⁵⁰ Talk b. Ğanem (ö. 211) ise genellikle sika kabul edilmiştir.⁵¹

Hakim en-Nisaburi (ö. 405) bu isnadla bu rivâyeti verdikten sonra “Bu hadîsin isnadı sahihtir. Buhârî ve Müslim onu tahrîc etmediler. Mâlik b. Enes, Harise b. Muhammed'den

⁴¹ Ebû Dâvûd, “Salat” 122.

⁴² İbn Râhûye, Müsned, II, 433.

⁴³ İbn Mâce, “İkametu's-Salât” 1.

⁴⁴ Tirmizî, “Ebvabu's-Salât” 179.

⁴⁵ Taberânî, Duâ, I, 172; Dârekutnî, Sünen, I, 301.

⁴⁶ Taberânî, Ebû'l-Kasım Süleymân b. Ahmed, ed-Duâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1413, I, 172; Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer, Sünen, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1966, I, 301.

⁴⁷ Müslim, “Salât” 46.

⁴⁸ Dârekutnî, Sünen, I, 299.

⁴⁹ İbn Hacer, Tehzibu't-Tehzib, Matbatu Daireti'l-Meârif, Hindistan 1326, VI, 317.

⁵⁰ İbn Hacer, Takrîb, I, 355.

⁵¹ İbn Hacer, Tehzib, V, 34.

razı değildi. Akranı bazı imâmlar ise ondan razı idi.” demiştir.⁵² Hâkim’in bahsettiği Hârise, Hz. Aîşe hadisinin diğer tarikinde geçmektedir. Bu söylemi bu rivâyeti mütâbi olarak kullandığı izlenimini vermektedir.

İbn Abdilber (ö. 463) ise hadîsteki başka bir probleme dikkat çekmiştir. O bu hadîsin mürsel olduğunu çünkü Ebû'l-Cevza'nın Hz. Aîşe'den hadîs işitmediği söylemiştir.⁵³ İbn Hacer de ricalinin sika sayıldığını ancak senedde kopukluk olduğunu ve Ebû Dâvûd'un onu zikrettiği sebepler sebebiyle muallel saydığını söylemiştir.⁵⁴

Suyûtî (ö. 911) Nevevi'ye itiraz mahiyetinde İbn Hacer'den şunları aktarır. “Ebû Davûd onun zayıf olduğunu tasrih etmedi. Sadece garâbetine işaret etti. Tirmizî'nin Harise tariki ile naklettiği rivâyetin şayet birinci tariki de olsaydı hasen şartı üzere olacaktı. Nevevi'nin diğerlerinin (Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Mâce ve Beyhakî) de zayıf kabul ettiklerini söylemesinden bu konuda bir icma olduğu anlaşılıyor. Bu meselede aksine ihtilaf vardır.”⁵⁵

Hâlbuki İbn Hacer'in kendisi yukarıda verdiğimiz üzere Ebû Davûd'un onu muallel saydığını söylemiştir.

b) Harise-Amra-Hz. Aîşe isnadı daha problemlidir. Elbânî, İbn Mâce ve Tirmizî'nin tahrîc ettikleri bu rivâyetlerinden sonra “sahih” değerlendirmesinde bulunmuştur.

Tirmizî bu rivâyet için “Bu tarik dışında onu bilmiyoruz. Harise'nin (ö. 148) hıfzı ise eleştirilmiştir” demiştir.⁵⁶ İbn Hacer, Tirmizî'nin başka tariki yok ifadesine Ebû'l-Cevzâ ve Atâ tariki ile itiraz edildiğini söyler.⁵⁷

Harise için İbn Ma'in “zayıf”,⁵⁸ Buhârî “münkerul hadîs”,⁵⁹ Nesâî “metrukul-hadîs”,⁶⁰ İbn Hanbel “zayıf”, Ebû Zur'a “vahi'l-hadîs”⁶¹ demişlerdir. İbn Adiy “Naklettiklerinin âmmesi münkerdir”⁶² değerlendirmesinde bulunmuş ve onun naklettiği problemlî rivâyetler arasında Sübhânekeyi de zikretmiştir.⁶³

İbn Huzeyme onun hadîsini verdikten sonra “Ehli hadîs onun hadîsi ile delil getirmez” demiştir. Eserin muhakkiki A'zamî (ö. 2017) de “Müellifin zikrettiği gibi zayıftır” der.⁶⁴

Beyhakî'nin nakline göre İmâm Şâfî (ö. 204) konuyla ilgili şunları söylemiştir: “Bazıları bize bu şekilde (namaza) başlamada muhalefet edip dediler ki “Hz. Peygamber'in ashabından bazıları Sübhâneke ile başlardı. (Beyhakî: “Bununla Hz. Ömer'i kastettiğini

⁵² Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Neysâbüri el-Müstedrek ala's-Sahihayn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1411, I, 360.

⁵³ Ebû Abdurraman Mukbil b. Hadi, Ehâdisu Muallatu Zâhiruha es-Sihhatu, Dâru'l-Âsâr, Yemen 2000, I, 472.

⁵⁴ İbn Hacer, et-Telhisu'l-Habîr fi Tahrîci Ehâdisi'r-Râfiyyi'l-Kebîr, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1989, I, 559 vd.

⁵⁵ Suyûtî, Tuhfe, I, 65.

⁵⁶ Tirmizî, “Ebvabu's-Salât” 179.

⁵⁷ İbn Hacer, Telhis, I, 559 vd.

⁵⁸ İbn Ma'in, Tarih, III, 165.

⁵⁹ Buhârî, et-Târihu'l-Kebîr, III, 94.

⁶⁰ Nesâî, ed-Duâfâ ve'l-Metrukîn, Dâru'l-Va'y, Halep 1396, I, 29.

⁶¹ İbn Ebi Hâtim, Cerh, III, 255, 256.

⁶² Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed, Mizânu'l-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1963, I, 446.

⁶³ İbn Adiy, Ebû Ahmed el-Cürcânî el-Kâmil, fi Duâfâi'r-Ricâl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, II, 473.

⁶⁴ İbn Huzeyme, Sahih, I, 240.

zannediyorum.”) İmâm Şâfiî: “Bize göre namaza başlanan bu eylem ve fiil Kur’an’da ve Hz. Peygamber’in sünnetinde bulunmamaktadır.” O kişi der ki: “Medine’nizin ehlinden bazıları bunu Hz. Peygamber’den naklettiler.” İmâm Şâfiî: “Ona ve onunla hazır bulunanlara dedik. Bu sözü kendisinden naklettiğin kişi hafız ve hadîsi ile delil getirilen biri midir?” Hepsisi: “Hayır hafız değildir” dediler.” İmâm Şâfiî: “Hafız olmayan ve onun gibi hadîsi kabul edilmeyen birisinin tek başına naklettiği rivâyet ile hafız ve hadîsi sabit olan birine muhalefet nasıl caiz olur.” dedim. (Beyhakî İmâm Şâfiî’nin burada Harise’nin rivâyetini kastettiğini söyler.) Beyhakî ayrıca bu rivâyetin Hz. Aişe’den başka tarihinin de olduğunu ancak onun da mahfuz olmadığını söylemiştir. ⁶⁵

Görüldüğü üzere Beyhakî de bu rivâyetlerin birbirini kuvvetlendirdiği kanaatinde değildir.

c) Sehl b. Âmir-Mâlik b. Muğavvil-Atâ-Hz. Âişe isnadı hakkında da önemli eleştiriler vardır. ⁶⁶

Beyhakî bu rivâyetle Sehl’in (ö. ?) teferrüd ettiğini ne Mâlik’ten ve ne de Atâ’dan bu rivâyetin meşhur olmadığını söylemiştir. ⁶⁷

Rivâyetin isnadındaki Sehl b. Âmir hakkında Ebû Hâtim (ö. 275) “Zayıftır ve batıl rivâyetler nakletmiştir” der. Ayrıca hadîs uydurduğunu da söylemiştir. ⁶⁸ İbn Adıyy “münker” saymış, kizbi ise uygun görmemiştir. ⁶⁹ İbn Hibbân eseri *Sikat*’ta zikretmiştir. ⁷⁰ Onun isimleri karıştırdığı kanaatindeyiz.

Nevevi konuyla ilgili Ebû Said ve Hz. Aişe hadîslerini ve bu konudaki muhaddislerin zayıf söylemlerini naklettikten sonra sahâbeden bir gruptan da nakledilen bu rivâyetlerin hepsinin zayıf olduğunu söylemiştir. Ayrıca Beyhakî’nin bu hadîsin Hz. Ömer’e ait olduğu görüşünde olduğu bilgisini aktarmıştır. ⁷¹

Elbâni Tirmizî’nin “Onu sadece bu tarikten biliyoruz” ve Beyhâki’nin “Onu sadece Harise’den yazdık. O da zayıftır” sözleri için şunları söylemiştir: “Onun haricinde bilinen başka tarikleri de vardır.” Burada Talk b. Ğanem hadîsini tahrîc edenleri vermiştir. İlginç bir şekilde aralarında Beyhakî de vardır. Hakim’in onu sahih saydığını ve Zehebi’nin de onu onayladığını söyler. Zehebi’nin “Buhârî ve Müslim’in şartı üzere” sözünü ise nâsîhlerin hatası olarak görür. Ayrıca Ebû Dâvud’un yukarıda verdiğimiz değerlendirmesine cevaben şöyle der: “Bu illet bizim yanımızda önemsizdir. Çünkü sikanın ziyadesi makbuldür. Eğer isnadı munkatî’ olmasaydı sıhhatine hükmederdik. İbn Hacer *Telhis*’de “Râvileri sikadır. Ancak inkita vardır” demiştir. Bununla beraber bu tarik birinci tarik için iyi bir şahid olup bu

⁶⁵ Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin, Marifetü’s-Sünen ve’l-Âsâr, Dâru Kuteybe, Dimeşk 1991, II, 345 vd.

⁶⁶ Taberânî, Duâ, I, 172; Dârekutnî, Sünen, I, 301.

⁶⁷ Lahmî, Muhtasaru Hilafiyât, II, 38.

⁶⁸ İbn Ebi Hâtim, Cerh, IV, 202.

⁶⁹ İbn Adıyy, Kâmil, IV, 516.

⁷⁰ İbn Hibbân, Sikat, 8, 290.

⁷¹ Nevevî, el-Mecmû’ Şerhu’l-Mühezzeb, Dâru’l-Fikr, ts., III, 320.

rivâyetlerin ikisini de hasen seviyesine çıkarır. Ebû Said ve diğer zikri gelecek rivâyetlerle beraber de sahih derecesine çıkarır.”⁷²

Bizim kanaatimiz ise zayıf rivâyetlerin birbirini güçlendireceği kuralının çok da güvenilecek bir yaklaşım tarzı olmadığı yönündedir. Müttekaddimûn dönemi muhaddisleri bu rivâyetleri problemlili sayıp birbirini takviye için kullandıklarını açık bir şekilde dile getirmezken muteahhirun dönemi muhaddislerinin ise aksi yönde hareket ettikleri görülmektedir. Örneğin Ebû Dâvûd’un aktardığı Ebû Said el-Hudrî hadîsinin aslının mürsel olduğu onu Ca’fer b. Süleymân’ın hatalı (ö. 178) naklettiği bilgisi neden dikkate alınmaz. Bu rivâyete dikkat edilirse Ca’fer b. Süleyman’ın isnaddaki dördüncü kişi olduğu görülecektir. Bu kadar önemli bir ve devamlılığı olan bir duâ nasıl olmuş da bu râvîye kadar ferd olarak gelebilmiştir. Hz. Âişe rivâyetinin üç tariki vardır. Birincisinde hem inkita hem ferdlik (muhalefetle beraber) problemi vardır. Diğer iki tarikin râvîleri ise metruk veya hadis uydurmak gibi ağır ithamlarla itham edilmişken bir araya gelip nasıl kuvvet kazandıkları bizce sorulması gereken bir sorudur. Ebû Dâvûd tahrîc ettiği Hz. Âişe hadîsinin ilk tarikinde bir gruba muhalefetle ferd kalmaya dikkat çekmiş ve bu iki rivâyetin birbirini takviye ettiği gibi bir söyleme yönelmemiştir. Kanaatimizce her ne kadar insanların önemli bir kısmı amel etse de elimizdeki en iyi merfû hadîsler bunlardır, onlarda da bu tür problemler var demek istemiştir.

3. Enes b. Mâlik Rivâyetleri

Hicri üçüncü asır müelliflerinden Ebû Ya’lâ (ö. 307), Taberânî ve Dârekutnî’nin tahrîc ettikleri bu rivâyetin üç tariki mevcuttur.

a) Ebû Ya’lâ ve Dârekutnî aynı isnadla bu hadîsi nakletmişlerdir: Hüseyin b. Ali el-Esved-Muhammed b. Salt-Ebû Halid-Humeyd-Enes. Rivâyete göre “Hz. Peygamber (s) namaza tekbirle başladığında ellerini kulakları hizasına kaldırır ve Sübhâneke’yi okurdu.”⁷³

İsnaddaki râvîlerden Humeyd’i (ö. 142) âlimlerin çoğu sika kabul etmiş “Az bir miktar hariç Enes b. Mâlik’ten hadîs duymamıştır” demişlerdir. Yahyâ b. Said de onun Enes’ten naklettiği bazı rivâyetler hususunda dikkat edilmesi gerektiğini söylemiştir. İbn Hacer ise “sika ve müdellis” olarak kabul etmiştir.⁷⁴

Hüseyin b. Ali (ö. 254) için ise Ebû Hâtim “saduk”, Ezdi “Çok zayıf” demiştir. İbn Adıyy “Hadîslerine itibar edilmez”, İbn Hibbân “Bazen hata ederdi”,⁷⁵ İbn Hacer ise “Saduktur. Çokça hata ederdi” demişlerdir.⁷⁶

Ebû Hâtim’e bu hadîs sorulunca ““Bu hadîs yalandır. Aslı yoktur. Muhammed b. Salt

⁷² Elbânî, İrva, II, 51.

⁷³ Ebû Ya’lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsîlî, Müsned, Dâru’l-Me’mun, Şam1984, VI, 389; Dârekutnî, Sünen, I, 300.

⁷⁴ İbn Hacer, Tehzib, III, 40.

⁷⁵ İbn Hacer, Tehzib, II, 344.

⁷⁶ İbn Hacer, Takrîb, I, 167.

ise onda bir beis yoktur. Ondan hadis yazdım” demiştir.⁷⁷

Beyhakî bu isnad için “kavi değil” demiştir. Ayrıca şu değerlendirmelerde bulunmuştur: “Ebû Halid el-Ahmer sikalardandı. Ancak ömrünün sonunda hıfzı bozuldu ve hadislerde hata yaptı. Bu hadîsi Hüseyin b. Ali dışında birinin Muhammed b. Salt’tan nakledip nakletmediğini bilmiyoruz. Allah daha iyi bilir ya bu hata Hüseyin’den kaynaklanmıştır.”⁷⁸

İbn Hacer, Dârekutnî’nin naklettiği bu hadîsine atıfta bulunmuş ve isnaddaki Hüseyin b. Ali hakkında eleştiriler olduğunu belirtmiştir.⁷⁹

b) İkinci tarik şu şekildedir: Taberânî-Mahmud b. Muhammed-Zekeriyya b. Yahyâ-Fadl b. Musa- Humeyd-Enes. Rivâyete göre “Hz. Peygamber namaza Sübhâneke ile başladılar.”⁸⁰

Hadîsin râvilerinden İbn Hibbân, Zekeriyya b. Yahyâ (ö. 230) için “Rivâyette mütkinlerdendir” der.⁸¹ Zehebi de Mahmud b. Muhammed (ö. 307) için “Büyük muhaddistir” der.⁸² Fadl b. Musa (ö. 191) için ise İbn Ma’in “sika”, Ebû Hâtim “saduk” ve birçok muhaddis de yine “sika” demişlerdir. Ali b. el-Medini onun münker rivâyetler naklettiğini söylemiş ve onun naklettiği bir hadîs için münker zayıf değerlendirmesinde bulunmuştur.⁸³ İbn Hacer de ona “Sikadır, sebtir ve bazen garib şeyler nakletmiştir” demiştir. Aşağıda da görüleceği üzere bu isnada Elbânî “sahih” demiştir. Ancak muhaddislerin Sübhâneke hadîslerinin birçok isnadı hakkında değerlendirme yaparken bu isnad hakkında neden değerlendirme yapmadıkları önemli bir sorudur. Biz araştırdığımızda Fadl b. Musa’nın hocaları arasında Humeyd’i ve bu rivâyet hariç ondan herhangi bir hadîsini de tespit edemedik. Dolayısıyla bu hadîsin zayıf olduğunu söyleyebiliriz.

c) Son tarihin isnadı ise şöyledir: Taberânî-Enes b. Selim-Ebû’l-Asbağ-Muhalled b. Yezid-Âiz b. Şureyh-Enes b. Mâlik. Rivâyete göre “Hz. Peygamber (s) namaza başladığında tekbir alırken ellerini kulakları hizasına kaldırır ve Sübhâneke’yi okurdu.”⁸⁴

Taberânî, rivâyetin akabinde bu isnadla Muhalled b. Yezid’in (ö. 193) tek kaldığını söylemiştir. Aiz b. Şureyh (ö.?) için Ebû Hâtim “Hadîsinde zayıflık var”,⁸⁵ İbn Hibbân “Az rivâyetine rağmen hata edenlerdendi”⁸⁶ demişlerdir. Muhalled b. Yezid (ö. 193) için İbn Hacer “Saduk ve vehimleri olan biridir” demiştir.⁸⁷

Elbânî Taberânî’nin Muhalled’in tek kaldığı ifadesine şöyle itiraz eder: “Onu Muhammed b. Salt... tariki ile Dârekutnî de tahrîç etmiştir. Taberânî’nin bizzat kendisi *Kitabu’d-Duâ*’da Fadl b. Musa tariki ile tahrîc etmiştir. Bu isnad sahihtir. Artık İbn Ebi Hâtim’in “Bu hadîs

⁷⁷ İbn Ebi Hâtim, İlel, Metabiu’l-Humeydi, Riyâd 2006, II, 283.

⁷⁸ Lahmî, Muhtasaru Hilâfiyyat, II, 40.

⁷⁹ İbn Hacer, Telhîs, I, 562.

⁸⁰ Taberânî, Duâ, I, 173.

⁸¹ İbn Hibbân, Sikat, 8, 253.

⁸² Zehebi, Târihu’l-İslâm ve Vefiyyâtu’l-Meşâhir ve’l-A’lâm, Daru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 2003, VII, 126.

⁸³ İbn Hacer, Tehzib, VIII, 287; Takrîb, I, 447.

⁸⁴ Taberânî, el-Mu’cemu’l- Evsât, Dâru’l-Haremeyn, Kahire 1415, II, 208, III, 242; Duâ, I, 173.

⁸⁵ İbn Ebi Hâtim, Cerh, VII, 16.

⁸⁶ İbn Hibbân, Mecrûhin, II, 194.

⁸⁷ İbn Hacer, Takrîb, I, 524.

yalandır. Aslı yoktur. Muhammed b. Salt ise onda bir beis yoktur. Ondan hadîs yazdım” sözlerine iki sebepten dolayı itibar edilmez. İlk Muhammed’de bir beis olmadığını itirafına rağmen hadîsin yalanlığı hususunda bir hüccet zikretmedi. Aksine kendisi, Ebû Zur’a ve İbn Numeyr onu tevsik ettiler.... İbn Salt bu rivâyeti tek başına da nakletmedi. Aksine geçen iki tarikle (Hz. Aişe) ona mutebaat edildi.”⁸⁸

Nevevî’nin Beyhâkî’nin Enes ve İbn Mesud rivâyetinden sonra hepsi zayıftır demesine İbn Hacer, bu ibareyi göremediğini söyler.⁸⁹

4. Abdullah b. Mes’ud Rivâyetleri

Tesbit edebildiğimiz kadarıyla sadece Taberânî iki ayrı tarikle onun hadîsini nakletmiştir.

a) Taberânî-Ahmed b. Dâvûd-Sevban b. Said-Ali b. Abis-Ebû İshak-Ebû Ubeyde-İbn Mesud. Bu isnadla rivâyet iki ayrı eserinde geçer. Birinde İbn Mesud: “Hz. Peygamber bize namaza Sübhâneke ile başlamamızı emrederdi” demiştir. Diğer rivâyet ise tamamen aynı isnadla tahrîc edilmesine rağmen şu şekildedir: İbn Mesud dedi ki: “Hz. Peygamber bize namaza Sübhâneke ile başlamamızı öğretirdi. Hz. Ömer de böyle başlar ve bize de öğretirdi. Hz. Ömer: “ Resulullah da böyle söylediler” derdi.”⁹⁰

İsnaddaki Ali Abis (ö. ?) âlimlerin geneline zayıf kabul edilmiştir. İbn Hibbân “Onun hataları fazladır” der. Bununla beraber itibar için yazılır diyen âlimler de olmuştur.⁹¹ İbn Adıyy onun naklettiği problemleri rivâyetler arasında Sübhânekeyi de zikreder. “Za’fiyla beraber itibar için hadîsleri yazılır” der.⁹² Zehebi de aynı şekilde muhaddislerin değerlendirmelerinden sonra örnek olarak Sübhâneke Duâsı’nı nakletmesini verir.⁹³

b) Taberânî-Muhammed b. Abdullah-Ebû Kureyb-Firdevs-Mesud b. Süleymân-Hakem-Ebû’l-Ahves-İbn Mes’ud. Bu rivâyete göre “Hz. Peygamber namaza Sübhâneke ile başladılar.”⁹⁴

İsnaddaki Mesud b. Süleyman (ö.) için Ebû Hâtim “meçhuldür” demiştir.⁹⁵

5. Abdullah b. Ömer Rivâyetleri

Sadece Taberânî tarafından nakledilen bu rivâyetin isnadı şu şekildedir: Taberânî-Hüseyn b. İshak-Abdulvehhab b. Fuleyh-Muafi b. İmran-Abdullah b. Amir-Muhammed b. el-Münkedir-Abdullah b. Ömer. Rivâyete göre “Hz. Peygamber namaza başladığında hem

⁸⁸ Elbanî, İrva, II, 52.

⁸⁹ Suyutî, Tuhfe, I, 67.

⁹⁰ Taberânî, el-Mu’cemu’l-Kebîr, Mektebetu’l-Ulûm ve’l-Hikem, Musul 1983, X, 149; el-Mu’cemu’l-Evsat, I, 305.

⁹¹ İbn Hacer, Tehzîb, VII, 344.

⁹² İbn Adıyy, Kâmil, VI, 323-4.

⁹³ Zehebi, Mizân, III, 135.

⁹⁴ Taberânî, el-Mu’cemu’l-Kebîr, X, 108.

⁹⁵ İbn Ebi Hâtim, Cerh, VIII, 284.

“veccehtü” hem de Sübhâneke Duâsı’nı okurdu.”⁹⁶

Rivâyetin isnadındaki Abdullah b. Amir’i (ö. 150) muhaddisler zayıf görmüşler.⁹⁷ İbn Hibbân onu tanıtırken “İsnad ve metinleri kalb eder, mürsel ve mevkûfları da ref’ eder” demiştir. Örnek olarak da bu rivâyeti vermiştir.⁹⁸ Zehebi de örnek olarak Sübhâneke Duâsı’nı naklini vermiştir.⁹⁹

Beyhakî bu rivâyetin (Sunhaneke ve Veccehtu duâlarının birleştirilmesi) Muhammed Münkedir’den (ö. 130), ondan da bazen İbn Ömer bazen de Câbir isnadı ile nakledildiğini ve güçlü olmadığını (kavi değil) söyler.¹⁰⁰

İbn Hacer, Muhammed b. Münkedir’den nakledilen bu rivâyetin her ne kadar Beyhakî tarafından Câbir b. Abdullah’tan ceyyid bir senedle tahrîc edilse de rivâyette ihtilaf edildiğine dikkat çekmiştir.¹⁰¹

6. Câbir b. Abdullah Rivâyetleri

Bu rivâyeti sadece Beyhâki nakletmiştir. İsnadı şu şekildedir: Beyhakî-Ali b. Ahmed-Ahmed b. Ubeyd-İbn Nâciye-Cüzeci-Abdusselam b. Muhammed-Bişr b. Şuayb-Babasından-Muhammed b. Münkedir-Câbir b. Abdullah. Rivâyete göre “Hz. Peygamber (s) namaza başladığında hem “veccehtü” hem de Sübhâneke Duâsı’nı okurdu.”¹⁰²

Bişr b. Şuayb (ö. 213) hakkında Buhârî “Onu 212 senesinde onu terk ettiğimizde hayatta idi” demiştir.¹⁰³ Ondan nakilde bulunanlar arasında İbn Hanbel de vardır.¹⁰⁴ İbn Hacer “sika” değerlendirmesinde bulunmuştur.¹⁰⁵

Abdusselam b. Muhammed el-Himsî (ö. ?) çok az tabakat kitabında zikredilmiştir. Buhârî eserinde zikretmiş ancak bir değerlendirme yapmamıştır.¹⁰⁶

Onun için Ebû Hâtim “saduk” demiştir. İbn Hibbân da onu eseri *Sikât*’ta zikretmiştir.¹⁰⁷

Yukarda da ifade ettiğimiz üzere İbn Hacer, Beyhakî’nin naklettiği Câbir isnadını ceyyid olduğunu ancak hakkında bazı ihtilafların söz konusu olduğunu söylemiştir.¹⁰⁸

Nesâi ve Dârekutnî’nin Muhammed Münkedir-Câbir tariki ile naklettiği rivâyetlerde Hz. Peygamber’in *إن صلاتي ونسكي* şeklinde başlayan duâ ile namaza başladığı ifade edilmektedir:

Nesâi-Amr b. Osman-Şureyh- b. Yezîd-Şuayb b. Ebi Hamza-Muhammed b. el-

⁹⁶ Taberani, el-Mu’cemu’l-Kebir, XII, 353; Duâ, I, 173.

⁹⁷ İbn Hacer, Tehzib, V, 275.

⁹⁸ İbn Hibbân, Mecrûhin, II, 6.

⁹⁹ Zehebi, Mizan, II, 449.

¹⁰⁰ Beyhakî, Ma’rife, II, 348.

¹⁰¹ İbn Hacer, Telhis, I, 563.

¹⁰² Beyhakî, et-Târîhu’l-Kebir, II, 35.

¹⁰³ Buhârî, et-Târîhu’l-Kebir, II, 76.

¹⁰⁴ İbn Ebî Hâtim, Cerh, II, 359.

¹⁰⁵ İbn Hacer, Takrib, I, 123.

¹⁰⁶ Buhârî, et-Târîhu’l-Kebir, VI, 67.

¹⁰⁷ İbn Ebî Hâtim, Cerh, VI, 49; İbn Hacer, Tehzib, VI, 325.

¹⁰⁸ Suyûtî, Tuhfe, I, 67.

Münkedir-Câbir b. Abdillâh: “Hz. Peygamber namaza başladığında tekbir alır sonra **إن صلاتي ونسكي**... duâsını okurdu.”¹⁰⁹

Kanaatimizce burada hem isnadlar hem de metinler birbirine karıştırılarak hatalı nakledilmiştir.

7. Hakem b. Umeyr Rivâyetleri

Yine sadece Taberânî tarafından nakledilen bu rivâyetin isnadı şu şekildedir: Taberânî-Muhammed b. İdris ve Hüseyin b. İshak-Ahmed b. Nu'man-Yahyâ b. Ya'lâ-Musa b. Ebi Habîb-Hakem b. Umeyr. Rivâyete göre “Hz. Peygamber sahâbeye “Namaza kalktığınız zaman kulaklarınızı geçmeyecek şekilde ellerinizi kaldırıp tekbir getirin ve Sübhânekeyi okuyun “demiştir.¹¹⁰

Rivâyetin senedindeki Ahmed b. Numan bazı rivâyetlerde ismi geçmekle birlikte hakkında herhangi bir değerlendirme yapılmamış olup meçhûlu'l-hâl bir kimsedir. Yahyâ b. Ya'la ise (ö. ?) muhaddislerce zayıf kabul edilmiştir. Yahyâ b. Ma'în “Bir şey değil”, Buhârî “Muztaribu'l-hadis”, Ebû Hâtim ise “zayıf” demiştir.¹¹¹

8. Vasile b. el-Eska' Rivâyetleri

Sadece Taberânî tarafından nakledilen bu rivâyetin isnadı şu şekildedir: Taberânî-Musa b. Zekeriyya-Amr b. el-Husayn-Abdülmelik b. Abdülmelik-Said b. Abdülmelik ve Abdurrahman b. Yezid-Mekhul-Vasile. Bu rivâyette “Hz. Peygamber namaza Sübhâneke ile başladılar” denilmiştir.¹¹²

Hadîsin isnadındaki Amr b. El-Hüseyin (ö. 231) âlimlerin genelince “kezzab” ve “metruk” olarak kabul edilmiştir.¹¹³

İbn Huzeyme, Hz. Ömer'in Sübhâneke ile namaza başlamasının sahih olduğu ancak Hz. Peygamber'den bu konuda sahih bir şeyin mevcut olmadığını söyler: “Hz. Ömer başladığı için o şekilde başlamayı mekruh görmem. Ancak Hz. Peygamber'den sabit olarak gelen Ebû Hureyre ve Hz. Ali'nin ve başkalarının naklettikleridir. Adil kişiler mevsul olarak nakletmişlerdir. Bu benim için daha sevimli ve amel açısından daha üstündür. Çünkü Hz. Peygamber'in sünnetine uyma başkasının sünnetine uymadan daha üstün ve hayırlıdır” demiştir.¹¹⁴

¹⁰⁹ Nesâî, “Sıfatu's-Salât” 16, 17; Dârekutnî, Sünen, I, 298.

¹¹⁰ Taberânî, el-Mu'cemu'l-Kebir, III, 218.

¹¹¹ Mizzi, Tehzîb, XXXII, 52.

¹¹² Taberânî, el-Mu'cemu'l-Evsat, VIII, 185.

¹¹³ İbn Hacer, Tehzîb, VIII, 21.

¹¹⁴ İbn Huzeyme, Sahîh, I, 240.

Sonuç

Bu çalışmamız bizi hicri ilk üç asır öncesi ve sonrası ya da mütekaddimün ve müteahhirün dönemlerinde bu rivâyete bakış şeklinde bir ayırma götürmektedir. Nitekim ilk üç asırda gözlemlerimize göre ağırlıklı olarak bu rivâyet Hz. Ömer'e izafe edilmiştir. İftitah tekbirinden sonra Sübhâneke Duâsı'nı okuyan Hanefi Mezhebi'nin İmâmları eserlerinde bu rivâyeti Hz. Ömer'e izafe etmişlerdir. Yine bu rivâyetle amel eden Ahmed b. Hanbel "Biz Hz. Ömer'in görüşü üzere hareket ederiz" demiş ve merfû rivâyetlerin en iyisi kabul edilen Ebû Said rivâyeti için "sahih değil" demiştir. İmâm Şâfi ile birlikte merfû ve müsned rivâyetlerinin önem kazanması bu rivâyetin naklinde de bir değişime sebep olmuş yani merfû rivâyetleri öne çıkmaya başlamıştır. Tespit edebildiğimiz sekiz sahabiden nakledilmiş merfû rivâyetlerden sadece ikisinin Ebû Said el-Hudrî ve Hz. Âişe'nin hadisleri Sünen-i Erbaa'da tahrir edilmiştir. Buhârî bu rivâyete yer vermemişken Müslim onu Hz. Ömer'den nakletmiştir. Bununla beraber bu merfû rivâyetleri eserlerine alan musannifler onların kusurlarına işaret etmekten de kendilerini alamamışlardır. Tirmizî konuyla ilgili en meşhur hadisin Ebû Said'den geldiğini hadisin râvilerinden Ali b. Ali'nin Yahyâ b. Said tarafından eleştirildiği ve Ahmed b. Hanbel'in hadisi sahih görmediğini ifade etmiştir. Ebû Dâvûd da Ebû Said rivâyetinin râvilerinden Ca'fer'in mürsel rivâyeti bu şekilde hatalı olarak müsned olarak naklettiği bilgisini aktarmıştır. Bu rivâyetleri eserlerine almaları ise kanaatimizce iki sebebe bağlanabilir. Biri merfû rivâyetlerin öneminin artması diğeri de kendisi ile yaygın olarak amel edilen bir rivâyet olmasıdır.

Hicri üçüncü asır sonrası eserlerde ise bu rivâyetin diğer isnadlarına da yer verilmeye başlanmış ve bazı muhaddislerce rivâyetlere hasen ve bazen de sahih hükmü verilmeye başlanmıştır. İbn Huzeyme bu konuda sahih bir hadis bilmediklerini en iyi hadisin Ebû Said'den geldiğini ifade etmiştir. Ukaylî ve İbn Hacer de Ebû Said hadisini hasen sayan kimselerdendir. Hz. Aişe'den nakledilen tariklerden biri için Hâkim *Müstedrek*'in de sahih demiş ancak bu konuda tek kalmıştır.

Hicri üçüncü asır sonrası eserlerde Enes b. Mâlik, Abdullah b. Mes'ûd, Hakem b. Umeyr, Abdullah b. Ömer, Câbir b. Abdullah ve Vâsile b. el-Eska'dan rivâyetlerine yer verilmiştir. Bu rivâyetler de ya zayıf ya da mevzû kabul edilmişlerdir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece Elbânî, bir Enes b. Mâlik rivâyeti için sahih demiştir.

Bu konuyla ilgili en önemli husus rivâyetlerin birbirini güçlendireceği kuralının uygulanması meselesidir. Bu rivâyetlerin birbirini güçlendireceği yaklaşımı özellikle ilk musanniflerce ve bazı müteahhirun muhaddislerince kabul görmemiştir. İbn Hanbel, Darekutnî, Beyhakî, Nevevî ve Şuayb el-Arnâvut gibi isimler bu gruptandır. Nitekim çalışmamızda da değindiğimiz üzere bu muhaddislerin bir kısmı açık bir şekilde rivâyetlerin farklı tariklerinin varlığına değinmiş ve onların da zayıf olduğunu belirtmiş ama birbirlerini güçlendirdiğini söylememişlerdir. Tirmizî ve Ebû Dâvûd'un iki sahabinin rivâyetlerini tahrir edip onların kusurlarına işaret etmeleri onların da bu düşüncede olduğu kanaatini

uyandırmaktadır. Nitekim Nevevî, Ebû Saïd el-Hudrî rivâyetini “Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Mâce ve Beyhâkî naklettiler ve zayıf saydılar” demiştir. Ancak İbn Hacer buna itiraz etmiş “Bunu açıkça söylememişler” demiştir.

Bu rivâyetlerin birbirini güçlendireceği yaklaşımını İbn Hacer’in Hz. Âişe’den nakledilen rivâyetler için uyguladığını ve onları hasen saydığını görmekteyiz. Ancak bunu bir adım öteye taşıyıp Ebû Saïd hadîsinin bu rivâyetle sahih seviyesini çıkacağını söylememiş onu da hasen saymıştır. Son dönem muhaddislerinden Elbâni ise bu tariklerinin birbirini güçlendireceğinden hareketle onu sahih saymıştır. Bir diğer son dönem muhaddisi Şuyab el-Arnaut ise hem Ebû Saïd hadîsini hem de Hz. Âişe hadîsini zayıf saymış takviye metodunu tercih etmemiştir. Rivâyetin Hz. Ömer’e ait olduğunu belirtmiştir.

Bizim kanaatimiz de bu rivâyetin Hz. Ömer’e ait olduğu yönündedir. Hicri birinci asrın ortalarından itibaren zayıf muhaddislerce bu hadîs merfû olarak nakledilmeye başlanmış ancak pek bir itibar görmemişlerdir. Hicri ikinci asrın sonlarında merfû ve müsned hadîslerin önemi artınca bu zayıf rivâyetlere de ilgi artmış ve eserlerdeki yerlerini almaya başlamışlardır. Ayrıca her ne kadar Hz. Ömer’in bunu Hz. Peygamber’den aldığı rivâyetlerde belirtilmemişse de bu ihtimalin de göz ardı edilmemesi gerektiğini düşünmekteyiz.

Kaynaklar

- Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Min Kelâmi Ebî Abdillâh Ahmed b. Hanbel fi İleli’l-Hadîs ve Ma’rifeti’r-Ricâl*, Mektebetü’l-Meârif, Riyâd 1988.
- Abdurrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, thk. Habiburrahman el-A’zami, I-XI, el-Mektebû’l-İslamî, Beyrut 1403.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn, *Marifetü’s-Sünen ve’l-Âsâr*, I-XIV, Dâru Kuteybe, Dimeşk 1991.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, thk. Mustafa Dîb El-Boğa, I-VI, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1987.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *et-Târîhu’l-Kebîr*, I-VIII, Dâiretu’l-Meârif, Haydarâbâd ts. 8 cilt
- Cüzeciânî, Ebû İshâk İbrahim b. Ya’kûb b. İshâk, *Ahvâlü’r-Ricâl*, Hadîs Akademisi, Faysalâbâd ts.
- Dârekutnî, Ebû’l-Hasen Ali b. Ömer, *Sünen*, I-IV, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1966.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş’as es-Sicistânî, *Sünen*, I-IV, Dâru’l-Fikr, Beyrut, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş’as es-Sicistânî, *Mesâilu’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Mektebetu İbn Teymiyye, Mısır 1999.
- Ebû Ya’lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsîlî, *Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed, I-XIII, Dâru’l-Me’mun, Şam 1984.
- Ebû Yusuf, Yakub b. İbrahim b. Habîb, *el-Âsâr*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut ts.

- Firûzâbâdî, Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2005,
- Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Neysâbüri, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1411.
- İbn Abdillâh el-Hâdî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed el-Hanbelî, *Tenkihu't-Tahkik fi Ehâdîsi't-Ta'lik*, I-V, Advâu's-Selef, Riyâd 2007.
- İbn Adıyy, Ebû Ahmed el-Cürcânî, *el-Kâmil, fi Duâfâi'r-Ricâl*, I-IX, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- İbn Cevzî, Ebû'l- Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *ed-Duâfâ ve'l-Metrûkûn*, I-III, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1406.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed, Abdurrahman b. Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, I-IX, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1952.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed, Abdurrahman b. Ebî Hâtîm, *el-İlel*, I-VI, Metabiu'l-Humeydî, Riyâd 2006.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed el-Kûfî, *el-Kitâbu'l-Musannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, I-VII, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd1409.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed el-Kûfî, *el-Musannef*, I-VII, Dâru Kunûzi İşbilyâ, Riyâd 2015.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed el-Kûfî, *Suâlâtü İbn Ebî Şeybe li Ali b. el-Medinî*, Mektebetü'l-Meârif, Riyâd 1404.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed, *Takrîbu't-Tehzîb*, Dâru'r-Reşid, Suriye 1986.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I-XII, Matbatu Daireti'l-Meârif, Hindistan 1326.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed, *Telhîsu'l-Habîr fi Tahrîci Ehâdîsi'r-Râfîyyi'l-Kebîr*, I-IV, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1989.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî, *Mesâilu İbn Hanbel Rivâyetü İbnihi Abdillâh*, el-Mektebu'l-İslâmi, Beyrut 1981.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsned*, Müessesetü Kurtuba, Kahire ts.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsned*, I-XXXXV, Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Ahmed el-Büstî, *es-Sikât*, I-IX, Dâru'l-Meârif, Haydarâbâd 1973.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Ahmed el-Büstî, *el-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Duâfâ ve'l-Metrûkîn*, I-III, Dâru'l-Va'y, Halep, ts.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk es-Sülemî, *Sahih*, I-IV, el-Mektebül-İslâmi, Beyrut 1970.
- İbni Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, *Sünen*, I-II, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1987.

- İbn Ma'in, Ebû Zekerriyya, Yahyâ b. Ma'in, *Târihu İbn Ma'in Rivâyetü'd-Dûri*, I-IV, Merkezu'l-Bahsi'l-İlmiyye, Mekke 1979.
- İbn Medinî, Ebû'l-Hasen Ali b. Abdillâh b. Ca'fer, *el-İlel*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1980.
- İbn Râhûye, İshâk b. İbrahim b. Muhallid, *Müsned*, thk. Dr Abdulğaffâr b. Abdulhak, I-V, Mektebetü'l-İmân, Medine 1991.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd, *et-Tabâkâtü'l-Kebîr*, I-IX, Dâru's-Sâdir, Beyrut 1968.
- İclî, Ebû'l-Hasan Ahmed b. Abdillâh b. Salih, *Ma'rifetu's-Sikât*, I-II, Mektebetu'd-Dâr, Medine 1985.
- Lahmî, Ahmed b. Ferh b. Ahmed b. Muhammed, Muhtasarı *Hilâfiyyâti'l-Beyhakî*, I-V, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 1997.
- Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Âmir el-Asbahî, *el-Müdevvene*, I-IV, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- Mervezî, Ebû Yakûb İshak b. Mansûr b. Behrâm, *Mesâilu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Râhûye*, I-IX, İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, Medine 2002.
- Mizzî, Cemâlüddîn Ebû'l-Haccâc Yusuf, *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, I-XXXV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1980.
- Mukbil b. Hadî, Ebû Abdurraman, *Ehâdisu Mualletu Zâhiruha es-Sıhhatu*, Dâru'l-Âsâr, Yemen 2000.
- Müslim, Ebû Huseyn Müslim el-Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, I-IV, Dâru İhyau't-Turâs, Beyrut ts.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünen*, I-VIII, Mektebu'l-Matbûât, Halep 1986.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *ed-Duâfâ ve'l-Metrûkîn*, Dâru'l-Va'y, Halep 1396.
- Nevevî, Ebû Zekerriyya Yahyâ b. Şeref, *el-Ezkâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994.
- Nevevî, Ebû Zekerriyya Yahyâ b. Şeref, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, I-XX, Dâru'l-Fikr, ts.
- Taberânî, Ebû'l-Kasım Süleymân b. Ahmed, *ed-Duâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1413.
- Taberânî, Ebû'l-Kasım Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, I-XX, Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, Musul 1983.
- Taberânî, Ebû'l-Kasım Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, I-X, Dâru'l-Haremeyn, Kahire 1415.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünen*, I-V, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekr, *Tuhfetü'l-Ebrâr b. Nüketi'l-Ezkâr li'n-Nevevî*, Dâru't-Turâs, Medine 1987.
- Şeybânî Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad, *el-Asâr*, I-II, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed, *Mizânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, I-IV, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1963.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed, *Târihu'l-İslâm ve Vefiyyâtu'l-Meşâhir ve'l-A'lâm*, I-XV, Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî 2003.

Whose Sunnah is the Subhanakah Prayer?**Abstract**

Many hadith scholars mentioned the Sübhâneke prayer in the chapter marked with what is said after the takbeer in their al-mosannafat. This prayer was regarded as sunnah by Hanafi and Hanbali Madhhab imâms and was recited by followers after iftitah takbir. While those belonging to the Shafii Sect read another prayer after Takbir, Mâlikis do not recite any prayers. It is also reported that Imam Mâlik opposed the reading of the Subhanakah Prayer. It is known that Hanafis do not mean always with al-sunnah the practices of the Prophet. In this context, if the references are taken into account, it is seen that this supplication sometimes belongs to the Prophet, sometimes it is added to Umar. With Imam-i Shafii, the view that the concept of circumcision belongs to the Prophet became widespread. This made the merfû hadiths stand out. It is seen that this situation is reflected in the subhanaka prayer narrations. Hanafi Imams attributed this hadith to Umar and reported it. In Kutbu Sitte, the situation is almost reversed. While Bukhari does not include this hadith in his work, Muslim attributed it to Umar. On the other hand, the owners of Sünen-i Erbaa transferred it as marfu. However, while this narration was reported from many Companions as al-marfu, the rest, except for a controversial narration was considered weak. While in the works belonging to the third century of the Hijri, this hadith was transferred from two Companions as a al-merfû, by the fourth century, this number approached ten. Although the authors of the first three centuries reported this narration as al-marfu and narrated them in their works, they pointed out the problems in them. During the time of the contractor, there were scholars who drew attention to these problems and stated that it actually belonged to Umar. In the fourth century of the Islamic calendar, there were hadith scholars who gave these narrations the judgment of hasen or even al-sahih. We think that this disagreement arises from two pointsone of which is that the hadith scholars have a different opinion as to whether their narrators are reporting this hadith correctly or not. The other is that they do not have the same attitude in the understanding that their weak narrations come together and strengthen each other.

When we come to the question of why the muhaddisis did not content with the narration of the mawquf when the hadith of Umar was reported as authentic/al-sahih, and why they drew attention to the problems in these hadiths, we think that this is due to two aspects. One of them, as afore-mentioned, the understanding of al-Sunnah is changing with Imam Shafii. That is, merfû narrations have gained importance. The other is that a widespread mass of people and scholars act according to this narration.

In this study, the al-marfu hadiths related to the subject from hadith sources will be determined, the evaluations of the scholars about these narrations and their narrators will be mentioned, and it will be tried to determine whether this narration belongs to the Prophet or Umar.

Keywords: al-Subhanakah • The Prophet • Umar • al-marfu • al-mavkûf.

İHVÂN-I SAFÂ'NIN BİLGİ ANLAYIŞININ DİN EĞİTİMİ ALANINDAKİ İZDÜŞÜMLERİ*

The Reflections of Ikhwân al-Şafâ's Understanding of Knowledge in the Field of Religious Education

Şeyma GEÇİOĞLU¹

Tuğrul YÜRÜK²

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi :18.11.2021

Kabul Tarihi :13.12.2021

Yayın Tarihi :25.12.2021

Özet:

İnsan, kendini tanımaya ve kendi dışındaki varlıkları bilmeye çabalayan bir varlık türü olarak, bilgiye konu olan önce kendisi ve kendi türü ile ve daha sonra da kendi dışındaki nesnelere değişik şekillerde ilişkiye girerek farklı bilgiler edinmektedir. Bu nedenle bilgi konusu insanın var oluşundan bu yana önemini korumakta, bilginin kaynağı, oluşumu, hakikati vb. meseleler çoğu düşünürün ilgisini çekmektedir.

Tarihin belli dönemlerinde bilgiyi, insanı ve evreni anlamada daha öne çıkan ve belirgin hale gelen, zamanın ruhu (zeitgeist) olarak da ifade edilen birtakım bakış açıları, paradigmlar hâkim hale gelmektedir. Toplumda genel kabul gören ve toplumun benimsediği birtakım inançlar ve değerler süreç içinde değişime uğradıkça bireyin bilgiye, insan ve evrene yaklaşımı da değişmektedir ve yeni paradigmlar ortaya çıkmaktadır. Bu paradigmlar da aynı şekilde bilimsel alanda yapılan çalışmaları etkilemekte ve her bilimsel disiplinin kendi yapısına göre bir bilgi anlayışı, diğer adıyla bir epistemolojisi var olmaktadır. Genelde Eğitim, özelde Din Eğitimi de bunlar arasındadır. Epistemoloji, Din Eğitimi Biliminin en önemli boyutlarından birini oluşturur. Çünkü eğitimin öğrenme ile öğrenmenin ise bilgi ile şekillendiği, bu ilişkinin sonunda ise öğrenen bireyin bilgi edindiği söylenebilir. Bu noktada bilgiye yaklaşımın din eğitimi anlayışlarına yansımaları, araştırılması gereken bir konu olarak ortaya çıkmaktadır.

Her toplumda bilginin, kültürün ve değerlerin oluşmasına katkıda bulunan insanlar veya topluluklar bulunduğu ve onların toplumun düşünce hayatını şekillendirip düzenlediği söylenebilir. Eğitim faaliyetleri de oluşan bu yapının üretilmesi ve bir sonraki nesle aktarılmasında önemli bir araç olarak işlev görür. Bu anlamda İhvân-ı Safâ da İslam toplumunda ortaya çıkan bilginin üretilmesi ve bir sonraki nesle aktarılmasında rol oynayan önemli bir gruptur. Bu bağlamdan hareketle bu çalışmanın konusu bilgi anlayışının eğitim ve din eğitimi alanına etkisini İhvân-ı Safâ'da bunun nasıl tezahür ettiği örneğinden hareketle incelemektir. Böylece bilgi anlayışının farklılaşmasının din eğitimine etkisi ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bunu yaparken ise dökümantasyon yöntemi ile İhvân-ı Safâ'nın Risâleleri analiz edilmiştir. Bu çerçevede öncelikle bilgi olgusu ele alınmış ve bilginin Nesnelci ve Yapılandırmacı yaklaşımlar özelinde eğitime/din eğitimine etkisi incelenmiştir. Buradan hareketle bilgi hakkındaki farklı yaklaşımların eğitimi-öğretimi şekillendirdiği görülmüştür. Daha sonra İhvân-ı Safâ'nın bilgi anlayışı üzerinde durulmuş ve bu anlayış çerçevesinde yaptıkları eğitim/din eğitimi, Nesnelci ve Yapılandırmacı yaklaşımlar bağlamında değerlendirilmiştir. Buna göre İhvân-ı Safâ'nın felsefesinde insanın merkezde olduğu, bilgi konusunda

* Bu makale "Bilgi Anlayışının Din Eğitimi Alanına Etkisi: İhvân-ı Safâ Örneği" isimli yüksek lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır. Katkı Oranı: Şeyma Geçioğlu: %50, Tuğrul Yürük: %50

¹ Arş. Gör., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi/Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü/Din Bilimleri Anabilim Dalı, <https://orcid.org/0000-0003-0603-9769>, seymagecioglu@hotmail.com.

² Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi/Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü/Din Eğitimi Anabilim Dalı, <https://orcid.org/0000-0002-2476-0720>, tyuruk79@gmail.com.

eklektik bir yapıya sahip oldukları, bilgi kaynaklarını duyu, akıl, burhan, vahiy ve ilham olarak kabul ettikleri tespit edilmiştir. İhvân-ı Safâ'nın eğitim felsefesine öğrenme ve öğretme durumları açısından bakıldığında hem Nesnelci hem de Yapılandırmacı niteliklerle benzerliklere sahip olduğu, bununla birlikte Nesnelci yaklaşımla olan benzerliklerin daha ağır bastığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Din Eğitimi • Eğitim Felsefesi • İhvân-ı Safâ • İhvân • Bilgi.*

Giriş

İnsanın bilgi edinme, üretme ve bilgiyi kullanma gibi yetileri bünyesinde barındırması onu diğer varlıklardan farklı kılan önemli bir özelliğidir. İnsan bu sayede düşünür, hisseder, kendini geliştirir, yeni bilgiler üretir ve onları kullanarak sorunlarına çözüm bulur. Bilginin diğer insanlara ve sonraki nesillere aktarılmasına duyulan ihtiyaç ise eğitimi gerekli kılar. Başka bir ifadeyle bilginin aktarımı, eğitimle mümkün olmaktadır. Bundan dolayı insan hayatında önemli bir yere sahip olan bilginin, eğitim sürecinde belirleyici bir rol oynayacağı ve bilgi anlayışındaki farklılıkların, eğitim anlayış ve uygulamalarına yansıtacağı düşünülebilir. Bu bağlamda, her bir eğitim programının kendine ait bir bakış açısının olduğu söylenebilir. Bu bakış açılarının oluşumunda ise çoğu zaman felsefi bir düşünce ve altyapının olduğu görülmektedir. Genellikle eğitim programlarını şekillendiren felsefi yönelimler bilgiye yaklaşımları bağlamında farklılık göstermekte, bu durum ise tasarlanan eğitim programlarının içeriğine yansımaktadır. Örneğin öğrencilere hangi bilgi ve değerlerin kazandırılacağı, öğretim programı ve öğretmenin hangi bilgi ve değerleri temel alacağı, temel alınan bilgi ve değerlerin nasıl öğretileceği gibi sorular bu açıdan ele alınabilir. Dolayısıyla eğitim programlarının altında yatan felsefi temeller ve bu felsefi temellerin bilgiyi ele alış biçimlerinin, eğitim programlarının öğeleri olan kazanımlar, hedefler, davranışlar, içerik, değerlendirme vb. hususların nasıl bir muhtevaya sahip olacağını büyük oranda belirlediği söylenebilir (Kızılabdullah & Yürük, 2012, s. 71-72). Buradan hareketle düşünce ve bilim tarihine bakıldığı zaman günümüze kadar farklı bilim anlayışlarının ve felsefelerin var olduğuna tanıklık edilmekte ve nitekim onların bilgiye yükledikleri anlamlar da değişmektedir. Günümüze bakıldığında ise geleneksel bilim anlayışı olarak kabul edilen Nesnelci ve evrenselci paradigmanın son yıllarda eleştiriye tabi tutulduğu, bunun yerine öznelci ve belirsizlikçi yeni bir anlayışın hâkim olmaya başladığı görülmektedir. Bu yeni bilim anlayışı, tek doğru, büyük söylemler, büyük kuramlar gibi geleneksel bilim anlayışının temel varsayımlarına karşı çıkmakta, bunun yerine özne merkezli ve çoğulcu bir yaklaşımı tercih etmektedir. Bilim anlayışındaki bu dönüşüm ve tartışmalar, eğitim bilimleri alanında da etkisini göstermekte, Nesnelci bilim anlayışının uzantısı olarak belirtilen davranışçılık eleştirilmektedir. Buna karşın öznelci yeni bilim anlayışına uygun öğrenme yaklaşımları ön plana çıkmaya başlamakta ve Yapılandırmacılık da yeni bilim anlayışının eğitimdeki uzantısı olarak kabul edilmektedir (Zengin, 2011, s. 30-50; Yürük, 2015, s. 130-131).

Her toplumda bilginin, kültürün ve değerlerin oluşmasına katkıda bulunan insanların veya toplulukların bulunduğu ve onların toplumu şekillendirip düzenlediği söylenebilir. Bilgi konusunda diğer toplumlar gibi İslâm dünyasında da çeşitli görüşler ortaya konmuş ve birçok

eser kaleme alınmıştır. Belli zamanlarda belli şahıslar toplumların bilgi anlayışlarını derinden etkilemiş ve bu etkileşim yüzyıllar sürmüştür. Kendi dönemlerindeki bilgi anlayışlarını, sistemli bir şekilde oluşturan düşünürler, kendilerinden sonraki nesillere bilgi ve değer aktarımını eğitim yoluyla gerçekleştirmiştir. Araştırmamızın konusu olan İhvân-ı Safâ da kendine özgün düşünce yapısı ve eğitim anlayışı ile bu bilgi ve değer aktarımına katkı sağlamıştır.

İhvân-ı Safâ, m. X. yüzyılda Basra'da fikri, siyasi ve mezhepsel çekişmelerin olduğu bir dönemde dinî, felsefî ve siyasi görüşler üreten bir topluluk olarak ortaya çıkmış, hem kendi dönemlerini hem de sonraki dönemleri oldukça etkilemiştir. Yazdıkları elli iki bölümden oluşan *Risâleler*'inde neredeyse bütün ilim dallarını ansiklopedik bir bakış açısıyla inceledikleri anlaşılın İhvân-ı Safâ (Furat, 1979, s. 214-215; Yüksel, 1986, s. 152; Fakhry, 2000, s. 55; Koç, 2016, s. 91; de Callataÿ, 2017, s. 858), sübjektif davranmaya sebep olabilecek herhangi tutucu bir tavırdan uzak bir şekilde ilmî bir değer taşıdığını düşündükleri hiçbir kaynağı -farklı din, mezhep, kültür, felsefe vb. den olsun ya da olmasın- göz ardı etmeden (de Callataÿ, 2005, s. 89-90), hakikat kabul ettikleri her türlü bilgiden istifade ettiklerini ve ilme dair tevarüs eden her şeye talip olduklarını belirtmişlerdir (*Risâleler*, C. 4, s. 39). Bilginin üretiminde birtakım süreçlerden geçilmesi gerektiğine ve bu süreçte bir öğretmene dolayısıyla bir eğitim faaliyetine ihtiyaç duyulacağını belirten İhvân'ın kaleme aldıkları *Risâleler*'inin de kendi anlayışları çerçevesinde hazırladıkları bir eğitim-öğretim programı niteliği taşıdığı söylenebilir (Baffioni, 2000, s. 433).

Tüm bunlar göz önünde tutulduğunda İhvân'ın bilgi edinme sürecine ve eğitime ayrı bir ehemmiyet atfettiği görülmektedir. İhvân-ı Safâ'nın eğitim anlayışı ile ilgili yapılan çalışmalar incelendiğinde bunun sınırlı sayıda olduğu gözlenmiş olup bu konuda Koç'un *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi* (1999) adlı eseri ön plana çıkmaktadır. Bu çalışma hazırlanırken de bu eserden istifade edilmiştir. Özellikle Koç'un eserinde tespit etmiş olduğu ilke ve yöntemlerden yararlanılmıştır. Bununla birlikte bu çalışma, eğitim anlayışını bilgi merkezinde ele alması ve bunu da Nesnelci ve Yapılandırmacı yaklaşımlar bağlamında değerlendirmesi ile Ahmet Koç'un çalışmasından farklılaşmaktadır. Dolayısıyla İhvân-ı Safâ'nın bilgi anlayışının din eğitimine ve din eğitimi anlayışlarına etkisinin Nesnelci ve Yapılandırmacı yaklaşımlar bağlamında incelenmesi çalışmanın temel problemidir. Bu problemin ortaya konulmasıyla da bilgi anlayışlarının din eğitimine nasıl ve ne şekilde etki edebildiğinin tespit edilmesi amaçlanmaktadır. Çalışma, tarama modelinde yürütülen *nitel* bir araştırmadır. Çalışmada geçmişe ait, tarihî nitelikli bir konunun ele alınıp değerlendirilmesi hedeflendiğinden verilerin toplanması ve analizinde *dokümantasyon metodu* kullanılmıştır. Bu çerçevede araştırmanın birincil kaynağı, *Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ* ismiyle İhvân-ı Safâ tarafından 5 cilt olarak kaleme alınan eserdir.

1. Bilgi Yaklaşımının Eğitim Sürecine Etkisi: Nesnelci ve Yapılandırmacı Yaklaşım

İnsanın, dünyaya geldiği toplum içinde sağlam ve sağlıklı olarak yaşaması, büyüüp

gelişmesi, fizyolojik, sosyal ve psikolojik ihtiyaçlarının dengeli olarak karşılanmasıyla mümkündür. İnsan bu ihtiyaçları karşılamada ve çevresiyle ekolojik bir denge kurmada, en iyi yolları bulmak için yeryüzüne geldiği ilk andan bugüne kadar çeşitli uğraşlar vermiştir. Bu uğraşlar neticesinde yaşadığı anda ve daha sonra kullanabileceği bilgiler elde etmiş ve bunları başka insanlara, kendi çocuklarına öğretme çabasına girişmiştir. İnsanların, kendi öğrendiklerini başkalarına da öğretme girişimleri ise *eğitim* olarak ifade edilen sürecin belirginleşip ortaya çıkmasını sağlamıştır (Çilenti, 1984, s. 4). Bu sayede insanlar, çevre ile ilk elden etkileşimde bulunan öteki insanların daha önce edinmiş oldukları bilgileri, çevreleri ile aynı etkileşime girişmeden edinebilme olanağına kavuşmuşlardır. Bununla birlikte zaman içerisinde bilgiyle ilişkili olarak “Bilgi nedir? Bilginin kaynakları var mıdır? Gerçeğin bilinebilmesi mümkün müdür? Bilgi önsel (apriori) midir, yoksa sonsal (aposteriori) midir? Bilginin doğruluk değeri nedir?” vb. sorular ele alınıp incelenmektedir. Bunlara karşılık olarak verilen cevaplar, eğitim sistemi üzerinde etkili olur; eğitim, içerik, hedefler ve sınav durumları bu cevaplara göre tertip edilir. Örneğin “Bilgi doğuştandır, yüzde yüz doğrudur.” denildiğinde veya “Sonradan öğrenilir ama yine mutlaklıdır.” görüşü kabul edildiğinde yahut da “Hayır bilgi görecelidir, sürekli değişir, kesin doğru bilgilerimiz yoktur.” şeklinde bir kanaat öne sürüldüğünde öğrencinin elde edeceği kazanımların, eğitimin, içeriğin ve sınav durumlarının bahsi geçen bu cevaplar göz önüne alınarak planlaması yapılır (Sönmez, 2015, s. 57). Sonuç olarak görülmektedir ki eğitim süreci, bilgiye yüklenen anlamlar ışığında şekillenmektedir. Bu durum, eğitim yaklaşımının şekillenmesinde, tercih edilen felsefi temelin önemini ortaya koymaktadır (Kızılabdullah & Yürük, 2012, s. 71-72).

Öğrenmenin ne olduğu ve nasıl gerçekleştiği yüzyıllardır araştırıla gelen bir konudur. Bununla beraber öğrenmeye ilişkin ilk bilimsel ve deneysel çalışmaların 20. yüzyılın başlangıcında ortaya çıktığı görülmektedir. Günümüzde öğrenmeyi farklı yaklaşımlarla açıklamaya çalışan çeşitli kuramlar geliştirilmiştir (Erden & Akman, 2017, s. 125). Özellikle incelendiğinde etkili ve verimli öğretim uygulamalarının arka planında genellikle önemli bir öğrenme kuramının bulunduğu görülecektir. Bir öğrenme kuramı, “birçok kapsamlı araştırma sonucuna dayalı olarak insanların nasıl öğrendiğini açıklamak üzere oluşturulmuş çeşitli genellemeleri ve ilkeleri içeren bir model ya da sistem” olarak tanımlanabilir (Deryakulu, 2001, s. 53). Genel itibarıyla öğrenme kuramları, temelinde bilme ve bilginin ne olduğuna dair felsefi bir yaklaşımı yansıtan varsayımlara sahiptir.

Eğitim alanında, öğrenme ve öğretme ile ilgili kuramların *Nesnelci* ve *Yapılandırmacı* olmak üzere iki ana başlıkta incelendiği görülmektedir (bkz. Alkan, Deryakulu & Şimşek, 1995, s. 51-58; Deryakulu, 2001, s. 54-69; Gömleksiz, 2005, s. 239). Bu iki yaklaşımın bilme, anlama ve algılamaya dair düşünceleri birbirinden farklılaşmaktadır. Geleneksel öğretim uygulamaları Nesnelci yaklaşımı esas alırken Yapılandırmacı yaklaşımsa geleneksel öğretim uygulamalarında karşılaşılan problemlere çözüm sunacak bir seçenek olarak öne sürülmektedir (Gömleksiz, 2005, s. 239)

Nesnelcilik ve Yapılandırmacılık dayandıkları varsayımlar, savundukları öğrenme-

öğretme anlayışları, tasarım biçimleri, öngördükleri etkileşim biçimleri ve değerlendirme yöntemleri bakımından birbirinden farklılaşmaktadır. Bu kuramları birbirinden ayıran temel farklılıklardan biri de onların farklı epistemolojik yaklaşımlar üzerine inşa edilmeleridir.

Nesnelciliğin dayandığı epistemolojik yaklaşıma göre; bireylerin dışındaki dünya varlıklar, ilişkiler, özellikler ve nesnelere bakımından bir yapıya sahiptir ve bu yapı, “doğru” ya da “gerçeklik” olarak kabul edilmektedir. Bireyin deneyimlerinin ve niteliklerinin, bahsi geçen bireyin dışındaki dünyanın anlamı üzerine etkisinden söz edilemez; zira anlam bireyden bağımsız dış dünyada var olan bir şeydir (akt: Alkan, Deryakulu & Şimşek, 1995, s. 53). Bireyin bir şeyi anlayabilmesi demek, kendi dışındaki varlıkları ve ilişkileri bilmesi demektir.

Bireyin dışında bir gerçekliği öne süren Nesnelci Kuram, öğretim hedeflerini belirlerken bu gerçeklik düşüncesinden hareket etmek suretiyle bu anlayışı bünyesinde barındıran kuramsal modelleri bireylere kazandırma amacı taşır. Bireyden bağımsız bir nesnel gerçekliğin kabulü yoluyla Nesnelci Kuram, bilginin kazanılmasını öğrencinin hedefi olarak, bilginin aktarımını ise öğretmenin görevi olarak belirler. Bu bağlamda öğrenme, nesnel gerçekliğin özümleme süreci olarak kabul edilir. Nesnelci epistemolojinin öğretim-öğrenme süreçlerinin planlanmasına etkisi, “önceden belirlenmiş içeriğin öğrencilere öğretilmesi” şeklinde gerçekleşir ve bu bilgi aktarımının en verimli olacak tarzda uygulanabilmesi için içerikle alakalı olmayan diğer bütün bilgi ve bağlamlar dışlanır ya da atılır.

Nesnel öğrenme kuramları içerisinde yer alan davranışçılık, öğrenenin zihinsel faaliyetlerini kendi kapsamına dâhil etmemekte, bunun nedenini ise zihinsel etkinliklerin dışarıdan gerçek anlamda gözlemlenemeyeceği düşüncesine dayandırmaktadır. Yine Nesnel Öğrenme Kuramları kapsamında değerlendirilen Bilişsel Yaklaşım ise öğrenmenin davranışsal sonuçlardan ziyade içsel olarak meydana gelen bilişsel süreçlerle gerçekleştiğini belirtmektedir. Bilişsel kuramlar, epistemolojik ve ontolojik olarak Nesnel Öğrenme Kuramları arasında zikredilmektedir. Çünkü onlar, bilgi ve gerçek konusunda nesnel bir pozisyonu benimserler (Özden, 2013, s. 68-69). Davranışçı Yaklaşımda öğrenme sürecinin merkezinde öğretmen, Bilişsel Kuramda ise konu ve öğrenciler yer almaktadır. Felsefe, bilim ve bilgisayar teknolojisinde kökleri olan Yapılandırmacı yaklaşım ise bilişsel yaklaşımı daha da geliştirerek bireyi ve toplumu eylem içinde birleştirmeye çalışmaktadır.

Yapılandırmacı görüş, Nesnelcilikten bilginin neliği ve bir şeyi bilmenin ne anlama geldiği konularında oldukça farklı bir felsefi yaklaşım sergilemektedir. Bu yaklaşımın özünde “bilginin ya da anlamın dış dünyada bireyden bağımsız olarak var olmadığı ve edilgen olarak dışarıdan bireyin zihnine aktarılmadığı, tersine etkin biçimde birey tarafından zihinde *yapılandırıldığı*” düşüncesi bulunmaktadır (Deryakulu, 2001, s. 61). Onlara göre bilgi sübjektiftir ve gerçek değildir. Bir durumda doğru kabul edilen bir bilgi, farklı koşullar altında gerçekleşen başka bir durumda yanlış olarak kabul görebilir. Dolayısıyla rölativist bir yaklaşımın ağır bastığı Yapılandırmacılıkta bilginin doğruluğu bireye, içinde yaşanan kültüre ve bağlama göre değişebilir (Kaymakcan, 2014, s. 83).

Genel olarak Yapılandırmacı öğrenme stratejileri, öğrenenlerin kendi bilgilerini kendilerinin inşa etmelerini sağlamakta, öğrenenlere öğrenmeyi öğretmekte ve onlar için bilgiyi anlamlı hale getirmektedir. Yapılandırmacı yaklaşıma göre eğitimin yeni hedefi; bilgiyi nasıl ve nerede kullanacağını bilen, kendi öğrenme yöntemlerini tanıyıp etkili bir biçimde kullanan ve yeni bilgiler üretmede var olan bilgilerinden istifade eden bir insan modeli yaratmaktır. Bu bağlamda, bilgiyi oluşturmak, doğası gereği, deneyimlere ve var olan bilgiye bağlı olduğu için anlama ve öğrenme dışarıdan izlemeyle değil, kişinin doğrudan katılımıyla gerçekleşir. Başka bir deyişle, dinleyerek öğrenme yerine yaparak-yaşayarak öğrenme ön plandadır (Atay, 2003, s. 9; Yürük, 2015, s. 133).

2. Bilgiye Yaklaşımın Din Eğitimi Sürecine Etkisi: Nesnelci ve Yapılandırmacı

Yaklaşım

Nesnelcilik kapsamında ele alınan davranışçı yaklaşımın din eğitimi tasarımı öğretmen merkezlidir ve bilgi aktarımını esas almaktadır. Başka bir ifade ile dinî bilgiler öğrenenlerin algıladığı biçimiyle öğrenciye benimsetilmeye çalışılır ve sonuç olarak bunların davranış olarak ortaya çıkması beklenir. Öğrencinin bilgiyi tekrar etmesi ya da gerektiğinde kullanabilmesi yeterli görülebilir. Dinî bir davranışın öğrenen tarafından sorgulanıp içselleştirmesi beklenmez; bireyin o davranışı göstermesi yeterli sayılır (Okumuşlar, 2014, s. 52).

Yapılandırmacılığın din eğitimi alanında imkânını inceleyen Kaymakcan'a (2007) göre üzerinde durulması gereken ilk konu, "Yapılandırmacı kurama göre bilginin nasıl oluştuğu ve bu bilgi oluşum teorisinin din tarafından kabul edilebilir olup olmadığıdır." Yapılandırmacılık, göreceli bir yaklaşımla bireyden bağımsız nesnel ve tek bir gerçekliğin olduğu fikrini reddetmekte ve her bireyin kendi gerçekliğini inşa ettiğini öne sürmektedir. Epistemolojik anlamda rölativist bir bilgi yaklaşımı tercih edilmektedir. Bu durumda her bireye göre hakikatler farklılaşabilmektedir. Dinler söz konusu olduğunda ise genellikle hakikati dinlerin bizatihi kendilerinin temsil ettiği savunulmakta ve hakikatin mutlaklığının bütün bireylerden bağımsız olarak var olduğu kabul edilmektedir. Ancak bu kabul Yapılandırmacı öğrenme kuramının felsefesiyle uyuşmamaktadır. Hiçbir dinin mutlak anlamda hakikati temsil etmediğini öne süren rölativist bir din anlayışı ise dinî çoğulculuk düşüncesi içinde kendine yer bulmaktadır. Bundan dolayı okullarda uygulanagelen geleneksel din eğitimi modellerinden ziyade çoğulcu din eğitimi modellerinin Yapılandırmacı öğrenme kuramı ile uyumlu olduğu belirtilebilir. Bu konuda Okumuşlar, Yapılandırmacılığın bir öğrenme kuramı olduğunun dikkatlerden kaçmaması gerektiğini söylemektedir. Bir öğrenme kuramı olarak Yapılandırmacılık bilginin epistemik değerinden daha ziyade bilginin insan bilişinde nasıl oluştuğu üzerine odaklanmaktadır. Bu veri göz önünde tutulduğunda ise dinî bilgileri kişilerin algı biçimlerine ve algı düzeylerine göre sunmanın imkânı üzerinde durulması gerekir (Okumuşlar, 2014, s. 55).

Bu konuda başka bir görüş ise Grimmitt'e aittir. Grimmitt Yapılandırmacılığın arka

planında yer alan felsefî görüşün, din eğitimi ve öğretimi için problem olarak algılandığını, bu nedenle bu kuramın din eğitimi ve öğretimine tatbik edilebilmesi için farklı bir bakış açısıyla tekrardan gözden geçirilmesi, yorumlanması ve düzenlenmesi gerektiğini ifade etmektedir. Buradan hareketle Grimmitt, Yapılandırmacı düşünceden yola çıkarak yapılacak bir din eğitiminin nasıl uygulamaya konulacağına dair önerilerini sıralamaktadır. Öğrenci merkezli uygulamalara ağırlık verilmesi, öğrencinin teorik dinî bilgileriyle uygulamalarda edindiği deneyimlerinin ilişkilendirilmesi, öğretmenin öğrencilerin sahip olduğu farklı düşünce ve inançların yanı sıra dinî açıdan sorun teşkil etmeyecek birtakım yorumlara yer vermesi gibi hususları ön plana çıkartmaktadır (akt. Zengin, 2014, s. 111).

Bilgi ve öğrenme, Yapılandırmacılık söz konusu olduğunda birey merkeze alınarak yapılandırılan ve bireyin aktif ve özgür olduğu bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Öğrenen bireylere sunulan dinî içerik ve kavramlar bağlamında işlevsel anlamda faydalanılabilecek hususlardan bir kısmı onların sahip oldukları bilgi ve birikimleri hesaba katmak, onları farklı yorumlara sevk etmek, anlam zenginliği yakalamalarına katkı sağlamak şeklinde sıralanabilir. Bu durumda öğrenen bireylerin sayısı kadar farklı yorum ve düşüncelerin olması muhtemeldir. Diğer taraftan ortaya çıkacak bütün farklı yorumlara rağmen, bilhassa dinin sabiteleri olarak kabul gören inanç esasları, ibadetler, emir ve yasaklar, ahlâkî ilkeler gibi hususlarda nesnel bir açıklama ve yoruma ağırlık vermek ve dikkati çekmek fazlasıyla önemli gözükmektedir. Dolayısıyla öğretici konumunda olan öğretmenlerin rehberlik ve yönlendirmelerinin tam da bu noktada önemli hale geldiği söylenebilir (Zengin, 2014, s. 112).

Çalışmanın bu kısmına kadar olan bölümünde bilgi anlayışı, bilgi-egitim ilişkisi, öğrenme-öğretme durumları incelenmiş, bunlardan elde edilen bilgiler ışığında bilginin eğitimi/din eğitimini nasıl şekillendirdiği tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu tespitler yapılırken Nesnelci ve Yapılandırmacı yaklaşımlar temel hareket noktası olarak belirlenmiştir. Bundan sonra ise çalışmanın konusu olan İhvân'ın *Risâleleri* temel alınarak bilgi anlayışının eğitimdeki/din eğitimindeki izdüşümleri araştırılacaktır. Bu araştırma yapılırken elde edilen veriler Nesnelci ve Yapılandırmacı yaklaşımlar dikkate alınarak değerlendirilmeye çalışılacaktır (Daha geniş bilgi için bkz. Geçioğlu, 2020, s. 67-103).

3. İhvân-ı Safâ'da Bilginin Mahiyeti

İhvân, insanı merkeze alan bir düşünce sistemine sahiptir. İhvân'a göre insanın var oluş amacı kendini ve âlemi tanıması, Yaradanını bilmesi, eşyanın hikmetini ve hakikatini kavramasıdır (Fahri, 2008, s. 195; Kılıç, 2015, s. 120). İnsan ancak bunu gerçekleştirebildiği zaman mükemmel bir hale gelebilecektir. Dolayısıyla İhvân'ın bilgi hakkındaki düşüncelerinin, erdemi bilgiye eşdeğer kabul eden Sokratesçi felsefe ile benzerlik gösterdiği görülmektedir (Uysal, 2013, s. 50).

İhvân, "ilim yolcusunun ve varlıkların hakikatlerini araştıran kimselerin, önce bilginin ve bilinenin ne olduğunu, (varlığın hakikatlerini anlamaya yönelik) kaç çeşit soru

sorulabileceğini ve her sorunun cevabının ne olduğunu bilmeleri gerektiğini” belirtmektedir. *İlim* kavramı ile açıkladıkları bilginin tanımını “bilenin (âlimin) nefsinde/zihninde oluşan bilinenin (malum) formu” şeklinde ifade eder. Bilginin zıddı ise “bu formun zihnindeki yokluğu anlamına gelen cehalet”tir. Bu bağlamda ulemanın nefisleri bil-fiil bilicidir, öğrencilerin nefisleri ise bilkuvve bilicidir. Bu bilkuvve durumu öğrenciye nispet edilirse öğrenme, hocaya nispet edilirse öğretme olmaktadır (Risâleler, C. 1, s. 178; de Callataÿ, 2005, s. 60).

İhvân, ilk yaratılışta zihinlerde herhangi bir bilginin, inancın ve görüşün bulunmadığını söylemekte ve bunu “üzerine hiçbir şey yazılmamış olan temiz bir beyaz sayfa”ya benzetmektedir (Risâleler, C. 4, s. 46). Bu düşünce onların epistemolojisinde önemli bir noktaya tekabül etmektedir. “Allah, sizi annelerinizin karnından hiçbir şey bilmezken çıkardı.” (Nahl, 16/78) mealindeki âyeti de bu konuyu delillendirmede kullanmaktadır. İhvân, insanın doğuştan birtakım bilgilere sahip olmadığını, bilgilerin sonradan elde edildiğini savunmaktadır. Doğuştan değil de tecrübeyle edinilen bu bilgilere ulaşmanın yollarına *Risâleler*'de şu şekilde yer verilmektedir: “Bilgi elde etmenin ilk yolu duyulardır. Sonra akıl, ardından da burhan gelir.” *Risâleler*'in birçok yerinde bu üçlü tasnifi birlikte vermesine rağmen İhvân, bilgiye ulaşmada başlıca araçlar arasında vahiy ve ilhamı da düşünmektedir (Risâleler, C. 1, s. 20, 189, 272; C. 3, s. 344).

İhvân “akıl ilk prensipleriyle bilinen şeylerin bir kısmı her akıllı kimse için açık ve belli, bir kısmı ise birazcık düşünmeyi gerektirecek ölçüde kapalı ve gizlidir. Diğer bir kısmında ise, iyice araştırmaya ve derin düşünmeye ihtiyaç vardır.” şeklinde bir düşünceye sahiptir. Onlara göre konuda farklı düşünceler olup özellikle akıllı kimselerin birçoğu, akıl ilk prensipleri ile bilinenlerin hatırlanan şeylerden ibaret olduğunu zannetmektedir. Bunların cisimle ilintili olan şeylere nispeti hatırlamayı gerektirir. Bu bakımdan onlar ilmi, hatırlama/tezekkür olarak nitelendirir. Bu noktada Platon'un “İlim hatırlama/tezekkürdür.” ifadesini delil olarak öne sürerler. Ancak İhvân bu durumun onların zannettikleri gibi olmadığını dile getirir. Çünkü Platon, “İlim hatırlamadır.” ifadesiyle yalnızca nefsin bilkuvve bilici olduğunu, bu nedenle nefis bilfiil bilici oluncaya dek ona öğretilmesi gerektiğini söylemek istemektedir. Dolayısıyla İhvân öğretimin birinci yolunun duyu organları, daha sonra sırasıyla akıl ve burhan/kesin kanıt olduğunu ve insanın, duyu organları bulunmadığında hiçbir şey bilemeyeceğini, hiçbir şey bilemezse de burhan ortaya koyamayacağını söylemektedir (Risâleler, C. 3, s. 344).

İhvân, bilgiye ulaşmada yukarıda ifade edilen yolları kullanmakta ve elde edilen bilgiler ışığında bu âlemi görünen (zâhir) ve görünmeyen (bâtın) olarak ikiye ayırmakta, bundan sonra da ilk önce görüneni tanımaya çalışmaktadır. Çünkü -Platon'un idealar dünyası ile nesnelere dünyası anlayışına benzer bir yaklaşımla- görünen âlem görünmeyenin açık bir delili, en belirgin örneğidir (Risâleler, C. 1, s. 101). Görünmeyenin iyi anlaşılabilmesi, görünenin iyi bilinmesinden geçmektedir. Bu durumda bilgi bağlamında fizikî varlığın, İhvân için ilk unsuru oluşturduğu söylenebilir. Bilgide ilk sırayı maddî nesnelere bilinmesi alırken, fizikten de analogi vasıtasıyla metafizik bilgilere varılmaktadır (Risâleler, C. 1, s. 223). Bu görünür âlemde

kavranması gereken ve insana en yakın varlık, bir bakıma bu görünür âlemin küçük bir örneği (mikrokozmos) olan yine insandır. Bu nedenle ilk olarak insanın kavranması gerekir. Düşünen ve bilen bir varlık (hayvan-ı nâtik) olarak insan önce kendini, mikrokozmosu tanımalı, ardından oradan evrene geçmeli, onu kavramalı ve tüm bu süreç onun Tanrıyı anlamasında bir dayanak olmalı, O'nu daha doğru anlamasını sağlamalıdır. Bunlardan hareketle İhvân'a göre insanı, evrenin ve daha sonra da yaratıcının bilgisine ulaştıracak en önemli yol "kendini bilmesi" olmaktadır (Risâleler, C. 2, s. 261, 275, 323).

Risâleler dikkatlice gözden geçirildiğinde dikkat çeken noktaların başında İhvân'ın, dönemindeki fikir ve mezhep çekişmelerinden rahatsız olup bunlara son vermek, bu husustaki katı olan inançları kırmak ve "yanlış bilgiler ve batıl düşüncelerle kirletilmiş olan dini, felsefe ile yeniden temizlemek" gayesiyle ortaya çıktıklarını ifade etmeleri gelmektedir. Bunu yaparken kullandıkları kaynaklar;

- a. "Bilge ve filozoflar tarafından yazılmış matematik ve doğa bilimlerine dair kitaplar,
- b. Tevrat, İncil ve Kur'an gibi kutsal kitaplar ve peygamberlere melekler aracılığıyla indirilen sahifeler,
- c. Yıldızların hareketleri, burçların kısımları ve mevcut varlıkların şekilleri ile maden, bitki ve hayvanlardan bahseden astronomi, jeoloji ve botaniğe dair fizik (tabii) eserler,
- d. (Bütün âleme nüfuz etmiş olan) Nefsin cevheri ve bölümleri, cüzleri ile nesnelere dünyasındaki etki ve tasarrufundan bahseden metafizik eserler"dir (Risâleler, C. 4, s. 39).

İhvân, düşüncelerini temellendirme için esas aldıkları bu dört kaynağı, bütün kayıtlardan ve önyargılardan arınmış olarak, istedikleri biçimde *Risâleler*'de kullandıklarını belirtmektedir. İhvân için düşünce sistemlerine temel teşkil etme açısından Kur'an ne kadar önemliyse Tevrat veya İncil de o kadar önemi haizdir. Dinî bilimlerde Hz. Muhammed'in ya da Hz. Ali'nin sözü ne kadar önemliyse, felsefede Sokrates, Platon ve Aristo'nun, matematik ve geometride Pisagor ve Öklides'in, coğrafyada Batlamyus'un sözünün de önemi o kadar büyüktür (Filiz, 2002, s. 58). Dolayısıyla bilginin kullanımında eklektik bir yaklaşımın benimsendiği görülmektedir (krş. Jeffery, 1922, s. 238-240; Netton, 1991, s. 33-77; de Callataÿ, 2005, s. 73-87; Poonawala, 2005, s. 4376; El-Bizri, 2006, s. 119). Ancak İhvân, Müslüman bir toplumda yaşaması ve kendilerinin de Müslüman olması sebebiyle, doğal olarak Kur'an'a ve Hz. Peygamber'in sözlerine daha fazla önem gösterip, *Risâleler*'de onlara daha çok yer vermiştir (Al-Fârûkî, 1961, s. 23; Uysal, 1998, s. 25).

İhvân'ın fikir dünyasına göz attığımızda, onlar din ile felsefeyi harmanlayıp nasları felsefe ile yorumlamış, zâhirî anlamları bâtinî anlamların birer simge ve örneği olarak ele almışlardır. Onlar, dinin cehalet ile kirletildiğini, sapkın düşüncelerle iç içe geçtiğini ve felsefe haricinde onu arındırmanın bir yolu olmadığını, çünkü felsefenin itikada dair hikmetleri ve içtihatla ilgili meseleleri de kuşattığını, bundan dolayı Yunan Felsefesi ile Arap dininin uzlaşmasıyla kemalin meydana geleceğini öne sürmektedirler (Kaya, 2003, s. 212; Taş, 2012,

s. 19). Bununla birlikte İhvân, kısmen mistik bir yaklaşımla, üyelerini (kardeşleri) dünyadaki madde denizinin dalgalarından kurtarmaya çalışmakta melekût âlemini seyre, ruhunu bütün manevi kirlere arındırarak Hz. Peygamber gibi miraca yükselmeye davet etmektedir (Risâleler, C. 4, s. 21-22). Onlar, gözleri ulvi âlemde, semavi mülke, meleklerin mertebelerine taliplerdir (Risâleler, C. 4, s. 130). Bu açıdan İhvân'ın felsefe anlayışı ahlâkî ve mistik bir nitelik de barındırmaktadır (Uysal, 2002, s. 94).

Kısaca söylemek gerekir ise İhvân, kendi düşünce sisteminde insanın mükemmel bir yapıya ulaşabilmesi için bilginin üretilmesine, kullanılmasına ve bunun paylaşılmasına büyük önem vermektedir.

4. İhvân-ı Safâ'da Bilgi Anlayışının Din Eğitime Etkisi

İhvân'ın düşünce yapısına göre her şeyin başı ilimleri sevmek, ortası insanın gücü ölçüsünde varlıkların hakikatini bilmek, sonu ise bu bilgiye uygun söz ve davranışlarda bulunmaktır (Risâleler, C. 1, s. 33). Bu yüzden *Risâlelerinde* çeşitli bilimlere, dikkat çekici hikmetlere, edebî inceliklerine ve anlamların hakikatlerine ilişkin 52 risâle kaleme aldıklarından bahsedip bunları da dört gruba ayırmışlardır. Bunlar sırası ile *Riyazî-Tâlimî Bilimler*, *Cismânî-Tabû Bilimler*, *Nefsânî-Aklî Bilimler* ve *Dinî-İlahî Bilimler*'dir. İhvân, *Risâlelerdeki* bu ilimlerin tam anlamıyla öğrenilip uygulanması halinde kişilerin bu sayede ebedi olarak "tam mutluluğa", bütün bereketlere ve sürekli nimetlere ulaşacağını söyler (Risâleler, C. 1, s. 30). Ancak *Risâlelerde* bu ilimlerin öğretiminin nasıl yapılacağı ile ilgili veya eğitim konusu hakkında başlıca bir bölümün ele alınmadığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte onların felsefesinde eğitim ve öğretimin büyük rol oynadığı, kaleme aldıkları *Risâleler*'in de didaktik bir nitelik taşıdığı görülmüştür (Baffioni, 2000, s. 433). Bu bağlamda bu çalışmada *Risâlelerin* geneli taranarak onların bilgi anlayışlarının; eğitim ve din eğitimi açısından eğitim programının geliştirilmesine, öğretmen-öğrenci rollerine, öğretim ilke, yöntem/tekniklerine etki edip etmediği araştırılmıştır. Son olarak ise bulgular Nesnelci ve Yapılandırmacı yaklaşımlar bağlamında değerlendirilmiştir.

4.1. İhvân-ı Safâ'da Bilgi Anlayışının Eğitim-Öğretim Programının Belirlenmesine etkisi

Risâleler'de İhvân'ın eğitimde/din eğitimi-öğretiminde uygulayacağı programını ve eğitimin/din eğitimi-öğretiminin amaçlarını belirlediği özel bir bölümü ele almadığı görülmüştür. Bununla birlikte günümüz şartlarında mevcut olan eğitim kurumlarına benzer yapıda bir kurumsallaşmanın olmamasından dolayı sistematik bir program anlayışlarının olmayacağı da düşünülebilir (Koç, 2020, s.112). Bundan dolayı İhvân'ın *Risâleler*'in farklı bölümlerinde yer alan bu konu ile ilgili düşünceleri bir araya getirilmeye çalışılmıştır.

İhvân, *Risâleler*'in başında "Risâleler'in Fihristi" adlı bir bölüme yer vermiş ve burada ele aldıkları konuları bölümler ve başlıklar altında kısaca açıklamıştır. Bu bölümün sonunda "ilim isteklilerinin, hikmeti, özgürlüğü ve kurtuluşu tercih edenlerin *Risâleler*'i muhatabın

anlayış ve bilgi düzeyine uygun, manevi anlamda beslenmesi, terbiyesi, sağlığı ve şifası için gerekli olan miktarda, hatta onun birtakım hakikatleri görmesine, hidayetine, adım adım güçlenmesine vesile olacak tarzda, Fihristte açıklanan düzende ele alması gerektiği” ifade edilmiştir (Risâleler, c.1, s.28-30). Aynı zamanda İhvân, bilimlerin sınıflaması konusu üzerinde önemle durmuş ve bu konuyu ayrı bir bölümde kaleme almıştır. İhvân’ın eğitim programı niteliğindeki bilimlerin sınıflamasına bakıldığında hem bilimlerin tanıtıldığı hem de bir ders hiyerarşisi yapıldığı söylenebilir. Programda önce okuma-yazma, dil, gramer, şiir, siyer, hesap, tarım ve üretim gibi pratik bilgiler, sonra temel dini ilimler yer alır, daha sonra da felsefî ilimlere geçilir (Risâleler, c.1, s. 181-185; Arfa, 2006, s.164; Aydın, 2007, s.47). Bu sıralama, İhvân’ın eğitim-öğretimi gelişigüzel vermediğini, aksine bireyin hazırbulunuşluğunu dikkate alarak belli bir plan dahilinde yaptığını göstermektedir.

Risâleler bağlamında İhvân’ın düşünce yapısına bakıldığında onların din ile felsefeyi harmanladığı görülmektedir. Bunun sebebi ise İhvân’a göre felsefî ve dinî ilimlerin tamamı hakkında düşünme gerekliliğidir. Bu yüzden onlar bu konuların anlatılacağı *Risâlelerin* oluşturulmasını zaruri görüp onları kaleme almışlardır. İhvân, felsefî ve dinî ilimlerin nihai amaçları itibariyle aynı amaca götüren farklı yollar olduğundan bahsedip felsefî bilimlerin amacının insanın gücü ölçüsünde Allah’a benzeme çabası, dinî ilimlerin amacının ise nefsi arındırıp, ıslah edip, nefsin cehennemden kurtulmasını ve cennet nimetlerine kavuşmasını sağlamak olduğunu söyler. Bununla birlikte *Risâlelerde* yer alan diğer ilimlerin ise insanların felsefî ve dinî ilimlerin inceliklerini daha iyi anlamalarına, amaçlarını gerçekleştirmelerine, dünyevî hayatlarını bir düzene koymalarına yardımcı olacağını ifade eder (Risâleler, C.3, s. 35). Bunların aynı zamanda İhvân’ın düşüncesinde eğitimin ve din eğitiminin temel amaçlarını oluşturduğu söylenebilir. Nitekim onlara göre nefislerin tabipleri olarak gördükleri peygamberler, filozoflar ve bilge kişilerin gayesi, madde denizinde boğulan nefisleri kurtarmak ve bu âlemin bataklığından çıkartarak, ebedî âlemin nimetlerine ulaştırmaktır (Risâleler, C. 2, s. 111).

Öncelikli olarak İhvân’ın *Risâlelerde* eğitim ve din eğitimi için farklı uygulamalara gitmediğinin gözlemlendiği ifade edilmelidir. Bu bağlamdan hareketle onların kendilerine özgü inşa ettikleri bilgi anlayışlarının öğretmen ve öğrenciye bakışı ve din öğretiminde kullandıkları yöntem/teknikleri etkileyip etkilemediği araştırılmış ve bunlar Nesnelci ve Yapılandırmacı yaklaşımlar bağlamında değerlendirilmiştir.

4.2. İhvân-ı Safâ’da Bilgi Anlayışının Öğretmen ve Öğrenci Rollerini Açısından Etkisi

4.2.1. Öğretmen

İhvân, *Risâleler’de* Koç (2015, s. 297-298)’un da tespit ettiği üzere *muallim, müeddib, üstad, âlim, hâkim* kavramlarını birçok yerde eğitimci kavramı karşılığında kullanmaktadır. Ders vermeyi kendilerine meslek edinmiş olanlar için muallim, müeddib, üstad kullanılmakta iken âlim ve hâkime ise daha genel anlamlar yüklenmektedir. Daha çok dinî ilimlerde yetişmiş kişiler için âlim kullanılmıştır. Hâkim ise felsefe ve hikmette derinleşmiş bilginler için

kullanılmıştır ki bunlar da eğitim faaliyetlerinde önemli görevler üstlenmişlerdir (Risâleler, C. 1, s. 199; C. 2, s. 226; C. 3, s. 34, 36, 50, 384).

İhvân'a göre "İlim, herkesin zihninde (bilinebilir olan şeyin sureti) önce bilkuvve halindedir. Onu öğrendiği zaman o şey bilfiil olur. Zaten öğrenme; 'kuvveden fiile giden yol'dan; öğretme de; 'o yolda kılavuzluk etmek'ten başka bir şey değildir. Üstatlar (hocalar ve öğretmenler) kılavuzlardır. Onların verdiği eğitim de yol göstermedir. Öğrenme yol, öğretilen ise arzulanan ve delalet edilen şeydir. Çocukların nefisleri bilkuvve bilen, üstatların nefisleri bilfiil bilendir. Bilkuvve bilen her nefis için, kendisini bilkuvveden çıkaracak bilfiil bilen bir nefis gereklidir." (Risâleler, C. 1, s. 199). İhvân farklı yerlerde aynı şeylerden bahseder. Onlara göre başlangıçta her insanın bazı bilgileri bilmeye gücü yetmemektedir. Ancak insan nefisini arındırıp ilim ve edep yolculuğunda ilerlediği zaman bunları bilebilir. Bu nedenle her insanın öğreniminde, ahlâk sahibi olmasında, sözlerinde, inançlarında, amellerinde ve sanatlarında bir öğretmene, edibe ve üstada ihtiyacı vardır (Risâleler, C. 3, s. 384).

İhvân'a göre zihinlerin herhangi bir bilgiye, inanca ve görüşe sahip olmadan önceki durumu, üzerine hiçbir şey yazılmamış olan temiz bir sayfa gibidir. Ona gerçek ya da yanlış bir şey yazıldığında orası dolmuş olur. Dolayısıyla oraya başka bir şeyin yazılmasını engeller. Onu silmek ve ortadan kaldırmak zordur. Bunun için İhvân, insanlara zeki, sağlam tabiatlı, iyi huylu, zihni berrak, ilmi seven, hakkı araştıran ve mezheplerin herhangi birisinde taassup göstermeyen bir öğretmenin rastlamasını bir mutluluk vesilesi olarak görür (Risâleler, C. 4, s. 46). Burada İhvân, bir öğretileninde bulunması gereken öncelikli ahlâkî özellikleri sıralamış olup bununla birlikte onların taassuptan, peşin hükümlerden uzak olması gerektiğini söylemiştir.

İhvân'a göre insan, Allah'ın yeryüzündeki halifesi olup, O'nun varlığına delalet eder, belirli bir süre süfli âlemde amel edip sonra da bu dünyadan göç ederek ulvî âlemin süsü olur. Bununla birlikte İhvân insanın, kendini yaratan Rabbini tanıması için öncelikle kendini tanıması gerektiğini söyler (Risâleler, C. 1, s. 20). Bu yüzden Allah insanlara her şeyin hakikatini öğreten, emir ve yasakları bildiren ve tüm insanlığın öğretmeni peygamberler gönderir (Risâleler, C. 3, s. 384). Bununla birlikte varlıkların sebeplerinin/illetlerinin kesin bilgisine ulaşmak, peygamberlerin teslim olmuş bir şekilde meleklerden aldıkları gibi, ancak peygamberlerden alınan bilgilerle mümkündür (Risâleler, C. 3, s. 30). Bununla birlikte İhvân, âlim ve bilgeleri peygamberlerin halifesi olarak görür. Onların, Peygamberlerin söyledikleri, yaptıkları ve insanlara din, ahiret yolu ve dünya düzeni ile ilgili öğrettikleri şeyler konusunda Peygamberlerin görevlerini devraldıklarını söyler (Risâleler, C. 3, s. 285). İhvân'ın bu düşüncesinin, sahip oldukları bilgi anlayışının din eğitimini nasıl etkilediği görülmektedir. Bu bağlamda onların vahiy aracılığıyla gelen bilgiyi öğretilmesi gereken zorunlu bilgi olarak gördükleri söylenebilir. Vahiy ile gelen bilginin zorunlu olarak öğretilmesi gerektiği anlayışı Nesnelci epistemolojinin "önceden belirlenmiş içeriğin öğrencilere öğretilmesi" anlayışı ile benzer özelliğe sahip olduğu düşünülebilir.

Sonuç olarak bakıldığında İhvân'ın bilgi anlayışı temelinde din eğitimi yaparken, öğretmenin düşünce, inanç ve uygulamalarıyla eğitimin merkezinde yer aldığı görülmüştür. Öğretmen, bilgileri öğretme noktasında öğrencilere rehberlik etmekle birlikte yapılacak eğitimin programını da hazırlamaktadır. Bu noktada İhvân'ın bu düşüncesinin davranışçı yaklaşımla benzerliği olduğu söylenebilir. Bununla birlikte öğretmenden sadece belli davranışlar yoluyla bilginin öğrenciye aktarılması istenmemiş, aksine öğrencide mevcut olan potansiyelin ortaya çıkarılması hedeflenmiştir (Sheikh, 1982, s. 37). Diğer taraftan öğretmenlerden; mezhebî taassuptan ve peşin hükümlü olmaktan uzak durmalarını istedikleri görülmüştür. Buradan da aslında öğretmenin sadece öğrenciye bilgiye ulaşmada aracılık ettiği, zorlama bir bilgi yüklediği, İhvân'ın bilgiyi öğrencinin kendi kabiliyeti ve potansiyeli ölçüsünde yeniden yapılandığı bir öğretmenlik anlayışını benimsediği düşünülebilir. Bu bağlamda ise İhvân'ın öğretmen anlayışının Nesnelci yaklaşım kapsamında yer alan bilişsel kuramla da benzer bir düşünceye sahip olduğu söylenebilir.

4.2.2. Öğrenci

İhvân'ın insanı düalist bir anlayış içerisinde ruh ve bedenden oluşan bir varlık olarak ele aldığı ve *Risâlelerde* de onun biyolojik ve ruhî yapısını, ruhanî ve maddî âlemle ilişkisini açıklamaya çalıştığı söylenebilir (Risâleler, C. 4, s. 146). Onların bunu yapmalarındaki amaç ise insanın öncelikle kendini sonra kendisi dışındakileri bilmesini ve bunun neticesinde Rabbini bilmesini istemeleridir. Onlara göre insan doğumundan ölümüne kadar bilgi edinme çabası halinde olup sürekli öğrenci konumundadır. Bunun için İhvân'ın sık sık insanın nutfe halinden yetişkinliğe ve oradan da ihtiyarlığa doğru giden yaşamı hakkında bilgiler verdiği görülmektedir. Bu bilgiler insanın hem beden hem de ruhen gelişim safhalarını ve aynı zamanda bilgiye hangi yollarla ulaştığını göstermektedir. Onlara göre insan dünyaya geldikten sonra dört yaşın bitimine kadar herhangi bir bilgiye, inanca ve görüşe sahip değildir. Bu anlamda İhvân insan zihnini boş bir beyaz kâğıda benzetmektedir. Bu dönemde insan bilgiyi ilk olarak duyuların aktardığı deneyimle kazanmaktadır (Risâleler, C. 3 s. 157). Dört yaşından sonra öğrenme sürecine basit bilgilerle başlanmakta, zihin yeni bilgileri kaydetmekte, önceki deneyimlerle karşılaştırmakta, sınıflandırmakta, ayırmakta ya da birleştirmektedir. Bu dönemde çocuklar bilgileri babalarının ve annelerinin davranışlarını aynı şekilde öğrenciler öğretmenlerinin davranışlarını taklit ederek öğrenmektedir (Risâleler, C. 3, s. 89). On beş yaşından sonra duyuların manalarını ayırt eden akledici güç gelir. Bu yaş aynı zamanda İhvân'ın derslerine katılabilme yaşıdır (Koç, 1999, s. 79). İhvân daha sonra "Otuz yaşında düşünülürlerin manalarını algılayan hikmet gücü gelir ve bilgileri aklî ve burhanîdir. Kırk yaşından sonra desteklenmiş melekî güç gelir. Elli yaşından sonra ahiret için hazırlanmış ve maddeden ayrı kanun/şeriat gücü gelir ve onu ömrün sonuna kadar başka bir şekilde yönetmeye başlar..." bilgilerini verir (Risâleler, C. 3 s. 157). Bu aşamaların sonunda insanın nihai gayeye ulaşabilmesi için sürekli öğrenci halinde kalıp kendisi için gerekli olan ilimleri öğrenmesi gerektiği söylenebilir.

İhvân, insanın ilim yolculuğu sırasında birtakım özelliklerinin olması gerektiğini düşünmektedir. Bunların arasında ilme ve öğrenmeye arzulu olma, dinleme, tefekkür etme, öğrendikleriyle amel etme, doğru olmayı can-ı gönülden arzulama, ilmin Allah'ın bir nimeti olduğunu sıkça ifade etme, yaptığı iyi şeylerden dolayı gururlanmayı terk etme, zihni taassuptan uzak tutma, ilim öğretime saygı ve Allah'a ve ahiret gününe inanma yer alır (Risâleler, C. 1, s. 237).

Sonuç olarak İhvân'ın kendi anlayışına göre insan yaşamını bölümlere ayırdığı ve insana dair bazı özelliklerden bahsettiği görülmektedir. Onlara göre insan doğduğunda zihni boş bir kağıt gibidir. Yani bilgi insanın dışında var olan duyularla algılanan bir gerçeklik olarak kabul edilmektedir. Bu bilgilerin öğrenilmesi içinde anne-babaya ya da bir eğitimciye ihtiyaç vardır. İhvân'ın bu düşüncelerinin Nesnelci anlayışla benzerlik gösterdiği düşünülebilir. 15 yaşından sonra akledilir güç, 30 yaşından sonra hikmet gücü gelir ve bilgileri aklî ve burhanîdir. Burhân ise bilgilerin kıyas ve akla dayalı akıl yürütme ve çıkarımlar yoluyla elde edilmesidir. İhvân'a göre bu yaştan sonra insan kendi talebi doğrultusunda eğitim sırasında aktif olabilme ve bilgileri aklını kullanarak kendisi inşa edebilme seviyesine gelmektedir. Ayrıca insanın asıl amacı kendini bilmesi ve gücü ölçüsünde de Rabbini bilmesi, O'na benzemesidir (Filiz, 2002, s. 72; Taylan, 2013, s. 83). Bir insanın kendini tanıyabilmesi için başta kendisinin ve çevresinin bilgisine sahip olması ve bu bilgileri içselleştirmesi gerekir. Bu da insanı aldığı bilgiyi sadece taşıyan edilgen bir yapıdan çıkartıp onu bilgiyi kullanan etkin bir yapıya sokar. Ayrıca öğrenciden taassuptan uzak durması istenmektedir. Bu ifadeden de onların, öğrenciden körü körüne kendine verilen bilgilere bağlanmamasını, sahip olduğu bilgileri sorgulamasını istediği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda İhvân'ın algısındaki öğrencinin edilgen bir yapıya değil, Yapılandırmacı yaklaşımdaki gibi etkin bir yapıya sahip olduğu düşünülebilir. Son tahlilde, İhvân'ın öğrenci anlayışında hem Nesnelci hem de Yapılandırmacı anlayışa benzer vurguların bulunduğu, bununla birlikte Nesnelci yaklaşımı çağrıştıran tutumların daha ağır bastığı söylenebilir.

4.3. İhvân-ı Safâ'da Bilgi Anlayışının Eğitimde Kullanılan İlke ve Yöntemlere Etkisi

Öğretim sürecinde, karar ve eylemlerin tutarlı şekilde değerlendirilmesine olanak tanıyan ve her türlü tartışmanın dışında sayılan, ana kural anlamına gelen (Güven, 2014, s. 11) kimi ilkelerden yararlanılır. Bu ilkeler, öğrencileri öğretim yoluyla belli eğitim amaçlarına ulaştırmada öğretmenlere rehberlik eder. Bu ilkelerden başlıcaları; *bireye görelilik*, *hayatilik* (*yaşamsallık*), *somuttan soyuta*, *bilinenden bilinmeyene*, *kolaydan zora*, *yaparak yaşayarak öğrenme* (*iş/aktivite*), *açıklık* (*ayanilik*), *ekonomiklik*, *yakından uzağa ve aktüalite* (*güncellik*) şeklinde sıralanabilir. Eğitim-öğretimde yöntem ise “Bir dersin hedeflerine ulaşmak için izlenen yoldur. Diğer bir ifade ile içeriğin (konuların) nasıl öğretileceği ile ilgili genel düzenlemeleri aktarma yoludur” şeklinde tanımlanabilir (Öcal, 1990, s. 227).

İhvân'ın *Risâleler*'ine bakıldığında, eğitim ve öğretimde birtakım ilke ve yöntemlerden yaralandıkları görülmektedir. Bu kısımda, öncelikle İhvân'ın eğitim-öğretimde yöntemleri

uygularken esas aldığı temel ilkeler belirlenmeye çalışılacak, daha sonra eğitim-öğretimde kullandıkları yöntemler ortaya konulacaktır. Bu konuda onların eğitim ve din eğitimi için ayrı uygulamalar yapmadığı söylenebilir. Diğer taraftan bu alanda İhvân'ın *Risâleleri*'ni referans alınarak ortaya konan Koç'un *İhvan-ı Safa'nın Eğitim Felsefesi* (1999) isimli eseri bizim için önemli bir kaynak teşkil etmektedir. Çalışmamızın merkezinde de aynı eser (*Risâleleri*) olduğu için ilke ve yöntemler konusunda Koç'la (1999) benzer tespitler ortaya çıkmış, bu bağlamda Koç'un tespitlerinden de istifade edilmiştir. Benzer tespitlerin ortaya çıkış sebebi ise her iki araştırmanın temel kaynağının da *Risâleleri* olması, *Risâleleri*'nin ise monolog bir tarzda yazılmasıdır. Monolog kavramıyla risâle yazarının veya yazarlarının öğrenciye hitap eder şekilde konuşmasını ancak öğrenciye ve ders ortamına dair herhangi bir bilgiye sahip olmayışımızı kastediyoruz. Nitekim elimizdeki *Risâleleri*'de onların ders işlerken yaptıkları uygulamaları anlatan ayrıntılı bilgilere de rastlanmamaktadır.

4.3.1. İlkeler

İhvân'ın *Risâleleri*'ni kaleme alırken ve onları insanlara aktarırken kendi bilgi anlayışları çerçevesinde birtakım ilkeler benimseyip uyguladıkları söylenebilir. Bu da onların eğitim-öğretim yöntemlerini uygularken esas aldığı ilkeler olarak değerlendirilebilir. Bu ilkeler *Risâleleri* içinde geçen İhvân'ın kendi ifadelerinden yararlanılarak tespit edilmiştir.

Risâleleri incelendiğinde İhvân'ın öncelikli olarak "öğrencinin bulunduğu düzeye uygun" ders vermeye büyük önem verdiği görülmektedir. Çünkü çocukluk çağında verilmesi gereken eğitimle gençlik veya yetişkinlik çağlarında verilmesi gereken eğitim değişmektedir. Bununla birlikte onlar *Risâleleri*'deki bilgilerin de muhatabın anlayış ve bilgi düzeyine uygun, gerekli miktarda ve fihristte olan sıralama ile verilmesini gerekli görmektedir (*Risâleleri*, C. 1, s. 30).

İhvân, *bireye göre* eğitim verilmesine de vurgu yapmaktadır. Onlara göre insanların biçim ve suretleri farklı olduğu gibi ahlâkları, huyları, işleri, zanaatları ve düşünce yapıları da birbirlerinden farklıdır (*Risâleleri*, C. 3, s. 329). Bunun için öğrencilere ihtiyaçları olan temel bilgiler verildikten sonra, onlar öğrenmeyi arzu ettikleri ilimlere veya sanatlara (meslek) yönlendirilmelidir (*Risâleleri*, C. 3, s. 424).

İhvân'ın benimsediği prensipler arasında özellikle ders yaparken öğrencilerin daha iyi anlayacağı şekilde bir dil ve üslup kullanılması gerektiği yer almaktadır. Onlar, öğretmen ve öğrenci arasında sağlıklı bir iletişim olması ve eğitimin tam anlamıyla gerçekleşmesi için, konuşulurken kullanılan ifadelerin önemine vurgu yapar. Peygamberlerden örnek vererek onların her topluluğa içinde buldukları şartlara göre, nefislerinde tasavvur edebilecekleri ve akıllarının erdiği kadar, anlayacakları şekilde konuşmalarının onların mucizelerinden ve üstünlüğünden olduğunu söyler (*Risâleleri*, C. 3, s. 127).

Risâleleri incelendiğinde İhvân'ın yeni bir konuya başlamadan önce öğrenilmiş olan eski bilgileri hatırlattığı, anlatacağı konuyla eski bilgiler arasında bağlantılar kurduğu görülür. Bazen başka konulara da atıfta bulunur. Ayrıca derse başlamadan önce, dersin konusundan

ve amaçlarından bahseder (Koç, 1999, s. 203). İhvân, bir prensip olarak bu hususu bütün risâlelerin giriş kısmında uygulamaktadır. Bu hususa *Risâleler*den şöyle bir örnek verilebilir:

“Ey kardeş! Allah seni ve bizi katından bir ruhla (mutlulukla) desteklesin! Bil ki, sayısal oranlar konusunu tamamladık. Onların mahiyetini, kaç çeşit olduğunu, türlerini anlattık. Bunların kuvveden fiile nasıl açığa çıkarılacağını belirttik. Orada konunun tamamen doğal cisimler olduğunu, onlardan sanat eseri olarak üretilen şeylerin de hepsinin ‘cisimsel cevherler’ olduğunu ve bunların hepsinin amacının, dünya hayatında geçim için gerekli olan ‘dünyanın mamur hale getirilmesi’ olduğunu açıkladık. Bu risâlede ise bilimsel sanatları zikretmek istiyoruz ki, burada konu, öğrencilerin nefislerinden ibaret olan ruhanî cevherlerdir. Onların öğrencilerdeki etkilerinin de -Mantık Risâlesi’nde (Risâletü’l-Mantık) anlattığımız gibi- tamamının ruhani olduğunu, keza bilimlerin mahiyetini, çeşitlerini ve türlerini açıklayacağız. Ayrıca nefiste potansiyel olarak (kuvve halinde) bulunan bilgilerin, bilfiil hale nasıl çıktığını anlatacağız. Ki bu bilgilerin fiile çıkması, eğitim-öğretimde amaçlanan en son hedeftir. O hedef ise, nefislerin cevherlerinin iyileştirilmesi, ahlâkının olgunlaştırılması ve bu nefislerin, canlıların yurdu olan ahiret yurdunda sürekli kalabilmesi için tamamlanıp yetkinleştirilmesidir. Onlar keşke bunu bilselerdi. Dünyada ebedî kalmayı arzulayanlar, ahiretten gaflette olanlardır.” (Risâleler, C. 1, s. 175)

İhvân’ın yapmış olduğu bu uygulama ile öğrencinin öğrendiği konuyu hatırlayıp içselleştirmesini ve yeni öğreneceği konu ile bir bağ kurmasını hedeflediği ve derse başlamadan önce öğrenciye öğreneceği dersten bahsederek hem zihinlerinde derse dair bir fikir oluşturmayı hem de derse karşı ilgiyi artırmayı hedeflediği söylenebilir.

İhvân’ın öğretim yaparken, somuttan soyuta, duyularla algılananlardan duyuyuüstü kavrananlara, kolaydan zora, basitten karmaşığa, bilinenden bilinmeyene, yakından uzağa kademeli şekilde ilerlediği görülmektedir. Bu konu hakkında İhvân’ın bilimler sınıflamasına bakıldığında bu prensibe uygun bir ders hiyerarşisi olduğu söylenebilir. Sınıflamada önce okuma-yazma, dil, gramer, şiir, siyer, hesap, tarım ve üretim gibi pratik bilgiler, sonra temel dini ilimler yer alır, daha sonra da felsefi ilimlere geçilir (Risâleler, C.1, s. 181). *Risâleler*’de bu şekilde bir uygulamanın sebebi şu şekilde ifade edilir: “Âlimler ilimlerin üç mertebe olduğunu söyler. Bunlardan birincisi matematik, ikincisi tabiiyyat ve üçüncüsü ilahiyat/metafiziktir. İşe matematik öğrenimiyle başlayan ve onu gereği gibi pekiştiren kimsenin tabii ilimleri öğrenmesi kolay olur. Tabii ilimleri gerektiği gibi öğrenen kimsenin metafizik öğrenmesi kolay olur. Nefsini güzelleştirmek isteyen bu yolla başlar ve bu da insanı duyularla algılanandan, akılla idrak edilene, cismanî ve maddî olandan, ruhanî ve manevî olana, basitten mürekkebe götürür” (Risâleler, C. 4, s. 14, 94). Bu prensiplerin, İhvân’ın eğitim ile ilgili düşüncelerinin temelini oluşturduğu ve her dersin işlenişinde ayrıca uygulanmaya çalışıldığı görülmektedir (bkz. Baffioni, 2000, s. 429; Arfa, 2006, s. 162; Koç, 1999, s. 203).

Sonuç olarak İhvân’ın eğitim konusunda kendi düşünce ve bilgi anlayışına göre bazı

ilkeler belirlediği ve eğitimi verirken, *Risâleleri* yazarken bu ilkelere göre hareket ettiği görülmektedir. Bu ilkeler incelendiğinde öğretmeden daha çok öğrenmenin ön planda olduğu ve eğitimin merkezinde insanın yer aldığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamdan hareketle genel anlamda Yapılandırmacı yaklaşımla benzerlikler olduğu ifade edilebilir. Buna karşın dersin başında önceki konuların hatırlatılması ve eski bilgiler ile yeni öğrenilecek bilgiler arasında bağlantılar kurulması onların Yapılandırmacı yaklaşımla farklılaştığı noktalar olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü Yapılandırmacı yaklaşımda bilgi öğrenciye hazır verilmeyip eğitim süreci içinde bilgiyi öğrencinin kendisinin inşa etmesi beklenmektedir. Ayrıca eski ve yeni bilgilerle bağlantıları kuracak olan yine öğrencinin kendisidir. Bu da eğitim süreci içerisinde öğrencinin sürekli aktif olması gerektiği düşüncesinden kaynaklanmaktadır. İhvân'ın bu tür uygulamalarının Nesnelci düşünce yapısında yer alan bilişsel yaklaşımdaki anlamlı öğrenmeyi çağrıştırdığı düşünülebilir.

4.3.2. Öğretim Yöntemleri

Risâleler incelendiğinde İhvân'ın eğitim yaparken birtakım yöntemler kullandığı görülmektedir. Bu noktada Koç'un çalışmasında yer verdiği ve bu çalışmada da tespit edilmiş olan *anlatma (takrir), tartışma, soru-cevap, gözlem ve tefekkür, araştırma* yöntemleri ön plana çıkmaktadır. Burada bu yöntemlerden kısaca bahsedilip İhvân'ın bilgi anlayışının din eğitiminde kullandıkları yöntemlere olan etkisi Nesnelci ve Yapılandırmacı bağlamında değerlendirilecektir.

İhvân'ın en sık kullandığı yöntem olarak dersin öğretmen ya da onun yerinde olan birisi tarafından belli bir sıra ve düzen içerisinde öğrencilere sunulması esasına dayanan *anlatma (takrir)* gelir. İhvân'ın bilgileri genellikle anlatma yolu ile aktardığı söylenebilir. Ancak bu anlatımı yaparken içeriğin daha iyi anlaşılması veya konuya dikkat çekmek için farklı yöntemlere yer verdiği görülmektedir. Onlar *Risâlelerin* bir yerinde âlimlerin özelliklerini şu şekilde anlatırlar: "...dünyada zahidçe bir hayat yaşamak ve birtakım darb-ı meseller, belagatlı bir anlatım, güzel öğütler ve üstün hikmet ile, ayrıca hatırlatma, müjdeleme ve uyarı, hiçbir tereddüt ve şüpheyeye yer bırakmayan yakîni, derin bilgi ve anlayış ile insanları ahirete teşvik etmektir." (*Risâleler*, C. 1, s. 257). *Risâlelere* bakıldığında kendilerinin de bu şekilde bir ders anlatım şeklini benimseyip konuyu anlatırken örnek ve nasihat verme, hikaye anlatma, teşvik edip sakındırma, ikna etme vb. gibi yöntemler kullandığı görülmektedir.

İhvân'ın ders anlatımı sırasında en çok nasihat verme yöntemini kullandığı söylenebilir. Onlara göre dinin özünde bu vardır. *Risâleler*'de bununla ilgili olarak ayetlerle örneklendirilen şöyle bir ifade yer alır:

"Bütün doktorların amacı, hastayı sağlığına kavuşturmak, sağlıklı insanların sağlığını korumak, hastalıkları tedavi etmektir. Peygamberlerin ve dini kanun yapıcı bütün hakim ve filozofların da amacı budur. Onlar da 'gönül doktorları'dır. Amaçları; madde denizine dalmış insanları kurtarmak, onları oluş ve bozuluş âleminin cehenneminden çıkarıp, aziz ve celil olan Allah'ın şu ayetlerde buyurduğu gibi, ona başlangıç ve sonuna ilişkin unuttuğu şeyleri

hatırlatmak suretiyle cennete; felekler âlemine ve göklerin genişliğine ulaştırmaktır: 'Andolsun biz Kur'anı, öğüt almak için kolaylaştırdık' (Kamer, 54/40) 'Sen yine de öğüt ver (hatırlat). Çünkü öğüt müminlere fayda verir' (Zariyat, 51/55) 'Belki düşünüp öğüt alırsınız' (Nur, 24/1)" (Risâleler, C. 2, s. 111).

Buradan anlaşılacağı üzere peygamberlerin ve dini kanun yapıcı bütün hâkim ve filozofların asıl amaçlarının insanlara güzel nasihatlerde bulunmak olduğu söylenebilir. *Risâleler*'de bu yöntemin etkileyici bir anlatımla, hikâyelerde, misal ve benzetmelerde, nükte ve kıssalarda uygulandığı görülmektedir. İhvân aynı zamanda nasihat verirken emir ve yasakların yerine getirilmesi için birtakım *teşvik ve sakındırmalarda* da bulunur. İhvân'a göre eğitimcilerin en iyisi, insanlara güzel bir şekilde nasihat eden, onları Allah'a davet edendir. O'nun rızasına kavuşma yollarını gösteren ve gazabından sakındırıp, rahmetinden ümidini kestirmeyerek, O'nun fazlını, ihsanını ve rahmetini ortaya koyan kimselerdir (Risâleler, C. 3, s. 16).

İhvân, bir konuyu anlatmadan önce veya anlatırken genellikle bir hikâyeye yer verir ve onunla konu arasında bağlantılar kurarak muhatabına öğrenmesini istediği şeyi nasihatle verir. *Risâlelerin* birçok yerinde de konu anlatıldıktan sonra "hikâye" diye ayrı bir başlık yer alır ve konu ile alakalı hikâye anlatılır. Bunların bazıları insanlara ait olaylar olarak anlatılır. Bir örnek şöyledir:

"Örnek olsun diye anlatıldığına göre Hint ülkesinde biri kör, diğeri kötürüm iki adam vardı. Yolda arkadaş oldular... Ey Kardeşim! Bil ki, bu kıssanın yorumu şu şekildedir: Hintli bilgiler bu kıssayı anlattıkları zaman nefsi kötürüme benzettiler. Çünkü o, ancak cismani bir alet ile saldırır. Bu aletle itaat ve itaatsizliğe imkân bulur. Cesedi köre benzettiler. Zira o, nefsin yönelttiği şeye boyun eğer ve onun emrettiği şeyleri yerine getirir. Bahçeyi dünya yurduna, meyveyi de dünyadaki şehvetlerin iyi olanlarına benzettiler. Bahçe sahibi Yüce Allah'tır. Bekçiyi iyilikleri gösteren, adalet ve iyilikte bulunmayı emreden, çirkinlikleri, kötülüğü ve düşmanlığı yasaklayan akla benzettiler. O, nefse nasihat eder; ona hem dünyada hem de ahirette sulh ve selamete ulaştıracak şeyleri ve gerekli olanları almayı gösterir." (Risâleler, C. 3 s. 132).

Hikâyelerden bazıları ise fabl şeklinde yer almaktadır. İhvân bunlardan şu şekilde bahseder; "Bunu öğütlerin en önemlisi, hitabın en açığı, hikâyelerin en ilginç, işitilenlerin en zarifi, yararların en yenisi, fikirlerin en derini ve düşüncenin en güzeli olması için hayvanların diliyle anlattık." (Risâleler, C. 2, s. 142). Burada İhvân'ın öğüt vermeye başlamadan önce bir hikâyeye başvurduğu, daha sonra hikâyede geçen kişileri veya olayları temsil vasıtasıyla mevcut konuya bağladığı ve bu konuyla benzetme yoluyla ilişkiler kurduğu görülmektedir. Bu durum öğrencinin algısını bir noktaya odakladığı ve duygularını harekete geçirdiği gibi, öğrenciyi düşünmeye de teşvik etmek etmektedir.

İhvân'ın kullandığı bir başka yöntem ikna olup bununla muhatabını aklî ve naklî delillerle tatmine ulaştırmaya çalıştığı söylenebilir. Bu yöntemle ilgili şu ifadeler yer alır.

“Orada bazı hakikatler ifade edilir; anlamları yakini-teknik kanıtlar, gerçek felsefî deliller, bilimsel açıklamalar, akli kanıtlar, mantıksal hükümler, kıyasa dayanan deliller, özünü kimsenin kavrayamayacağı ve hakikatlerini kuşatamayacağı ikna edici yollarla arı-duru, derinlemesine, özet, ama doyurucu bir tarzda açıklanır.” Bununla birlikte konuyu anlatırken “Söylediğimiz şeyin doğruluğuna delil şudur ...” şeklinde bir girişle, konu ile alakalı bir olaya, hikâyeye, Kur’an’dan ayetlere, hadislere ve büyük insanların başlarından geçen gerçek olaylara yer verir ve muhatabını etkilemeye çalışır.

İhvân’ın eğitim yaparken kullanmış olduğu anlatma yöntemi incelendiğinde onların önceden var olan bilgiyi muhataba aktarmayı ön planda tuttıkları görülmektedir. Ancak anlatım yaparken farklı yöntemler kullanarak onların öğrenmeyi anlamlı hale getirmeye, konunun özünü düşündürerek vermeye ve öğrencinin dikkatini konuya çekmeye çalıştığı söylenebilir. Bu bağlamda onların Nesnelci yaklaşım olarak değerlendirilen bilişsel yaklaşım ile benzer bir düşünce yapısına sahip olduğu söylenebilir.

İhvân’ın sıklıkla kullandığı görülen diğer bir yöntem ise *tartışmadır*. *Risâleler*’den anlaşıldığına göre, İhvân üyelerinin belli vakitlerde toplandıkları, ilimlerini müzakere ettikleri ve sırları hakkında konuştukları, başkalarının girmedığı, sadece kendilerine ait bir meclisleri bulunmaktadır (Risâleler, C. 4, s. 39). Bu meclislerde *Risâleler*, yetişkin üstatlar tarafından okutulur, anlaşılmayan konular izah edilir ve bunlar hakkında müzakere ve tartışma yapılarak neticeye ulaşılmaya çalışılır (Koç, 1999, s. 188). Onlara göre bilimsel konulara kafa yorup araştırma yapmak, ders verip konuları karşılıklı müzakere etmek, bilimlerde uzmanlığı, derinlik ve yetkinliği arttırır (Risâleler, C. 1, s. 209). İhvân ilim yolunda olmanın faziletlerinin anlatıldığı bölümde ilmi, kulu Rabbine yaklaştıran en önemli şey olarak görür. Ayrıca dinin farz ve hükümlerinden hiçbirinin bir kul için ilimden ve onun peşinden koşup, onu öğretmek kadar gerekli, faziletli, üstün, değerli ve yararlı bir şey olmadığını söyler. Bunu da peygamberimizin bir hadisi ile destekleyip ilim müzakeresini namaza denk kabul eder (Risâleler, C. 1, s. 237). *Risâleler*’in farklı yerlerinde bazen âlimlerin bir mecliste bir konu üzerine yapmış olduğu tartışmalara bazen de bir hikâyeye içinde hayvanların insanlarla yapmış olduğu tartışmalara yer verilir (Risâleler, C. 2, s. 155-257).

İhvân’ın bu yöntemle öğrencilerin aktif şekilde derse katılımlarını sağlamayı, anlamadan körü körüne öğrenme yerine delillerle kavrayarak öğrenmeyi, muhakeme, dikkat ve derin düşünme yeteneklerini geliştirmeyi, konuşma ve dinleme adabı kazandırmayı ve bilgilerin yerinde kullanılmasını öğretmeyi amaçladığı söylenebilir. Bu bağlamda onların bu anlayışının Yapılandırmacı yaklaşıma benzer bir yapıya sahip olduğu düşünülebilir.

Risâleler incelendiğinde İhvân’ın konuları anlatırken *soru-cevap yöntemine* çokça yer verdiği görülmektedir. Özellikle konu başlarında konu ile ilgili sorular yer almakta ve ardından onların cevapları verilmektedir. Genellikle de “Şayet birisi Havayı bu yüce meziyete ve hafif harekete sevk eden illet nedir? derse biz de deriz ki: Hakkında soru sormayı gerektiren bir konuyu sordun. Zira bu sorunun pek çok faydası vardır...” şeklinde gerçekleşmektedir

(Risâleler, C. 3, s. 110, 240, 278, 293; C. 4, s. 93, 262). Bazı bölümlerde konu sorular üzerinden anlatılmaktadır. Buna “ ‘insanın tanımı nedir’ (sorusuna cevaben) ‘düşünen (natık), ölümlü canlıdır’ denir. ‘Canlının tanımı nedir’ denildiğinde ‘hareketli, duyumsayan bir cisimdir’ denir. ‘Cismin tanımı nedir’...” örnek verilebilir (Risâleler, C. 1, s. 309). Bazen de anlatılan hikâye soru-cevap şeklinde geçmektedir (Risâleler, C. 3, s. 255). Amacın zihni uyarmak, düşünceyi ve dikkati belli bir noktada yoğunlaştırmak ve merak ve ilgi uyandırarak, konunun takip edilmesini teşvik etmek olduğu düşünülebilir. İhvân’ın kullandığı soru-cevap yönteminde soruyu genellikle öğretmen sormakla beraber, öğrencinin de sorular sorması istenmektedir. Onlar, iyi bir eğitimcinin, kendisine bir şey sorulduğunda, ne eksik ne de fazla olmayacak şekilde sorunun cevabını delilleriyle ortaya koymasına gerektiğini ifade etmiştir. Zira onlara göre, öğrenci öğretmene tabidir, talim ve terbiyeye ihtiyacı vardır. Soruyu öğrenci güzel bir şekilde sorar, kendisine verilecek cevabı dikkatlice dinler, hakikatini araştırır, sonra da manaları kavramaya çalışır (Risâleler, C. 3, s. 284). İhvân’ın bu konuya bakışı bağlamında onların Nesnelci yaklaşımla benzer düşüncelere sahip olduğu söylenebilir.

İhvân, öğrenmeyi daha anlamlı hale getirmek için *Risâlelerin* çoğu yerinde gözlem ve tefekkür yönteminin uygulanmasının gerektiğini ifade eder. Onlara göre dünyadaki varlıklara dair ilimlerin hepsinin incelenmesi gerekir (Risâleler, C. 1, s. 33). Çünkü bu ilimler sayesinde insan dış dünyayı tanır, eşya ve olaylar üzerinde düşünür ve onlardan ibretler alır. Bunula birlikte onlar mütefekkirlerin yerlerin ve göklerin hükümranlığı hakkında düşünmelerinin kolaylaşması için *Risâlelerde* birçok tabii ilme yer verdiklerini belirtirler (Risâleler, C. 1, s. 114). Böylece insan gözlem ve tefekkür sayesinde bilinenden ve görünenden hareketle bilinmeyen ve görünmeyenin bilgisine ulaşacaktır. Onlar “duyulurlar üzerinde daha fazla düşünen, varlıkların hallerine daha dikkatli bakan, gizli olanları daha iyi araştıran, dünyevi işlere dair tecrübeleri daha fazla olan ve insanları daha iyi gözlemleyen herkes, insanoğlu içerisinde akıl bakımından en üstün ve çağdaşları arasında da ilim bakımından en ilerde olanlardır.” ifadelerine yer vererek gözlem ve tefekkür yapmanın üstünlük sebebi olduğunu söyler. (Risâleler, C. 3, s. 345). Ayrıca *Risâleler’de* düşünme ile ilgili şu bilgilere de yer verilmektedir: “Nefs duyular aracılığıyla duyulurlara ait işleri, tefekkür ve düşünme yoluyla da akledilirlere ait işleri hakkıyla yerine getirdiği zaman, oluş ve bozuluş gibi bu âlemin işlerinin hakikatini bilir.” (Risâleler, C. 3, s. 47). Bu şekilde tefekkürün önemi vurgulanırken bazı bilgilere ancak onun sayesinde ulaşılabileceği ifade edilmektedir. Burada İhvân’ın gözlem ve tefekkür yoluyla bilginin bireyin kendisi tarafından keşfedilmesini ve bilgiyi yine kendisinin inşa etmesini istediği söylenebilir. Böylece üst düzey düşünme sayesinde bilgi öznel hale gelecektir. Bu bağlamda onların Yapılandırmacı yaklaşımla benzer düşüncelere sahip olduğu söylenebilir.

İhvân’ın önemle üzerinde durduğu yöntemlerden biri de araştırmadır. İhvân, kendi aralarındaki yaptıkları derslerin amacının *Risâleler’de* yer alan konular üzerine düşünüp, tartışıp, onlar hakkında araştırmalar yapılması olduğunu ifade eder (Risâleler, C. 4, s. 39). Bütün ilimleri düşünmenin, tümüyle araştırmanın, dış ve iç kısımlarının bilgisini kavramanın

amacının ise “ismi yüce Allah’ı birlemek ve bilgisini bilmeyen cahillerin ve sevgisinden ve yarattığı kulların ve icat ettiği sanatların bilgisinden uzak olan kimselerin nispet ettikleri şeylerden tenzih etmek” olduğu söylenir (Risâleler, C. 4, s. 276). Onlara göre öğrencinin her sanatın başlangıcında taklit yoluyla bilmeden önce onun esaslarını araştırıp keşfederek uzmanlaşması gerekir. Ayrıca aynı şekilde peygamberlerin kitaplarını ve içlerindeki ilimleri kabul edenlerin de araştırma olmaksızın sadece dil ile ikrar edip taklit yapmamaları gerektiğini söyler (Risâleler, C. 3, s. 74). İhvân, hakiki imanı kalplerin kesin olanı, dil ile ikrar edilen şeyleri araştırmak suretiyle gizlemesi olarak tanımlar. Ona ulaşmanın yolu ise ancak düşünme, değerlendirme yapıp şartlarının ve gerçeğin gereklerinin yerine getirilmesi ile olur (Risâleler, C. 4, s. 61). İhvân’ın bilgi elde etme konusunda araştırma yöntemine önem verdiği görülmektedir. Bu yöntemle öğrenci eğitim sürecinde aktif olacaktır. Ayrıca üst düzey düşünme, analiz, sentez ve değerlendirmeler yapacaktır. Araştırmanın sonunda bilgiyi kendisi inşa edecektir. Onların bu düşüncesinin Yapılandırmacı yaklaşımla benzer olduğu söylenebilir.

Yukarıda İhvân’ın eğitim yaparken uyguladığı bazı yöntemler ele alınmıştır. Onlara göre bunlar uygulanırken en temele alınması gereken husus insanın yaratılış özelliklerine dikkat edip bilgilerin aşamalı bir şekilde verilmesidir (Koç, 1999, s. 185; Baffioni, 2000, s. 429; de Callataÿ, 2008, s. 59). Bu durum şöyle dile getirilmektedir: “Şefkatli bir baba ve öğrencisinin öğrenmesi konusunda çok istekli olan öğretmen, faydalı gördüğü her şeyi öğrencisinin bir defada öğrenmesini ister, fakat öğrencinin nefsi bütün bunları ancak aşamalı (tedrici) bir şekilde öğrenebilir.” (Risâleler, C. 3, s. 116). İhvân’ın hem bilimleri sınıflamasında hem de *Risâlelerde* kaleme aldıkları ilimlerin sıralamasında tedrici bir yol izledikleri söylenebilir. Bununla birlikte onlar bu yöntemin Allah tarafından, onun lütuf ve rahmetinin eseri olarak kullanıldığını ifade ederler. İlk olarak kâinatın aşama aşama en olgun ve en mükemmel hale doğru geçtiğini (Risâleler, C. 2 s.297) ve sonra dünyadaki varlıkların da anlamlı bir sıraya göre yaratıldığını söyler (Risâleler, C. 1, s. 9). Daha sonra ise Allah’ın ilim konusunda da bunu uyguladığını şu ifadelerle anlatırlar:

“Filozoflar, bilginin, nefsin bilinenlerin resimlerini zatında tasavvur etmesi olduğunu söylerler. Bilgi böyle olunca nefis, işitme yoluyla gelen haberi hakikatiyle tasavvur etmez. O zaman bu, bilgi değil, iman, ikrar ve tasdik olur. Bundan dolayı peygamberler ümmetlerini önce imana davet etmişler, sonra açıklamayı müteakip tasdik etmelerini istemişler, daha sonra da gerçek bilgileri aramaya teşvik etmişlerdir. Allah, kullarının ilahi bilgileri ve Rabbânî hikmeti bir anda kabul etmekten aciz olduklarını ve ancak tedrici olarak alabileceklerini bildiği için önce insanların fitratında, bunları kabule ve yerine getirmeye imkân sağlayacak potansiyel bir güç yaratmış, sonra bu potansiyelin aktif hale gelmesini istemiştir. Önce yapılacak şeylerin bilgisini vermiş, bilgi noktasında kemale erince de (iman), bu bilgilerin aksiyona dönüşmesini istemiştir.” (Risâleler, C. 4, s. 57).

İhvân tedricilik yöntemini kullanarak verilen bilginin öğrenci tarafından düşünülmesini ve anlaşılmasını, bilgiler arasında ilişkiler kurmak suretiyle bütüncül bir bakış açısı elde

edilmesini, teorik olarak sunulan bilginin pratik hale getirilebilme imkânı bulmasını, sıkılma ve dikkat dağınıklığı yaşamaksızın sonraki süreçte verilecek bilgiler için ilgi ve motivasyon düzeyinin istenen düzeyde tutulmasını amaçladığı anlaşılmaktadır.

Sonuç

İslâm dünyası, X. yüzyılda siyasal karışıklık ve dağınıklar yaşamasına rağmen yine de zamanın en önemli güçleri arasında yer almaktadır. Bu coğrafyada, bu zaman diliminde varlığını devam ettiren el-Ezher (m. 972) ve sonraları ona alternatif olarak kurulan Nizamiye Medreseleri (m. 1066) gibi nitelikli “resmi” eğitim-öğretim kurumlarının yanında bizzat devletin sorumluluğu ve kontrolü altında olmayan topluluklar da bulunmaktadır. İhvân-ı Safâ da bu topluluklardan biridir. İhvân-ı Safâ, düşüncelerini, dinî ve felsefî ilimler alanında yazdıkları toplam elli iki risâleden oluşan *İhvân-ı Safâ Risâleleri*’nde dile getirmiştir. Bu risâlelerin, yazarlarının kendi anlayışları çerçevesinde kaleme alınmış bir eğitim-öğretim programı niteliği taşıdığı söylenebilir. Bu bağlamda değerlendirildiğinde onların devlete bağlı örgün eğitim içinde yer almadıkları, bundan daha ziyade kendi içinde bütünlüğü olan özgün bir eğitim anlayışı ile yaygın eğitim yaptıkları görülmektedir.

Din ve ahlâk bağlamında birtakım kaygıları dile getiren İhvân, taassubu, düşünce ve mezhep kavgalarını bertaraf etmeyi, kardeşlik ve dayanışma düşüncesini kazandırmayı, onların nazarında yanlış bilgi ve bâtıl fikirlerle bulanıklaştırılan dini, felsefe ile tekrardan berrak hale getirmeyi amaçlamıştır. Bunu yaparken eklektik davranmaya özen göstermiş, tarafsız bir tutumla, eline ulaşan dinî, felsefî ve ilmî her türlü bilgiden faydalanmıştır. Tüm din ve doğa bilimleri, var olanları anlamaya yardım ettiği nispette İhvân’ın nazarında kıymetlidir ve İhvân’ın kullandığı kaynaklar arasında kendine yer bulur. Bu şekildeki kaynak zenginliği onlara geniş bir bakış açısı kazandırmıştır. Onlar bilgi anlayışını bu zengin temel üzerine inşa edip eğitimlerini de ona göre şekillendirmişlerdir.

İhvân, bilginin tanımı, kaynağı ve eğitimdeki yerini, bilginin elde edilmesinde duyu, akıl ve kalp organlarının rolünü geniş olarak ele almaktadır. Ruh ve nefis kavramları ile beden arasındaki ilişkiye eğitim açısından bakar. İnsan öncelikle bedenî özellikleriyle yani duyularıyla dış dünyadan birtakım uyarılar alır ve bunları aklına iletir. Akıl bu bilgileri biriktirir, yorumlar ve kullanır; dahası bilinenlerden hareketle bilinmeyen bilgilere de ulaşma imkânı bulur. Bazen de duyu verilerinin kendisine iletildiği bilgilerin doğru veya yanlışlığını da denetler. Netice itibarıyla bilginin elde edilmesinde ruh-beden/duyu-akıl ilişkisi belirleyici özelliklerdir. Ayrıca insan, akli vasıtasıyla, duyuların da ötesinde metafizik âlemden de bilgi alabilme yetkinliğine sahiptir. İnsan metafizik konuları ilk olarak burhan yolu ile kavrayabilir. Bu bilgi yolu sıradan insanlara değil, bilginlere özgü bir yoldur. Bu yolla bilgi edinme, ancak eldeki öncüller üzerinde matematiksel ve mantıkî bir düşünmeden sonra mümkündür. Bu alanda diğer bir bilgi edinme yolu ise vahiy ve ilhamdır. Vahiy ve ilham insanın insanüstü bir kaynaktan aldığı, bir bakıma Allah’ın insana lütfu olan bir bilgidir. Bu bilgiyi elde edebilmesi için kişinin ruhunu bedeninin esiri yapmaktan kurtarıp ruhî olgunluğa ulaşması gerekir.

İhvân'a göre bu yollarla bilgiye sahip olmak tek başına yeterli değildir; elde edilen doğru bilgilere uygun yaşamak insanın en önemli özelliklerinden biri olmalıdır. Çünkü insan, bilgiyi üretmesi bakımından diğer canlılardan farklı olsa bile bu bilgiye uygun davranmadığı hatta ters yönde davrandığı zaman tam manasıyla insan olma vasfını kazanamamaktadır.

İhvân'ın öğretim programlarının gelişim dönemlerine göre hazırlanması gerektiği fikrinin, günümüzde daha çok ön plana çıkan *ferdî farklar psikolojisinin* kabulleriyle benzeştiği söylenebilir. Nitekim İhvân'a göre insanoğlu farklı yetenek ve eğilimlerle dünyaya gelir; lakin her toprakta her bitki yetişmediği ve her ağaçtan her meyve alınmadığı gibi, her insan da aynı nispette eğitilememekte ve eğitimde her insan için aynı sonuçlara ulaşamamaktadır. Her toprak ve her ağaçtan, doğasında bilkuvve var olan özelliklerine göre ürün alınır. İnsanlar da hem fitrat açısından farklılaşmakta hem de büyüdüğü sosyal ve fiziki çevre ile kendinde var olan biyolojik etkenlere göre farklılık gösterebilmektedir. Bu yaklaşımın İhvân'ın eğitim anlayışının temel unsurlarından biri olduğu belirtilebilir.

Risâleler incelendiğinde birçok konuyu ele alması bakımından tam bir ansiklopedik yapıya sahipken, diğer taraftan muhatabına kullanmış olduğu dil ve devamlı nasihat veren cümle kalıplarıyla da bir eğitim kitabı hissi uyandırmaktadır. İhvân, *Risâleler*'de okuyucuya sürekli "kardeş" şeklinde seslenirken, mevcut öğrenci ve takipçilerinin konuya hızlıca intibak etmelerini kolaylaştırmakta ve böylelikle hazırladıkları mesajların dikkate alınmasını sağlamaktadır. Genellikle her paragrafın başında yer alan "Bil ki, ey kardeşim..." ifadesi ile de okuyucusunu öncelikli olarak bilmeye ve öğrenmeye güdülemeyi hedeflemektedir. Bununla birlikte *Risâlelere* bir bütün olarak bakıldığında, *Risâleler*'de yer alan bilgilerin, bireylerin gelişimleri ve yetileri göz önünde tutularak somuttan soyuta, basitten karmaşığa, zâhirden bâtına, duyularla algılananlardan duyular üstü kavrananlara, kolaydan zora, bilinenden bilinmeyene, yakından uzağa tedricen ilerlemek ilkesi ışığında düzenlendiği görülmektedir. Bu anlatım şeklinin günümüzdeki eğitim ilkeleri ile benzer özellikler gösterdiği söylenebilir.

İhvân, eğitim faaliyetini bir sanat olarak değerlendirip onu Allah'a kadar uzanan bir hiyerarşide ele almaktadır. Peygamberleri ve filozofları bu sürecin aktif unsurları olarak görmekte, onların vârisi olarak gördüğü öğretmene büyük değer yüklemektedir. Onlar için öğretmen düşünce, inanç ve uygulamalarıyla eğitimi şekillendiren bir konumdur. Öğretmen, bilgileri öğretme noktasında öğrencilere rehberlik etmekle birlikte yapılacak eğitimin programını da hazırlamaktadır. İhvân, öğretmen olmadan insanın ilk gördüğü şeyleri bilemeyeceğini düşünmektedir. Bu bağlamda İhvân'ın öğretmen anlayışında Nesnelci yaklaşımla benzer düşüncelere sahip olduğu söylenebilir. Bununla birlikte İhvân, Nesnelci yaklaşım kapsamında değerlendirilen davranışçı kuram gibi öğretmenden sadece belli davranışlar yoluyla bilginin öğrenciye aktarılmasını istememekte, aksine öğrencide mevcut olan potansiyelin ortaya çıkarılmasını hedeflemektedir. Diğer taraftan öğretmenlerden mezhebî taassuptan ve peşin hükümlü olmaktan uzak durmalarını istedikleri görülmektedir. Buradan da aslında öğretmenlerin sadece öğrenciye bilgiye ulaşmada aracılık ettikleri,

zorlama bir bilgi yüklemelikleri, bilgiyi öğrencinin kendi kabiliyeti ve potansiyeli ölçüsünde yeniden yapılandırdığı bir öğretmenlik anlayışına sahip oldukları, dolayısıyla onların öğretmen anlayışında bilişselci yaklaşımla da benzer görüşleri paylaştıkları düşünülebilir.

İhvân, eğitim konusunda doğuştan getirilen fitri özelliklerin önemini kabul ederek, özellikle yozlaşmamış fitratın önemine dikkat çekmekte, bununla birlikte insan zihnini beyaz bir kâğıda benzeterek eğitimin ve çevrenin de önemini kabul etmektedir. Onlara göre hiçbir insanın ilk gördüğü şeyleri bilmeye gücü yetmeyeceği için bir öğretmene ihtiyacı vardır. Bu açıdan değerlendirildiğinde İhvân'ın Nesnelci bir yaklaşımla benzer düşüncelere sahip olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte eğitimde öğrencinin potansiyel güçlerinin önemine dikkat çekerek bireysel farklılıkları da dikkate almaktadır. Onlara göre eğitim, öğrencideki potansiyel güçleri keşfetmek ve olabildiğince onları geliştirmek için yapılan faaliyetler bütünüdür. Bu anlamda eğitim, insana yaratılışında olmayan kabiliyetler vermek değil, olanları geliştirmek ve bunların yanında yeni bilgi ve davranışlar kazandırmak demektir. Bununla birlikte İhvân öğrenciden bilgiyi olduğu gibi almasını değil, onu içselleştirerek yeniden yapılandırmasını istemektedir. Diğer bir ifade ile öğrenci bilgiyi, sadece edilgen olarak yüklenmekten ziyade etkin olarak sorgulayıp kendine göre şekillendirmektedir. Bu bağlamda öğrencinin merkezde yer aldığı İhvân'ın eğitim anlayışındaki ile günümüz Yapılandırmacı yaklaşımdaki öğrenci rolleri arasında benzerlikler görülmektedir.

İhvân, bireyin din eğitimine yönelik tutumunda bireyselliğe ve değişimin içten başlamasına ciddi vurgu yapmaktadır. Ancak vurgulanan bireysellik, salt bir bireycilikten öte cemiyet içinde pişen, iç ve dış dinamiklerinin farkına varmış ve kendini geliştirmeye hazır bir varlığa gönderme yapmaktadır. Bu da günümüz din eğitimi anlayışına bir bakış kazandırabilir.

İhvân'ın *Risâleler*'ine bakıldığında, onların hem *Risâleler*'i yazarken hem de eğitim-öğretim sırasında, belirli ilkeler çerçevesinde birtakım yöntemleri kullandıkları görülmektedir. Bunların arasında ise en belirgin olarak anlatma(takrir), tartışma, nasihat etme, soru-cevap, gözlem ve tefekkür, araştırma yöntemleri kullanılmıştır. Bu yöntemlerin uygulamasında ise öğrencinin kapasitesine ve seviyesine uygun ders vermek; öğrencilerin daha iyi anlayacağı dil ve üslup kullanmak konuyu hikâye ve benzetmelerle öğrencinin anlayacağı şekilde kolaylaştırmak gibi ilkeleri esas almışlardır. İhvân'ın yöntem ve ilkeleri, günümüz eğitiminde uygulanmaya çalışılan yöntem ve ilkelerle benzerlik göstermektedir.

İhvân'ın *Risâleler*'de eğitim açısından eklektik bir anlayış sergilediği görülmekte ve sınıflandırdığı her bir bilim dalı için ayrı bir eğitim ilkesi ve yöntemi öngörmemektedir. Dolayısıyla din eğitimi için kullanmış olduğu ilke ve yöntemler esasen İhvân'ın bütün ilimlerin eğitimi için kullandıklarıyla aynıdır. Bu beklenen bir durumdur. Çünkü İhvân her ne kadar bilim sınıflaması yaparak ayrı disiplinlere vurgu yapmış olsa da yaşadıkları dönemde onlardan her bir bilim dalı için ayrı eğitim ilkesi ve yöntemi beklemek doğru olmayacaktır.

İhvân'ın dinî ve ilahî ilimler bölümü incelendiğinde onların daha çok iman ve ahlaki

boyuta eğildiği, ibadet konusu ile ilgili ayrıntılı bilgi vermediği görülmektedir. Bu bağlamda dinî izah tarzlarının geleneksel dinî bilimlerin kullandıkları tarzla aynı olmadığı söylenebilir. Bu da bilgi anlayışının din eğitimi de kullanılan argümanları ve eğitim şeklini nasıl etkilediğini göstermektedir.

İhvân, hiçbir din veya mezhebe karşı ön yargılarının olmadığını söylemekte ve müntesiplerini her türlü dinî, mezhebî ve siyasî taassuptan uzak durmaya teşvik etmektedir. Bu bağlamda onların din öğretimi modellerinin aynı dine mensup öğrencilerin din içerisindeki farklılıklar noktasında ayırım yapılmadan aynı öğrenme ortamında dinî birlikte öğrenmeleri anlayışına dayanan *mezheplerüstü din öğretimine* yakın olduğu düşünülebilir. Günümüzde farklı din, mezhep, tarikat, cemaat vb. mensuplarının zaman zaman birbirlerine gösterebildikleri hasmane yaklaşım ve davranışlara karşı İhvân-ı Safâ'nın yaklaşık bin yıl önce ilim ve inanç hususunda ortaya koyduğu evrensel tutum, araştırılmaya ve örnek teşkil etmeye değer bir tutum olarak değerlendirilebilir. Küreselleşen dünyada farklı dine mensup ve farklı din anlayışına sahip insanların bir arada yaşadığı düşünülürken İhvân'ın kendi bilgi anlayışı üzerine inşa ettiği din eğitimi yaklaşımının günümüz din eğitimine ışık tutması beklenmektedir.

Öneriler

Risâlelere bakıldığında İhvân'ın felsefeyi ve diğer bilimleri dinî inançları anlatmada bir araç olarak kullandığı ve inançlarını felsefi bilgi birikimleriyle izah etmeye çalıştıkları söylenebilir. Bu bağlamdan bakıldığında ilgilendikleri bütün bilimlerin içinde mutlaka dinî bir motif görülmektedir. İhvân bu yaklaşım tarzı ile din ve bilimi birbirinden ayırmamış, bu eklektik tutum din eğitimi anlayışlarına yansımıştır. Bu düşünce tarzı da günümüz din eğitimine “Din eğitimi yaparken diğer ilimlerle nasıl bir ilişki kurulabilir veya diğer ilimlerden din eğitimi nasıl istifade edilebilir” şeklindeki soruları cevaplamada rehber olabilir.

İhvân'ın, yaşadığı dönemdeki bütün bilgi birikiminden istifade etmeye çalışması onların bilgi ve din eğitimini nasıl şekillendirmiş ise günümüzde de mevcut olan bilgi birikiminin bilgi anlayışımızı bu bağlamda da din eğitimine bakışımızı etkileyeceği söylenebilir. Bunun için din eğitiminin temel unsurlarından biri olan bilginin üzerinde önemle durulması gerekmektedir.

Bilindiği üzere İslam Düşünce Tarihinde İhvân dışında öne çıkan birçok ismin varlığından söz edilebilir. Bu düşünürlerin bilgi anlayışları ve bu anlayışlarının eğitime ve din eğitimine yansımaları da çalışma yapılması beklenen konulardır. Buna yönelik yapılacak çalışmalar, İslâm düşüncesinin bilgiye yaklaşımı ve bu yaklaşımların eğitime nasıl bir şekil ve yön verdiği hususunda bütüncül bir bakışı da sağlayacaktır. Dolayısıyla bu çalışma, bahse konu olan ve yapılması önerilen diğer çalışmaların sacayaklarından sadece biridir ve yapılacak diğer çalışmalarla daha fazla anlam ve değer kazanacaktır.

Günümüzde Türkiye’de eğitim ve din eğitimi alanında yapılan çalışmaların temeline bakıldığında, bu çalışmada olduğu gibi birçoğunun Batı menşeli kuramlardan beslendiği

görülmektedir. Bu kuramların arka planında genellikle pozitivist bilim olgusunun varlığı açıkça hissedilmektedir. Bununla birlikte yaşadığımız dönemde pozitivist paradigmanın varlığını sürdürmekle beraber güç kaybı yaşadığı, diğer bazı paradigmalarda ise daha fazla ön plana çıktığı görülmektedir. Öne çıkan bu paradigmalarda genelgeçerlik ve kesinlikten ziyade, yerellik, kültürel ve bireye görelilik gibi özellikler göze çarpmaktadır. Bu bağlamda bilginin yerelleştirilmesi ekseninde değerlendirecek olursak, İhvân ve diğer İslâm düşünürlerine sahip bir kültürün varisleri olarak, yeni paradigmalarda açtığı hareket alanını da kullanmak suretiyle bu zengin mirasın değerlendirilmesi hem eğitime hem de din eğitimine önemli katkılar sağlayacaktır.

Kaynaklar

- Alkan, C., Deryakulu, D. & Şimşek, N. (1995). *Eğitim teknolojisine giriş*. Ankara: Önder Matbaacılık.
- Arfa, M. (2006). The Brethren of Purity (Ikhwân al-Şafâ') and their philosophical treatises (Rasâ'il). In G. Endress (Ed.), *Organizing knowledge: Encyclopaedic activities in the pre-eighteenth century Islamic World* (pp. 155-168). Boston: Brill Academic Publishers.
- Atay, D. Y. (2003). *Öğretmen eğitiminin değişen yüzü*. Ankara: Nobel Yayın.
- Aydın, H. (2007). İhvân es-Safâ'da bilim eğitimi, amacı ve bilim sınıflaması. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 6(21), 41-59.
- Baffioni, C. (2000). The concept of science and its legitimation in the Iḥwân al-Şafâ'. *Oriente Moderno*, 19(80), 427-441.
- El-Bizri, N. (2006). The brethren of purity. In J. M. Weri (Ed.), *Medieval Islamic civilization an encyclopedia* (V. 1, pp. 118-119). New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- de Callataÿ, G. (2005). *Ikhwan al-Safa' A brotherhood of idealists on the fringe of orthodox Islam*. Oxford: Oneworld Publications.
- de Callataÿ, G. (2008). The classification of knowledge in the Rasâ'il. In N. El-Bizri (Ed.), *The Ikhwân al-Safâ' and their Rasâ'il: An introduction* (pp. 58-82). Oxford: Oxford University Press.
- de Callataÿ, G. (2017). Encyclopaedism on the fringe of Islamic Orthodoxy: The Rasâ'il Ikhwân al-Şafâ' , the Rutbat al-ḥakīm and the Ghāyat al-ḥakīm on the division of science. *Asiatische Studien-Études Asiatiques*, 71(3), 857-877.
- Çilenti, K. (1984). *Eğitim teknolojisi ve öğretim*. Ankara: Gül Yayınevi.
- Deryakulu, D. (2001). Yapıcı öğrenme. A. Şimşek (Ed.), *Sınıfta demokrasi içinde* (s. 53-74). Ankara: Eğitim Sen Yayınları.
- Erden, M. & Akman, Y. (2017). *Eğitim psikolojisi gelişim-öğrenme-öğretme*. Ankara: Arkadaş Yayınevi.
- Fahri, M. (2008). *İslam felsefe tarihi* (K. Turhan, Çev.). İstanbul: şa-to Yayınları.

- Fakhry, M. (2000). *Islamic philosophy, theology, and mysticism: A short introduction*. Oxford: Oneworld Publications.
- Al-Fārūkī, I. R. (1961). On the ethics of the brethren of purity (Ikhwān al-Şafā' wa Khillan al-Wafā') VI. *The Muslim World*, 51(1), 18-24.
- Filiz, Ş. (2002). *İlk İslâm hümanistleri: İhvan-ı Safa topluluğu ve insan felsefesi*. Konya: Onbir Eylül Yayınları.
- Furat, A. S. (1979). İslâm edebiyatında ansiklopedik eserler (h. IV.-IX./m. X.-XV. asırlar). *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 7(3-4), 211-232.
- Gömlüksiz, M. N. (2005). Yeni ilköğretim programının uygulamadaki etkililiğinin değerlendirilmesi. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri Dergisi*, 5(2), 339- 384.
- Geçioğlu, Ş. (2020). *Bilgi anlayışının din eğitimi alanına etkisi: İhvan-ı Safâ örneği*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.
- Güven, B. (2014). Öğretim ilke ve yöntemleriyle ilgili temel kavramlar. Ş. Tan (Ed.), *Öğretim İlke ve Yöntemleri* içinde. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık.
- İhvan-ı Safâ (2014). *İhvan-ı Safâ risâleleri* (C. I-IV), (Komisyon, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Jeffery, A. (1922). Eclecticism in Islam. *The Muslim World*, 12(3), 230-247.
- Kaya, M. (2003). *İslâm filozoflarından felsefe metinleri*. İstanbul: Klasik.
- Kaymakcan, R. (2007). Türkiye'de din eğitiminde çoğulculuk ve yapılandırmacılık: Yeni ortaöğretim DKAB programı bağlamında bir değerlendirme. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri*, 7(1), 177-210.
- Kaymakcan, R. (2014). Din eğitiminde çoğulculuk ve yapılandırmacılık: Türkiye örneği. M. Köylü (Ed.), *Din eğitiminde çağdaş konular* içinde (ss. 81-102). İstanbul: DEM Yayınları.
- Kılıç, C. (2015). *İslâm felsefesi tarihi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Kızılabdullah, Y. & Yürük, T. (2012). Din eğitimi ve öğretiminin temelleri. M. Köylü & N. Altaş (Ed.), *Din eğitimi* içinde (ss. 61-82). Ankara. Gündüz Eğitim ve Yayıncılık.
- Koç, A. (1999). *İhvan-ı Safa'nın eğitim felsefesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Koç, A. (2015). İhvan-ı Safâ ve eğitim. B. A. Çetinkaya (Ed.), *Doğu'dan Batı'ya düşüncenin serüveni: Felsefe, ahlâk ve kelâmın sentezi* içinde (C. VI, ss. 293-320). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Koç, A. (2016). İhvan-ı Safâ. M. Köylü & A. Koç (Ed.), *Klasik İslâm eğitimcileri* içinde (ss. 91-124). İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Koç, A. (2020). İhvan-ı Safâ. M. Köylü ve A. Koç (Ed.), *Klasik İslâm Eğitimcileri* içinde (ss. 91-124). İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Netton, I. R. (1991). *Muslim neoplatonists: An introduction to the thought of the Brethren of Purity (Ikhwān al-Şafā')*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Okumuşlar, M. (2014). *Yapılandırmacı yaklaşım ve din eğitimi*. Konya: Yediveren Kitap.
- Öcal, M. (1990). *Din eğitim ve öğretiminde metotlar*. Ankara: TDV Yayınları.

- Özden, Y. (2013). *Eğitimde yeni değerler*. Ankara: Pegem Akademi.
- Poonawala, I. K. (2005). Ikhwân al-Şafâ'. In L. Jones (Ed.), *Encyclopedia of religion* (2nd ed., pp. 4375-377). Detroit, New York & London: Thomson & Gale.
- Sheikh, M. S. (1982). *Islamic philosophy*. London: The Octagon Press.
- Sönmez, V. (2015). Eğitim felsefi temelleri. V. Sönmez (Ed.), *Eğitim bilimine giriş* içinde. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Taş, İ. (2012). *İhvân-ı Safâ'da felsefe ve din münasebeti*. Konya: Palet Yayınları.
- Taylan, N. (2013). *İslâm düşüncesinde din felsefeleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Uysal, E. (1998). *İhvân-ı Safâ felsefesinde Tanrı ve alem*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Uysal, E. (2002). İhvân-ı Safâ'nın X. yüzyıl İslâm dünyasının felsefe ve bilim düzeyine ışık tutan bir sözlük denemesi. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(2), 93-106.
- Uysal, E. (2013). *Örnek metinlerle İhvân-ı Safâ ve İbn Sinâ felsefesi*. Bursa: Emin Yayınları.
- Yüksel, E. (1986). İhvân-ı Safâ'ya göre ilimlerin sınıflandırılması. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7, 149-152.
- Yürük, T. (2015). İlk ve orta öğretimde din öğretimi: Din dersleri. R. Doğan & R. Ege (Ed.), *Din eğitimi* içinde (ss. 115-147). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Zengin, M. (2011). *Din eğitimi ve öğretiminde yapılandırmacı yaklaşım*. İstanbul: DEM Yayınları.
- Zengin, M. (2014). Yapılandırmacı yaklaşım ve din öğretimi. M. Köylü (Ed.), *Din eğitiminde çağdaş konular* içinde (ss. 103-125). İstanbul: DEM Yayınları.

The Reflections of Ikhwān al-Şafā's Understanding of Knowledge in the Field of Religious Education

Abstract

As a type of being who strives to know himself and to know the beings outside himself, man acquires different knowledge by interacting in different ways, first with himself and then with the objects outside himself. For this reason, the subject of knowledge maintains its importance since the existence of man, and the source of knowledge, its formation, truth, etc. issues are of interest to most thinkers.

In certain periods of history, some perspectives and paradigms, become more prominent in understanding knowledge, people and the universe, and which are also expressed as the spirit of time (zeitgeist), become dominant. As certain beliefs and values that are generally accepted and adopted by the society change in the process, the individual's approach to knowledge, people and the universe also changes and new paradigms emerge. These paradigms also affect the studies in the scientific field, and each scientific discipline has an understanding of knowledge, in other words an epistemology, according to its own structure. Education in general and Religious Education in particular are among them. Epistemology constitutes one of the most important dimensions of Religious Education. Because it can be said that education is shaped by learning and learning is shaped by knowledge, and at the end of this relationship, the learner acquires knowledge. At this point, the reflections of the approach to knowledge on the understanding of religious education emerge as a subject that needs to be researched.

It can be said that in every society there are people or communities that contribute to the formation of knowledge, culture and values, and that they shape and regulate the intellectual life of the society. Educational activities also function as an important tool in producing this structure and transferring it to the next generation. In this sense, Ikhwān al-Şafā is an important group that plays a role in the production of knowledge that emerged in the Islamic society and its transmission to the next generation. Moving from this context, the subject of this study is to examine the effect of the understanding of knowledge on education and religious education, with the example of how this is manifested in the Ikhwān al-Şafā. Thus, the effect of the differentiation of knowledge understanding on religious education will be tried to be revealed. While doing this, Ikhwān al-Şafā's Epistles were analyzed with the documentation method. In this framework, firstly, the phenomenon of knowledge was discussed and the effect of knowledge on education/religious education was examined in particular with Objectivist and Constructivist approaches. From this point of view, it has been seen that different approaches about knowledge shape education. Afterwards, the knowledge understanding of Ikhwān al-Şafā was emphasized and the education/religious education they carried out within the framework of this understanding was evaluated in the context of Objectivist and Constructivist approaches. Accordingly, it has been determined that the human being is at the center in the philosophy of Ikhwān al-Şafā, they have an eclectic structure in knowledge, and they accept the sources of knowledge as sense, reason, burhān, revelation and inspiration. When the Ikhwān al-Şafā's philosophy of education is examined in terms of learning and teaching situations, it has been determined that it has similarities with both Objectivist and Constructivist qualities, however, the similarities with the Objectivist approach outweigh.

Keywords: Religious Education • Philosophy of Education • Ikhwān al-Şafā • Brethren of Purity • Knowledge.

HANEFÎ-MÂTÜRÎDÎ ÂLİM ŞEMSEDDİN ES-SEMERKANDÎ'DE SÜREKLİ YARATMA ELEŞTİRİSİ*

Continuous Creation Criticism in Hanafi -Maturidite Scholar Shams al-din al-Samarqandi

Tarık TANRIBİLİR¹

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi :06.10.2021
Kabul Tarihi :02.12.2021
Yayın Tarihi :25.12.2021

Özet:

Şemseddin es-Semerkindî mantık, matematik, astronomi, tartışma metodolojisi, felsefe ve kelam alanlarında yazdığı eserler ile kendisini aklî ve naklî ilimlerde kanıtlamış önemli bir Türk-İslam âlimidir. Karakteristik problemlerde benimsediği görüşleriyle Hanefî-Mâtürîdî kimliğini ön plana çıkaran Semerkandî, Hanefî-Mâtürîdî gelenek içerisinde felsefî kelâm yöntemini benimseyen ilk âlim olarak temâyüz etmektedir.

Cevher-araz hakkındaki tanım ve yorum farklılıkları, kelam ekollerinin gerek kendi içlerindeki gerekse de filozoflarla aralarındaki ihtilafın temel dinamiğini oluşturmuştur. Hudûs delili de âlemin kudemini iddia eden filozoflara karşı âlemin hudûsünü ispat etmeye çalışan cevher-araz merkezli önemli bir kozmolojik argümandır. Eş'arîler, birinci zaman diliminde var olan arazın ikinci zaman diliminde de aynı şekilde var olması anlamında arazların bekasını imkânsız görmüşlerdir. Bu yüzden onlara göre arazlar her an yeniden yaratılmak suretiyle iade edilmektedir. Cevher-araz zorunlu birlikteliğinin bir gereği olarak arazların her an yenilenmesi nedeniyle cevherler de her an yenilenmektedir. Ayrıca "arazların bekası", bir araz olan bekanın başka bir arazla kaim olmasını ifade ettiği için arazın arazla kaim olamayacağı ilkesine aykırı görülmüştür. Bu durumda âlem yaratıldıktan sonra yaratıcının ya da etkisinin ortadan kalktığı varsayıldığında âlemin kendi kendine devam edebilme ihtimali ortaya çıkmaktadır. Bu ihtimali yok etmek amacıyla cevherlerin arazlar, arazların da teceddüd-i emsâl ile baki olduğu iddia edilerek âlemi oluşturan cevher ve arazların, hem yaratılış hem de devamlılık halinde bir yaratıcıya ihtiyaç duyduğu ileri sürülmüştür.

Semerkindî'ye göre arazların bir cevherde nihayete ermesi gerekli ise de arazın arazla kaim olması önünde hiçbir engel yoktur. Bu yüzden o, ileri sürdüğü sağduyusal delili aracılığıyla "Arazlar, cismin nitelenemeyeceği her arazla nitelenebilir." genel kuralını vaz etmektedir. Ayrıca o, arazların bekası problemini de analiz ederek Eş'arîler ile filozoflar arasındaki anlaşmazlığı lafzî ihtilafa indirgemektedir. Nitekim "Arazların bekası muhaldir." önermesiyle arazları ibkâ edecek bir illet bulunmadan baki olamayacakları kastediliyorsa bu, nedensellik ilkesi gereği doğrudur. Sözü geçen önermeyle ilk zaman diliminde var olan arazın ikinci zaman diliminde var olmasının mümkün olmadığı kastediliyorlarsa buna dair yeterli derecede aklî ve naklî delil bulunmamaktadır.

Mümkün varlığın bir müessire ihtiyaç nedeni hakkında ihtilaf edilmiştir. Kelamcıların birçoğu, ihtiyaç nedenini hudûs olarak değerlendirmişlerdir. Filozoflar ve muhakkik kelamcılar ise söz konusu ihtiyaç nedenini imkân olarak tayin etmişlerdir. Semerkandî etken nedeni, imkân olarak değerlendirmek suretiyle mümkün varlığın devamlılık halinde de bir müessire ihtiyaç duyduğunu kanıtladığı gibi; ereksel nedeni hudûs olarak tayin etmek suretiyle de bir müessirden etkilenen her eserin hâdis olduğunu çıkarsamaktadır. Semerkandî, bu senteziyle Tanrı-evren ilişkisinde sürekli yaratmaya alternatif daha

* Bu makale, aynı yazara ait olan "Şemsüddin Semerkandî'de Ontoloji ve Epistemoloji Bağlamında Kelam-Felsefe Etkileşimi" adlı doktora tezinden yararlanarak hazırlanmıştır.

¹ Öğr. Gör. Dr., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi/Temel İslam Bilimleri Bölümü/Arap Dili Ve Belagatı Anabilim Dalı, <https://orcid.org/0000-0002-4276-9972>, tariktanribilir@osmaniye.edu.tr.

makul bir çözüm üretmeye çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelam • Hanefî-Mâtürîdîlik • Cevher-Araz • Sürekli Yaratma • Şemseddin es-Semerkindî.

Giriş

Müellifimizin tam adı, el-Mevlâ es-Seyyid Şemseddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî/el-Hasenî es-Semerkindî olarak kaydedilmektedir. Asıl adı Muhammed olan yazarımız, daha çok Şemseddin es-Semerkindî ismiyle maruftur. “Semerkandî” ifadesinden onun Semerkant şehrine mensup olduğu anlaşılmaktadır. Semerkandî'nin doğum tarihiyle ilgili kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. İsmnin sonuna eklenen “el-Hüseynî” veya “el-Hasenî” künyeleri ile isminin başında zikredilen “es-Seyyid” lakabı, onun nesebinin Hz. Peygamber'e ulaştığını göstermektedir.¹ “el-Mevlâ” ve “el-Fâdıl” gibi lakapları, Semerkandî'nin tasavvufî ve derûnî kişiliğine atıf yapmaktadır. Ayrıca çeşitli tabakât kitaplarında isminin sonuna eklenen “el-hakim”, “el-muhakkik” ve “el-mühendis” gibi unvanlar da onun akli ilimlerdeki engin bilgisine ve vukûfiyetine işaret etmektedir.² Semerkandî, 22 Şevval 722 (3 Kasım 1322) tarihinde vefat etmiştir. Müellifin kelâm, mantık, matematik, astronomi, tefsir, âdâb ve münâzara gibi birçok alanda eseri bulunmaktadır.³

Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa koleksiyonu 1688 demirbaş numarasıyla kayıtlı Semerkandî'ye ait *es-Sahâifü'l-İlahiyye* nüshasının ikinci sayfasında, kim tarafından yazıldığı belli olmayan kısa bir notta onun imamet konusundaki görüşlerinden dolayı teşeyyu' hissi verse de hüsün-kubuh, tahlik ve kelam sıfatı gibi karakteristik meselelerdeki yaklaşımından ötürü Hanefî-Mâtürîdî olduğu ifade edilmiştir.⁴

Tanrı-evren ilişkisinde ilahî sıfatlar ve evrenin Tanrı karşısındaki konumu belirleyici rol oynamaktadır. İlahî sıfatlar ve evrene yüklenen anlama bağılı olarak birbirinden farklı Tanrı-evren ilişkileri tasarlanmıştır. Tanrı'yı Fâil-i Muhtâr ve Kâdir-i Mutlak olarak tanımlayan Eş'arî kelâmı, evreni Tanrı karşısında edilgen ve hâdis bir varlık olarak tasavvur etmiştir. Dolayısıyla onlara göre Tanrı'nın en yetkin manada yaratıcılıkla nitelenebilmesi için evreni hiçlikten, sonradan ve sürekli olarak vücûda getirmesi gerekmektedir.

Evreni zamansal bakımdan hâdis ve evrenin Tanrı'ya ihtiyaç nedenini de “hudûs” olarak değerlendiren Eş'arîler, önemli bir sorunla karşılaşmışlardır. Nitekim yaratılış esnasında Tanrı'ya ihtiyaç duyan evren, bir kez yaratıldıktan sonra varlığını sürdürebilmek için bir daha yaratıcıya ihtiyaç duymayacaktır. Bu durum evrenin, devamlılık halinde Tanrı'dan müstağni olmasına ve O'nun irade, kudret ve yaratma gibi sıfatlarından azade olmasına yol açabilir.

¹ Kadızâde Rûmî, Şerhu Eşkâli't-Te'sis, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Koleksiyonu, Demirbaş Numara: 2712, v. 13a.

² Kâtip Çelebi, Süllemü'l-Vusûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl, haz. Selahaddin Uygur (İstanbul: Merkezü'l-Ebhâs li't-Tarih ve'l-Fünûn ve's-Sekâfe el-İslâmiyye, 2010), III, 108.

³ Bkz. Şemseddin es-Semerkindî, Kelam Mecmuası, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, Demirbaş Numara: 2432, v. 34a, 52b, 56b, 136b, 153b, 169a.

⁴ Şemseddin es-Semerkindî, es-Sahâifü'l-İlahiyye, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Koleksiyonu, Demirbaş Numara: 1688, v. 2b.

Böyle bir sonuç ise tenzih ilkesine aykırı ve Tanrı'nın etkinliğini zedeleyen bir hadisedir. Evreni zamansal bakımdan kadim ve evrenin Tanrı'ya ihtiyaç nedenini de "imkân" olarak değerlendiren filozoflara göre ise evren, hem yaratılış anında hem de devamlılık halinde Tanrı'ya ihtiyaç duymaktadır. Zira zâti bir nitelik olarak mümkün varlığın zâtından ayrılmayan imkân durumu nedeniyle mümkün varlık, devam ettiği sürece vâcip varlığa dayanmak durumundadır. Mümkün varlıkların bir etkene ihtiyaç nedenini hudûs olarak değerlendiren Eş'arîler, karşı karşıya kaldıkları problemi çözme refleksiyle sürekli yaratma teorisini geliştirmişlerdir. Cevher-araz metafiziğine dayanan bu kurama göre iki an boyunca varlığını sürdüremeyen evren, sürekli yeniden yaratılmaya maruz kalmaktadır. Dolayısıyla Tanrı tarafından her an yok edilip yeniden yaratılan evren, yaratılmak için sürekli olarak Tanrı'ya ihtiyaç duymaktadır. Böylece yaratıldıktan sonra varlığını sürdüremeyen bir evren tasarlanarak devamlılık halinde Tanrı'dan müstağni olma itiraz ve ihtimali de ortadan kaldırılmıştır.⁵

Hanefi-Mâtürîdî kelim geleneğinin önemli temsilcilerinden Şemseddin es-Semerkindî, Eş'arîlerin sürekli yaratma teorisine dayanak teşkil eden arazların iki an süresince baki olamayacağı ve arazın arazla kaim olamayacağı ilkelerine karşı çıkmaktadır. Filozofların aksine evrenin hâdis olduğunu savunan Semerkandî, mümkün varlıkta bir etkene ihtiyacın etken/fâil nedenini imkân, ereksel/gâî nedenini ise hudûs olarak değerlendiren eklektik bir yaklaşım sergilemektedir. Semerkandî, bu yaklaşımıyla hem evrenin hâdis olduğunu kanıtlamakta hem de Eş'arî kelimcilerin evrenin devamlılığı halinde Tanrı'ya ihtiyacı konusundaki açmazlarına çözüm önermektedir.

1. Sürekli Yaratma Teorisi

Kelimciler, âlemin hudûsü probleminde özel müstakil risaleler telif etmişlerdir. Onların bu konuya özel önem vermelerinin temelinde âlemin hudûsünü usûluddin'in bir parçası olarak kabul etmeleri ve filozofların âlemin kadim olduğu iddiası yatmaktadır.⁶ Kelamcılar, Allah'ın ezeli birliği, sıfatları, fiilleri, zâtı ile sıfatları arasındaki münasebet, öldükten sonra yeniden diriliş/haşir, Ahiret hayatının bekası, imanın artması-eksilmesi ve sürekliliği, âlemin hudûsü, nedensellik teorisi, nefis teorisi, ahlak felsefesi/hüsün-kubuh hatta kadere varıncaya kadar birçok önemli problemi cevher-araz teorisine dayalı olarak temellendirmişlerdir. Cevher-araz hakkındaki tanım ve yorum farklılıkları, kelam ekollerinin gerek kendi içlerindeki gerekse de filozoflarla aralarındaki görüş ayrılıklarının temel dinamiğini oluşturmuştur. Örneğin; Eş'arî ve Mâtürîdî kelimciler, cevher-araz kavramlarının bu âleme ait bir gerçeklik

⁵ Sürekli yaratma probleminde ilişkin çalışmalar için bkz. Mehmet Evcuran, "Bir Ahlak Sorunu Olarak Nedensellik-Özgürlük İlişkisi-Eşarî Kelâmında Atom, Kesb ve Sürekli Yaratma Kavramları Üzerine-", V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu, ed. Mustafa Aykaç vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2018), 407-20; Sarioğlu, Hüseyin "God-Universe Relationsınlp And Continuous Creation in Ibn Rushd" Felsefe Arkivi, 2007, sayı: 31, s. 107-129; Macdonald, D. B., Klasik Dönem Kelâmında Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma, çeviren: Mehmet Bulgen, Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader], 2016, cilt: XIV, sayı: 1, s. 279-297; Bulgen, Mehmet, Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015); Karadaş, Cağfer, İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik -Tecdüdd-i Emsâl, Halk-ı Cedid, İstimirâr, Hudûs-i Dâim-, Usûl: İslam Araştırmaları, 2007, sayı: 8, s. 7-22.

⁶ İbn Gaylân, Efdaluddin Ömer b. Ali, Hudûsü'l-Âlem (Tahran: Müessesesi-i Mütalaâti İslâmî, 1377), 14-45.

olup Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında söz konusu olmadığını ifade etmişlerdir. Filozoflar ve Mu'tezile kelamcıları ise Ehl-i Sünnet'in aksine arazın tanımında tahayyüz/uzam özelliğini şart koşmadıkları için Allah'ın sıfatları dâhil olmak üzere bütün sıfat ve fiilleri araz kategorisinde değerlendirmişlerdir.⁷ Hudûs delili, âlemin kıdemini iddia eden filozoflara karşı âlemin hudûsunu ispat etmeye çalışan yine cevher-araz merkezli önemli bir kozmolojik delildir.⁸ Ayrıca Ehl-i Sünnet, istitâatin fiille birlikte olduğunu, arazların iki an baki olamayacağını ifade eden teceddüd-i emsâl ilkesiyle desteklemişlerdir.⁹ Tüm bunlara ek olarak "yokluktan var etme" kelamın önemli prensiplerindedir. Bu fikrin en önemli müessiri, Allah'la birlikte zâtı gereği zorunlu olan başka bir varlık ortaya koyma endişesidir. Allah'tan başka kadim varlıkların kabulü, İslam'ın tevhid ilkesiyle bağdaştırılmamıştır. Kelamcıların cevher-araz teorisine dayalı olarak çözmeye çalıştıkları problemlerden birisi de bu olmuştur. Nitekim cevher-i ferdin varlığı kanıtlandığında âlemin kıdemine dayanak teşkil eden heyûlâ-sûret düalitesi iptal olacak ve Allah'ın Mûcib bizzât değil, Fâil-i Muhtâr olduğu ortaya çıkacaktır.¹⁰ Son olarak kelâmcılar; cisimlere bir sınır/tenâhi'l-ebâd belirleyerek evren için yaratılma anlamında bir başlangıcı, öldükten sonra yeniden dirilmenin imkânını, Ahiret hayatının mâhiyeti bakımından Allah'tan farklı ve yetkin olmayan bir bekâ sıfatına sahip olduğunu¹¹ yine cevher-araz teorisine dayalı olarak temellendirmeye çalışmışlardır.

Eş'arîler, birinci zaman diliminde/ilk anda var olan arazın ikinci zaman diliminde/ikinci anda da var olması anlamında arazların bekasını imkânsız kabul etmişlerdir.¹² Onlara göre arazlar süreksiz ve kesintilidir. Arazlar, sürekli olarak yok olup benzerleri iade edilmek suretiyle var olmaktadır. Bu yüzden arazlar, her an onları iade edecek Allah'a ihtiyaç duyar. Cevher-araz zorunlu birlikteliğinin bir sonucu olarak arazların her an yenilenmesi nedeniyle cevherler de her an yenilenmektedir. Ayrıca cevherlerin devamlılığını sağlayan beka arazının da diğer arazlar gibi her an Allah'ın iade ve tecdidine ihtiyaç duyduğu gerekçesiyle cevherlerin iki an bekası reddedilmiştir.¹³ Bütün bunlara ek olarak "arazların bekası" terkibi, bir araz olan bekanın başka bir arazla kaim olmasını ihsas ettiği için arazın arazla kaim olamayacağı ilkesine aykırı görülmüştür.¹⁴ Âlem yaratıldıktan sonra yaratıcının ya da etkisinin ortadan kalkması varsayımında âlemin varlığını kendi kendine devam ettirebilme ihtimalini ortadan kaldırmak amacıyla cevherlerin arazlar, arazların da teceddüd-i emsâl ile baki olduğu iddia edilerek âlemi oluşturan cevher ve arazların, hem yaratılış hem

⁷ Sırrî-i Girîdî, Nakdu'l-Kelâm fi Akâidi Ehli'l-İslâm (İstanbul: Âsitâne Yayinevi, 1310), 42.

⁸ Gazzâlî, Ebû Hâmid, Tehâfütü'l-Felâsife, nşr. ve trc. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 48-51.

⁹ Nüreddin Sâbüni, el-Bidâye fi Usuki'd-Din, trc. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İFAV, 2015), 124-127.

¹⁰ Emrullah Yüksel, Sistematik Kelam (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 48.

¹¹ Ramazan Efendi, Şerhun li Ramazan Efendi alâ Şerhi'l-Akâid (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, trs.), 235.

¹² Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve'h-Tilâfü'l-Musallîn (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2009), 205; Cürçânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif, Şerhu'l-Mevakif fi İlmi'l-Kelâm, çev. Ömer Türker (İstanbul: TYEKB, 2015), II, 48; Taftâzânî, Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer, Şerhu'l-Makâsîd, thk. Abdurrahman Umeyra (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), II, 160-168.

¹³ Cürçânî, Şerhu'l-Mevakif, II, 48-50. Karadaş, Cafer, Kelam Düşüncesinde Evren ve İnsan, (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 68.

¹⁴ Semerkandî, es-Sahâifü'l-İlâhiyye, thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerif, (Riyad: 1990), 248.

de devamlılık halinde bir yaratıcıya ihtiyaç duyduğu vurgulanmıştır.¹⁵

Arazın arazla kaim olamayacağı ve arazların iki an baki olamayacağı ilkelerine karşı çıkan Semerkandi açısından arazların baki olmasında bir problem gözükmemektedir. Ayrıca o, varlığı mümkün olan bir arazın ikinci zaman diliminde zorunlu olarak yok olmasını, varlığı mümkün olan bir zâtın varlığı mümteni' olan bir zâta dönüşmesi anlamında ontolojik olarak da imkânsız görmektedir.¹⁶

2. Arazın Bekası ve Arazın Arazla Kıyımı

Arazlar problemi, antik Helenistik Yunan felsefesinden İslam düşüncesine kadar tartışılmalı metodolojik bir hüviyete sahiptir. Platon, gençliğinde Herakleitosçu Kratylos ile dost olmuş ve daha sonra Sokrates'le tanışmıştır. O, Kratylos'tan öğrendiği her şeyin sürekli değişim ve dönüşüm içerisinde olduğu teziyle bilim yapılamayacağını düşünmüştür. Sokrat'tan ise bilimin konusu olabileceğini düşündüğü evrensel, nesnel ve sâbit ahlaki tümellerin/kavramların varlığını öğrenmiştir. Platon, söz konusu iki tezi sentezleyerek ve ahlaki tümellerin varlığını genişleterek bilimin konusu olabilecek nesnel ve değişmez nitelikte şeylerin var olması gerektiği düşüncesiyle idealar teorisini geliştirmiştir. Platon'a göre değişen dünyanın ardındaki değişmeyen dünya ya da çokluğun ardındaki birlik, idealar adı verilen kavramlar dünyası olup bu dünyada algılanan şeyler ise onlardan pay alan ve onları taklit eden gerçek-dışı benzerleridir.¹⁷

Aristoteles, Platon'un idealarını birtakım değişiklikler ile kabul etmiştir. O, Platon'dan ayrı olarak yalnızca en alt türleri ifade eden tümelleri ve bunların dış dünya gerçekliklerini kabul etmektedir. Aristoteles, kategoriler olarak adlandırdığı bu tümellerin değişmeyen nesnel doğalarını kabul etmek noktasında Platon ile aynı düşünmektedir. On kategori olarak bilinen tümeller; töz, nicelik, nitelik, bağıntı, yer, zaman, durum, sahip olma, etkinlik ve edilginliği kapsamaktadır. Kategori, teknik manada yüklem anlamına gelmektedir. Dolayısıyla kategoriler, bir töze yüklenmeleri mümkün olan en genel yüklemeler olarak değerlendirilir. İslam düşünürleri de Aristoteles'in kategorilerini kabul ederek varlığı, cevher ve onun üst düzey nitelik ve durumlarını anlatan araz kısımlarına ayırmışlardır.¹⁸

Kelamcılara göre aynı cisimlerde hareket-sükün, sıcak-soğuk, siyah-beyaz ve birleşme-ayrılma gibi birbirine zıt anlamlar gözlenmektedir. Bu anlamlar zâttan başka bir şey olmalıdır. Zira sözü geçen çelişik anlamlar, zâttan kaynaklıysaydı "zıtların bir araya gelemeyeceği" ilkesi gereğince bunların aynı cisimde tezahür etmemeleri ya da cismin durumunda herhangi bir değişikliğin meydana gelmemesi gerekirdi. Dolayısıyla burada zâttan bağışik ve onun dışında birtakım anlamların varlığı ortaya çıkar ki bunlar arazlardır.¹⁹

¹⁵ Abdullatif el-Harpûti, Tenkihu'l-Kelâm fi Akâidi Ehli'l-İslâm, yay. haz. Fikret Karaman, (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016), 68.

¹⁶ Semerkandi, es-Sahâifü'l-İlâhiyye, 249-250.

¹⁷ Aristoteles, Metafizik, çev. Yasin Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 39.

¹⁸ Arslan, Ahmet, İlkçağ Felsefe Tarihi (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017), III, 65-69, 116.

¹⁹ Bâkîllânî, Kadı Ebu Bekr Muhammed b. Tayyip, Kitâbü Temhîdî'l-Evâil ve Telhîsî'd-Delâil (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987), 39-42; Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkîf, II, 38; Taftâzânî, Şerhu'l-Makâsîd, II, 52-53.

Araz terimi, Aristo külliyyatının Arapçaya çevirisiyle birlikte İslam inanç ve düşünce sistemine girip Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742 [?]) ve Cehm b. Safvan (ö. 128/745-46) gibi kelimciler tarafından ilk defa kullanılmıştır. Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) tarafından geliştirilen araz kavramı, zamanla kelimcilerin doğa felsefelerinin temelini oluşturacak önemli bir kurama dönüşmüştür.²⁰ Ehli Sünnet kelimcilerinden Mâtürîdî (ö. 333/944) arazi, “*cismin halleri ve sıfatları*” olarak tanımlamanın İslam terminolojisi bakımından daha uygun olacağı kanaatindedir.²¹ Eş'arî, (ö. 324/935-36) arazi, “*varlığı sürekli olmayan şey*” olarak tanımlamanın daha doğru olduğunu ifade etmektedir.²² Mu'tezile ise genel olarak arazi, “*var olması takdirinde boşlukta yer kaplayan yani hacimli/uzamlı maddenin bir sıfatı*” olarak tanımlar. Ancak Mutezile'den İbn Keysan el-Esamm (ö. 67/686-87) ile belli ölçüde Hişam b. Hakem (ö. 179/795), arazların varlığını kabul etmemişlerdir. Bunlara göre sıfatlar, cismin bir parçasını teşkil etmeleri nedeniyle varlıkta cisimden bağımsız değildir. Dolayısıyla da her şey cisimlerden oluşmaktadır. Dırar b. Amr (ö. 200/815 [?]), en-Nazzâm (ö. 231/845) ve Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr (ö. 230/845 civarı) gibi kelimciler ise âlemin yalnızca arazlardan meydana geldiğini ve cisimlerin arazların terkiibinden oluştuğunu ifade etmişlerdir.²³

Hanefi-Mâtürîdî gelenekte felsefi kelamın önemli temsilcilerinden olan Şemseddin es-Semerkandî, arazlar konusunu epistemolojik temelde idrak, a priori idrak edilen, a posteriori idrak edilen ile idraki ve idrak edileni içkin olmak üzere dört bölümde incelemektedir. İdrak temelinde taksim edilen arazlar; müdrük/idrak vasıtaları, idrakin nesnesi ve idrakin mâhiyeti çerçevesinde salt epistemolojik değil, nörolojik, psikolojik, biyolojik, semantik, geometrik ve etik açılardan da analiz edilmektedir. Zira felsefi kelam geleneğinde epistemoloji, yalın bir bilgi teorisi olmayıp bilginin her türlü araç, elde edilmesindeki aşamalar ve bilgi nesnelere de konu edinir. Arazların en ideal taksimi idrak kavramıyla gerçekleşmektedir. Nitekim arazlar; ya ilim gibi bizâtihi idrak ya dış duyuvarın objesi gibi apriori idrak edilen ya bir takım niceliksel çıkarımlar gibi aposteriori idrak edilen ya da nitelik gibi idraki ve idrak edileni içkin türdendir.²⁴

Kelimciler, genel olarak arazın arazla kaim olamayacağını ifade etmişlerdir. Filozoflar ve Mu'tezile'den Muammer b. Abbâd es-Sülemî ise kelimcilerin aksine bu durumun mümkün olduğunu savunmuşlardır.²⁵ Kelamcılara göre arazlar; başka bir arazla nitelenir ya da nitelenmez. Nitelenmedikleri takdirde arazın arazla kaim olamayacağı ortaya çıkar. Nitelenmeleri durumunda ise başlı başına kaim olamayan arazların, nihayetinde bir cevhere

²⁰ Günaltay, M. Şemseddin, Kelam Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu, haz. İrfan Bayın (Ankara: Fecr Yayınları, 2008), 60-63.

²¹ Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed, Kitâbü't-Tevhîd, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 99.

²² Eş'arî, Makâlâtü'l-İslâmiyyin, 176-190.

²³ Eş'arî, Makâlâtü'l-İslâmiyyin, 176-180, Bağdâdî, Ebu Mansur Abdulkahir b. Tahir et-Temimî, Kitâbü Usûli'd-Dîn, (İstanbul: Matbaatü'd-Devlet, 1928), 47-51.

²⁴ Semerkandî, es-Sahâifü'l-İlâhiyye, 165-169.

²⁵ Cüveynî, Abdullah b. Yusuf İmamü'l-Harameyn, eş-Şâmil fi Usuli'd-Dîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 72-74.

dayanmaları ve onda mütehayyiz/uzamlı olmaları gerekir.²⁶ Semerkandi'ye göre kelamcıların bu delili, arazların bir cevherde nihayete ermesini gerektirse de arazın arazla nitelenmesini ya da arazın arazla kaim olmasını iptal etmemektedir. Bu yüzden o, bu konuda filozoflara daha yakın bir duruş sergileyerek “*Arazlar, cismin nitelenemeyeceği her arazla nitelenebilir.*” genel kuralını vaz etmektedir. Örneğin; hızlılık ve yavaşlık arazları, başka bir araz olan hareket ile kaimdir. Zira hızlılık ve yavaşlık, cisimlerin nitelenemeyeceği türden arazlardır. Zira hızlı ve yavaş olan cisimler değil, onların hareketleridir.²⁷

Semerkandi'ye göre arazların bekasında da ontolojik bir problem gözükmemektedir. Bilakis varlığı mümkün olan bir arazın bir sonraki zaman diliminde zorunlu olarak yok olması, varlığı mümkün olan zâtın varlığı mümteni' olan zâta evrilmesi anlamında ontolojik açıdan imkânsızdır.²⁸ Semerkandi arazların bekası problemini analiz ederek Eş'ariler ile filozoflar arasındaki anlaşmazlığı lafzî ihtilafa indirgeyip iki tarafın görüşlerini uzlaştırmaya çalışmaktadır. Şöyle ki; “*Arazların bekası muhaldir.*” önermesiyle arazları ibkâ edecek bir illet bulunmadan baki olamayacakları kastediliyorsa bu, nedensellik ilkesi gereği doğrudur. Söz konusu önermeyle birinci zaman diliminde var olan arazın ikinci zaman diliminde de var olmasının mümkün olmadığı kastediliyorlarsa buna dair yeterli derecede aklî ve naklî delil bulunmamaktadır.²⁹

3. Eserin Müessire İhtiyaç Nedeni

Semerkandi'ye göre bir tercih edici olmadan tercih edilmenin imkânsızlığı zorunludur. Zira çocuklar bile bu bilgidен şüphe etmezler. “*Bir, ikinin yarısıdır.*” önermesinin “*Tercih edici olmadan tercih edilmek imkânsızdır.*” önermesinden daha açık olması ikinci önermenin bedâhetini çürütmez. Zira bedihî hükümlerin de farklı dereceleri olabilir. Bedihî hükümlerin açıklık ve netliği, konu ve yüklem tasavvurundaki açıklık ve netlikten kaynaklanmaktadır. Semerkandi, bu konuda eşsiz olarak nitelendirdiği delilini şu şekilde tasvir etmektedir: Mümkünün varlık ya da yokluk taraflarından biri, tercih edici olmadan gerçekleşseydi bu tarafın diğer tarafa ya tercih edilmesi ya da tercih edilmemesi gerekirdi. İkinci ihtimalin geçersizliği açıktır. Zira o, tercih edilmeseydi gerçekleşmezdi. Gerçekleşmek ise bir tercih edilme belirtisidir. Mümkünün bir tarafının diğer tarafına tercih edilmesi durumunda ise tercih edilen tarafta bir ziyade meydana gelir ya da gelmez. Ziyade meydana gelmemesi durumunda bu taraf gerçekleşmez. Zira tercih edilmek, tercih edilen tarafta bir ziyade meydana getirir. Dolayısıyla ziyadenin meydana gelmemesi bu tarafın tercih edilmediği anlamına gelir. Ziyadenin meydana gelmesi durumunda ise bunun da tercih edilmesi ya da tercih edilmemesi gibi bir ihtimal söz konusu olur ki bu durumda kıyas başa dönerek teselsül

²⁶ Râzî, Fahreddin, Kitâbü'l-Mebâhis el-Meşrikiyye fi İlmi'l-İlâhiyyât ve't-Tabiiyyât, (Haydarabat: Meclisü Dâireti'l-Meârif en-Nizâmiyye, 1343), I, 256-257.

²⁷ Semerkandi, es-Sahâifü'l-İlâhiyye, 247.

²⁸ Semerkandi, es-Sahâifü'l-İlâhiyye, 249-250.

²⁹ Semerkandi, es-Sahâifü'l-İlâhiyye, 249-250; el-Meârif f Şerhi's-Sahâif, thk. Nazîr Muhammed Nazîr İyâd, Abdullah Muhammed Abdullah İsmail (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2017-2018), II, 933.

meydana gelir.³⁰

Semerkindî, “bir tercih edici olmadan tercih” problemine ek olarak “tercih ettirici bir neden olmadan tercih” problemini de ortaya atmaktadır. Ona göre bütün varlıklara eşit mesafede bulunan mücib bizzâtın, tercih ettirici bir nedene dayanmadan tercihte bulunması mümkün değildir. Dolayısıyla mücib bizzâtın tesirini ilgili tarafa yönlendirecek tercih ettirici bir nedene ihtiyacı vardır. Ateşin yaşı değil, kuru cisimleri yakması veya güneşin sadece kendi açısındaki bölgeleri aydınlatması buna örnek verilebilir. Fâil-i muhtâr ise mücib bizzâtın aksine tercih ettirici bir nedene ihtiyaç duymadan tercihte bulunabilir. Zira fâil-i muhtârın sahip olduğu irade sıfatı, mâhiyeti bakımından dilediği şeye taalluk etme ve dilediğini tercih etme yetkinliğine sahiptir.³¹

Semerkindî, “tercih ettirici bir neden olmadan tercih” problemini ortaya atarak Tanrı-evren ilişkisinde filozofların sudûr teorisine karşı hudûs teorisini temellendirmektedir. O, bu kuram sayesinde Tanrı’nın mücib bizzât değil, fâil-i muhtâr olduğunu desteklemekte ve Tanrı’nın mücib bizzât olmaması halinde tercih ettirici bir nedene ihtiyaç duyabileceği endişesini de iptal etmektedir.

Mümkün varlığın bir müessire ihtiyaç duyduğu kesinlik kazanınca bu ihtiyacın nedeni konusunda ihtilaf edilmiştir. Kelamcıların birçoğu, müessire ihtiyaç nedenini hudûs olarak değerlendirmişlerdir. Kelamcılara göre hudûs, “yokluktan varlığa çıkış” olarak tanımlanmaktadır. Bir grup düşünür, bu nedeni beraberce hudûs ve imkân olarak ifade etmişlerdir. Kimi düşünürler ise bu nedeni, imkân olarak değerlendirip hudûsü de nedenin bir şartı olarak konumlandırmışlardır. Birçok konuda olduğu gibi bu konuda da aynı kanaati paylaşan filozoflar ve muhakkik kelamcılar, mümkünün müessire ihtiyaç nedenini imkân olarak tayin etmişlerdir.³²

Mümkünün müessire ihtiyaç nedenini hudûs olarak değerlendiren kelamcılara göre; mümkün, yokluk âleminde varlık âlemine çıkmak anlamında hudûs etmek için bir müessire ihtiyaç duymaktadır. Zira mümkünün mâhiyeti, kendi başına yokluktan varlığa çıkmak için yeterli değildir. Mümkün, yokluk boyutundan varlık boyutuna geçtiği anda müessire olan ihtiyacı da son bulur. Zira bu durumdaki bir mümkünün, varlığı yokluğundan daha elverişlidir. Nitekim mimar tarafından inşa edilen bir bina misali mimarın ortadan kalkması binanın devamlılığına engel olmaz.³³

Eserin müessire ihtiyaç nedenini imkân olarak değerlendirip hudûsü, nedenin bir şartı olarak konumlandırılanlar ile bu nedenin hudûs ve imkân olmak üzere çift yönlü olduğunu iddia edenlere göre; mümkünün iki tarafından birini gerektirmeyen imkân vasfı, hudûs ile birlikte bir müreccih ihtiyacı duymaktadır. Nitekim mümkünün müessire ihtiyacı duymasının

³⁰ Semerkindî, es-Sahâifü'l-İlâhiyye, 153-154; el-Meârif, I, 676-681.

³¹ Semerkindî, es-Sahâifü'l-İlâhiyye, 154-155; el-Meârif, I, 681.

³² Semerkindî, es-Sahâifü'l-İlâhiyye, 158; el-Meârif, I, 689-690.

³³ Semerkindî, es-Sahâifü'l-İlâhiyye, 158; el-Meârif, I, 690.

nedeni hudûstür.³⁴

Semerkindî'ye göre bu konuda tartışılan neden, nedenciliden sonra gelen ereksel neden değil, nedenciliden önce gelen etken nedendir. Dolayısıyla eserin müessire ihtiyaç nedeni hudûs olsaydı ihtiyaç, hudûsten sonra meydana gelirdi. Zira etken neden (hudûs) nedenciliden (ihtiyaç) önce gelir. Oysaki delilde yapılan açıklamaya göre hâdis varlık, hudûsten sonra bir müessire ihtiyaç duymamaktaydı. Ayrıca bu durumda ihtiyaç, etken neden kabul edilen hudûsten sonra meydana geleceği için hudûsten önce hâdis olmak veya hudûsün hiçbir şeye ihtiyaç duymaması gibi bir çelişki ortaya çıkardı.³⁵

Râzî'nin varoluş mekanizması, "**ihhtiyaç nedeni**→fâile ihtiyaç→fâilin varlığa tesiri→varlık→**hudûs**" dizgisinden oluşmaktadır. Bu nedenle Râzî'nin varlık sisteminde müessire ihtiyaç nedeni, "hudûs" olarak belirlenmesi durumunda eşyanın kendisinden dört merteye sonra meydana gelmesi gerekecektir. Bu varlık sistemi, hudûsün, "*varlığın yoklukla öncelenmesi*" şeklinde tanımlanmasının bir gereğidir. Hudûsün, "*yokluk boyutundan varlık boyutuna çıkış*" olarak tanımlaması da Râzî'nin varoluş mekanizmasındaki söz konusu problemi ortadan kaldırmaz. Zira bu durumda da varoluş mekanizması, "**ihhtiyaç nedeni**→fâile ihtiyaç→fâilin varlığa tesiri→**yokluktan varlığa çıkış (hudûs)**" şeklinde tertip edileceği için eşya, kendisine bir merteye daha yaklaşırsa bile bu kez de kendisinden üç merteye sonra meydana gelecektir.³⁶

Filozoflara göre mümkünün, varlık ya da yokluk taraflarından birini gerektirmemesi bir tercih ediciye ihtiyacı ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla söz konusu ihtiyaç nedeni, mümkün varlığın imkân karakteri olarak belirginleşir. Kelamcılara göre ise eserin müessire ihtiyaç nedeni, imkân olarak belirlenirse henüz mevcûd olmayan mümkünlerin, imkân durumunun bir eseri olması gerekir. Oysaki yokluk, salt olumsuzluktan ibaret olduğu için eser kabul edilemez. Semerkindî yokluğun eser olmasını mümkün kabul ettiği için kelamcıların bu itirazını yerinde bulmamaktadır.³⁷

Semerkindî filozoflar ile kelamcılar arasındaki bu anlaşmazlığı lafzî ihtilaf olarak değerlendirmektedir. Nitekim Semerkindî, kelamcılarının neden ile ereksel nedeni kastettiklerini ifade ederek buradaki ereksel nedeni hudûs olarak değerlendirirken; filozofların söz konusu neden ile etken nedeni kastettiklerini ifade ederek buradaki etken nedeni de imkân olarak tayin etmektedir.³⁸

Semerkindî, ayrıca eserin müessire ihtiyaç nedeni temelinde iki problemin daha ortaya çıktığını ifade etmektedir. Birinci problem, mümkün varlığın devamlılık halinde bir nedene ihtiyaç duyup duymayacağı; ikinci problem ise müessirin etkilediği her eserin hâdis olup olmadığı hakkındadır. Eserin müessire ihtiyaç nedenini hudûs olarak değerlendiren

³⁴ Semerkindî, es-Sahâifü'l-İlâhiyye, 158-159; el-Meârif, I, 690-691.

³⁵ Semerkindî, es-Sahâifü'l-İlâhiyye, 159; el-Meârif, I, 691-692.

³⁶ Râzî, Fahreddin, el-Metâlibü'l-Âliyye fî'l-İlmi'l-İlâhî (Beyrut: Daru'l-Kitab el-Arabi, 1987), I, 124-125; Semerkindî, es-Sahâifü'l-İlâhiyye, 159-160; el-Meârif, I, 692-693.

³⁷ Semerkindî, es-Sahâifü'l-İlâhiyye, 160; el-Meârif, I, 693.

³⁸ Semerkindî, el-Meârif, I, 693-694.

kalamcılar, mümkünün devamlılık halinde bir nedene ihtiyaç duymayacağı ve bütün eserlerin hâdis olduğu sonucuna vardıkları halde; eserin müessire ihtiyaç nedenini imkân olarak değerlendiren filozoflar, mümkünün devamlılık halinde de bir nedene ihtiyaç duyacağı ve bütün eserlerin hâdis olmadığı sonucuna ulaşmaktadırlar.³⁹

Mümkün varlığın bir etkene ihtiyaç duymasındaki neden düşüncesi, farklı teolojik sonuçlara yol açmaktadır. Söz konusu nedenin “*imkân*” olarak değerlendirilmesi durumunda bir müessirden etkilenen her eserin hâdis olması gerekmeyeceği gibi bizâtihi imkân durumuna sahip olan mümkünün, varlığına ek olarak devamlılık halinde de bir etkene ihtiyaç duyacağı ortaya çıkar. Dolayısıyla evrenin, yalnızca varlıkta değil, devamlılık halinde de Tanrı'ya ihtiyaç duyması ve zamansal açıdan kadim olması gündeme gelir. Söz konusu nedenin *hudûs* olarak ifade edilmesi durumunda ise bir müessirden etkilenen her eserin hâdis olması gerekeceği ve hâdisin, devamlılık halinde bir etkene ihtiyaç duymayacağı ortaya çıkar. Dolayısıyla evrenin, zamansal açıdan hâdis olması ve devamlılık halinde Tanrı'ya ihtiyaç duymaması söz konusu olur. Zira *hudûs* hali, imkân gibi zâti bir duruma işaret etmediği için yalnızca varlığa çıkış esnasında defaten tahakkuk etmektedir. Bu görüş, evrenin bir kez yaratıldıktan sonra artık Tanrı'ya ihtiyaç duymamasını gerektirebileceği endişesiyle filozoflar tarafından eleştirilmiştir. Kalamcılar, *hudûs*un bir kez değil, her an meydana geldiği sürekli yaratılış teorisini ortaya atarak bu eleştiriyi savmaya çalışmışlardır. Oysaki Semerkandî, kalamcıların bu teorisini akli ve nakli açıdan yetersiz kabul etmektedir. O, probleme eklektik bir yaklaşım sergileyerek müessire ihtiyacın etken nedenini *imkân*, ereksel nedenini ise *hudûs* olarak değerlendirmektedir. Semerkandî etken nedeni, *imkân* olarak değerlendirmek suretiyle mümkün varlığın devamlılık halinde de bir müessire ihtiyaç duyduğunu kanıtladığı gibi ereksel nedeni *hudûs* olarak tayin etmek suretiyle de bir müessirden etkilenen her eserin hâdis olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Semerkandî, bu senteziyle bir anlamda kalamcıların eksik gördüğü taraflarını tamamlayarak sürekli yaratma teorisine alternatif bir çözüm üretmektedir.

4. Devamlılık Halinde Eserin Müessire İhtiyacı

Eserin müessire ihtiyaç nedenini *hudûs* olarak değerlendirmek, devamlılık halinde eserin müessire ihtiyaç duymamasını gerektirir. Söz konusu ihtiyaç nedeninin, *imkân* olarak değerlendirilmesi durumunda ise eserin varlığına ek olarak devamlılığı için de bir müessire ihtiyaç ortaya çıkar.⁴⁰

Devamlılık halinde eserin müessirden bağımsız olduğunu savunan *hudûs* yanlılarına göre müessir, devamlılık halinde etki eder ya da etmez. Devamlılık halinde müessirin etki etmemesi durumunda eser müessirden bağımsız olur. Devamlılık halinde müessirin etki etmesi durumunda ise ortaya çıkan eser, mevcûd varlık olursa hâsılı tahsil meydana geleceği gibi mevcûd varlık dışında bir şey olursa da bu, devamlılık değil yeni bir şey üzerinde etki

³⁹ Semerkandî, es-Sahâifü'l-İlâhiyye, 160.

⁴⁰ Semerkandî, es-Sahâifü'l-İlâhiyye, 161; el-Meârif, I, 695.

olur.⁴¹

Eserin müessire ihtiyaç nedenini imkân olarak değerlendirenlere göre ise söz konusu ihtiyaç asla son bulmaz. Nitekim mâhiyet var olduğu sürece bir müessire ihtiyaç duyan zati imkân hali de var olmaya devam edecektir. Devamlılık halinde varlık, yokluktan evla kabul edilse bile bu evleviyet, varlığın hudûsü anında ortaya çıkarsa hudûste muhdisten müstağni olmak; hudûsten sonra ortaya çıkarsa onun da hâdis olması nedeniyle bir muhdise ihtiyaç duyması gerekir. Bu durumda devamlılık hali, hudûsten sonra ortaya çıkan evleviyet haline, o da bir muhdise ihtiyaç duyacağı için nihayetinde yine bir müessire ihtiyaç gündeme gelir.⁴²

Semerkindî, konu hakkındaki görüş ve düşünceleri aktardıktan sonra daha önce hiç kimse tarafından açıklanmadığını iddia ettiği kendine özgü iki delil ile devamlılık halinde de eserin müessire ihtiyaç duyduğu yönündeki düşüncesini kanıtlamaya çalışmaktadır:

Birinci delil: Varlığın devamlılık tarafı devamsızlık tarafından evla olur ya da olmaz. Bunun evla olmaması durumunda onu devam ettirecek bir müessire ihtiyaç ortaya çıkar. Aksi takdirde tercih edici olmadan devamlılığın tercih edilmesi gerekir. Bunun evla olması durumunda ise buradaki evleviyetin tahakkuku, tahakkuk etmemesinden evla olur ya da olmaz. Evla olmaması durumunda onu tahakkuk ettirecek bir müessire ihtiyaç ortaya çıkar. Bunun evla olması halinde ise kıyasta sözü geçen ihtimaller yeniden söz konusu olarak ya teselsül ya da zincirin bir müessirde nihayete ermesi gerekir.

İkinci delil: Her bir tarafın devamlılığı diğer tarafın ortadan kalkmasına, her bir tarafın ortadan kalkması da illetinin ortadan kalkmasına bağlıdır. Dolayısıyla her bir tarafın devamlılığı, diğer tarafın illetinin ortadan kalkmasını gerektirir. Sonuç olarak her bir tarafın devamlılığında ayırık bir nedene ihtiyaç ortaya çıkar.⁴³

Sonuç

Hanefi-Mâtürîdî kelim geleneğinin önemli temsilcilerinden Şemseddin es-Semerkindî, Eş'arîlerin sürekli yaratma teorisine dayanak teşkil eden arazların iki an baki olamayacağı ve arazın arazla kaim olamayacağı ilkelerine karşı çıkmaktadır. Ona göre “*Arazların bekası muhaldir.*” önermesiyle arazları ibkâ edecek bir illet bulunmadan baki olamayacakları kastedilirse bu durum, nedensellik ilkesi gereği doğrudur. Fakat bu önermeyle birinci zaman diliminde var olan arazın ikinci zaman diliminde de var olmasının imkânsız olduğu kastedilirse bu durum, ontolojik risk ihtiva ettiği gibi yeterli derecede aklî ve naklî delile dayanmamaktadır. Bu çözümlenmesiyle Semerkindî, Eş'arîler ile filozoflar arasındaki anlaşmazlığı lafzi ihtilafa indirgemektedir. Ayrıca o, hızlı hareket ve yavaş hareket örneklerini ileri sürerek “*Arazlar, cismin nitelenemeyeceği her arazla nitelenebilir.*” genel kuralını ortaya koymak suretiyle arazın arazla nitelenmesini de mümkün görmektedir.

⁴¹ Semerkindî, es-Sahâifü'l-İlâhiyye, 161; el-Meârif, I, 695-696.

⁴² Semerkindî, es-Sahâifü'l-İlâhiyye, 161-162; el-Meârif, I, 696-697.

⁴³ Semerkindî, es-Sahâifü'l-İlâhiyye, 162; el-Meârif, I, 697-699.

Semerkindî, “*tercih edici bir neden/fâil olmaksızın tercih*” problemine ek olarak “*tercih ettirici bir neden/gâye olmaksızın tercih*” problemini ortaya atarak Tanrı-evren ilişkisinde âlemin hudûsünü temellendirmektedir. O, bu kuram sayesinde Tanrı'nın mücib bizzât değil, fâil-i muhtâr olduğunu desteklemekte ve Tanrı'nın mücib bizzât olmaması halinde tercih ettirici bir nedene ihtiyaç duyabileceği endişesini de iptal etmektedir. O, Tanrı'nın basit varlığını ve ilahi sıfatların mutlak yetkinliğini düşünce sisteminin merkezine yerleştirmektedir.

Mümkün varlığın bir etkene ihtiyaç duymasındaki neden düşüncesi, farklı teolojik sonuçlara yol açmaktadır. Semerkindî müessire ihtiyacın etken nedenini *imkân*, ereksel nedenini ise *hudûs* olarak değerlendirmektedir. O, etken nedeni *imkân* olarak değerlendirmek suretiyle mümkün varlığın devamlılık halinde de bir müessire ihtiyaç duyduğunu; ereksel nedeni ise *hudûs* olarak değerlendirmek suretiyle de bir müessirden etkilenen her eserin hâdis olduğunu kanıtlamaktadır. Semerkindî bu senteziyle evrenin devamlılık halinde de bir etkene ihtiyacı konusundaki Eş'arî kelamcılarının açmazına çözüm önerdiği gibi filozofların evrenin kâdemi hakkındaki iddialarını da iptal etmektedir.

Kaynaklar

- Abdullatif el-Harpûtî. *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*. yay. haz. Fikret Karaman. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Yasin Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Bağdâdî, Ebu Mansur Abdulkahir b. Tahir et-Temimî. *Kitâbü Usûli'd-Dîn*. İstanbul: Matbaatü'd-Devlet, 1928.
- Bâkillânî, Kadî Ebu Bekr Muhammed b. Tayyip. *Kitâbü Temhîdi'l-Evâil ve Telhîsi'd-Delâil*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987.
- Bulğen, Mehmet. *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif. *Şerhu'l-Mevakîf fî İlmi'l-Kelâm*. çev. Ömer Türker. İstanbul: TYEKB, 2015.
- Cüveynî, Abdullah b. Yusuf İmamü'l-Haremeyn. *eş-Şâmil fî Usuli'd-Dîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Emrullah Yüksel. *Sistemik Kelam*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve'h-Tilâfü'l-Musallîn*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2009.
- Evkuran, Mehmet. “Bir Ahlâk Sorunu Olarak Nedensellik-Özgürlük İlişkisi-Eşarî Kelâmında Atom, Kesb ve Sürekli Yaratma Kavramları Üzerine-”. V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu. ed. Mustafa Aykaç vd. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Tehâfütü'l-Felâsife*. nşr. ve trc. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul

- Klasik Yayınları, 2005.
- Günaltay, M. Şemseddin. *Kelam Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*. haz. İrfan Bayın. Ankara: Fecr Yayınları, 2008.
- İbn Gaylân, Efdaluddîn Ömer b. Ali. *Hudûsü'l-Âlem*. Tahran Müessesesi-i Mütalaâti İslâmî, 1377.
- Kadızzâde Rûmî. *Şerhu Eşkâli't-Te'sîs*. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Koleksiyonu, Demirbaş Numara: 2712.
- Karadaş, Cafer. *Kelam Düşüncesinde Evren ve İnsan*. Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- Karadaş, Cağfer. İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik -Teceddüd-i Emsâl, Halk-ı Cedîd, İstimrâr, Hudûs-i Dâim-. *Usûl: İslam Araştırmaları*. 2007, sayı: 8, s. 7-22.
- Kâtip Çelebî. *Süllemü'l-Vusûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl*. haz. Selahaddin Uygur. İstanbul: Merkezü'l-Ebhâs li't-Tarih ve'l-Fünûn ve's-Sekâfe el-İslâmiyye, 2010.
- Macdonald, D. B.. Klasik Dönem Kelâmında Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma. çeviren Mehmet Bulğen. *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]*. 2016, cilt: XIV, sayı: 1, s. 279-297.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.
- Nüreddin Sâbü'nî. *el-Bidâye fi Usuki'd-Din*. trc. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İFAV, 2015.
- Ramazan Efendi. *Şerhun li Ramazan Efendi alâ Şerhi'l-Akâid*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, trs.
- Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibü'l-Âliyye fi'l-İlmi'l-İlâhî*. Beyrut: Daru'l-Kitab el-Arabi, 1987.
- Râzî, Fahreddin. *Kitâbü'l-Mebâhis el-Meşrikiyye fi İlmi'l-İlâhiyyât ve't-Tabüyyât*. Haydarabat: Meclisü Dâireti'l-Meârif en-Nizâmiyye, 1343.
- Sarioğlu, Hüseyin. "God- Universe Relationsılp And Continuous Creation in Ibn Rushd" *Felsefe Arkivi*. 2007, sayı: 31, s. 107-129.
- Sırrî-i Girîdî. *Nakdu'l-Kelâm fi Akâidi Ehli'l-İslâm*. İstanbul: Âsitâne Yayınevi, 1310.
- Şemsüddin es-Semerkindî. *el-Meârif f Şerhi's-Sahâif*. thk. Nazîr Muhammed Nazîr İyâd, Abdullah Muhammed Abdullah İsmail. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2017-2018.
- Şemsüddin es-Semerkindî. *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Koleksiyonu, Demirbaş Numara: 1688.
- Şemsüddin es-Semerkindî. *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*. thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerif. Riyad: 1990.
- Şemsüddin es-Semerkindî. *Kelam Mecmuası*. Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, Demirbaş Numara: 2432.
- Taftâzânî, Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu'l-Makâsîd*. thk. Abdurrahman Umeyra. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998.

Continuous Creation Criticism in Hanafi -Maturidite Scholar Shams al-dīn al-Samarqandī

Abstract

Shams al-dīn al-Samarqandī is an important Turkish-Islamic scholar who has proven himself in aqlī and naqlī with his works in the fields of logic, mathematics, astronomy, debate, philosophy and theology. Emphasizing the Hanafī-Maturidite identity with his views on characteristic problems, Samarqandī stands out as the first scholar to adopt the method of philosophical theology within the Hanafī-Maturidite tradition.

Differences in definition and interpretation about substance-accident have formed the main dynamics of the conflict between the each other schools of kalam and between them and the philosophers. The hudūs argument is an important cosmological argument based on substance-accident, which tries to prove that the universe was created against the philosophers who claim the eternity of the world. The Ash'aris considered the continuity of the accidents impossible in the sense that the accident that existed in the first time period also existed in the second time period in the same way. Therefore, according to them, accidents are returned by being re-created at every moment. Due to the necessity of the compulsory association of substance and accident, substances are renewed at any time because of the renewal of the substance at any time. In addition, since the "continuity of accident" expresses continuity as a accident with another accident, it was seen as contrary to the principle that an accident cannot persist with an accident. In this case, when it is assumed that the creator or his influence disappeared after the creation of the universe, the possibility of the universe to continue on its own arises. In order to eliminate this possibility, it has been claimed that the substances and accidents that make up the universe need a creator, both in creation and in continuity, by claiming that substances remain with accidents and accidents remain with tajaddūd-i amthal.

According to Samarqandī, there is no obstacle for the existence of accident with accident, even if the accident is to end up in a substance. Thus, through his common-sense argument, he states, "accidents can be characterized by any accident for which the object cannot be characterized." lays down the general rule. In addition, he analyzes the problem of the survival of the accidents and reduces the disagreement between the Ash'arites and the philosophers to a literal one. As a matter of fact, if the proposition "The continuity of the accidents is impossible" means that they cannot be continuous without a reason to make them permanent, this is true in accordance with the causality principle. If it is meant by the aforementioned proposition that it is not possible for the accident that existed in the first time period to exist in the second time period, there is not sufficient aklī and naklī evidence regarding this.

There has been disagreement about the reason why a possible existence needs a factor. Many theologians considered the reason for need as hudūs. Philosophers and analyst theologians, on the other hand, have determined the reason for the need in question as an possibility. As Samarqandī proved that by evaluating the active cause as probability, possible existence also needs an influencer in case of continuity; By evaluating the final cause as hudūs, he deduces that every work affected by a factor is a hadith. With this synthesis, Samarqandī is trying to produce a more reasonable alternative to continuous creation in the God-universe relationship.

Keywords: Theology • Hanafi-Maturidite • Substance-Accident • Continuous Creation • Shams al-din al-Samarqandī

DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ ÖĞRETİM PROGRAMLARININ KAZANIMLARININ DEĞERLER EĞİTİMİ AÇISINDAN İNCELENMESİ*

Examination of the Gains of Religious Culture and Moral Knowledge Programs in terms of Values Education

Tuğrul YÜRÜK¹

Ahmet DÜZENLİ²

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi :26.08.2021

Kabul Tarihi :17.11.2021

Yayın Tarihi :25.12.2021

Özet:

Değerler eğitimi kavramı son yıllarda gerek yaygın eğitimde gerekse örgün eğitimde karşımıza sıkça çıkmaktadır. Bunun en önemli nedenlerinden biri, öğrencilerin ders içeriklerinde yer alan konulara değer boyutlarıyla birlikte sahip olmasının istenmesidir. Böylece öğrencinin konuyu içselleştirerek gündelik hayatta içinde yaşadığı toplumun değerlerinin yaşatılmasına ve gelecek kuşaklara aktarılmasına da katkı sağlaması amaçlanmaktadır. Bu çerçevede 2018 yılından itibaren güncellenen öğretim programlarında değerler eğitimi programlarında ayrı bir başlık altında verilerek konunun önemi vurgulanmıştır. Biz de çalışmamızda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretim programlarında değerler eğitimine ne denli yer verildiğini kazanımlar çerçevesinde araştırarak program-kazanım uyumunu ortaya koymaya çalıştık. Çalışmada Schwartz'ın değer sınıflaması kullanılarak ders kazanımlarında vurgulanan değerlerin hangi değer tipleri içerisinde olduğu belirlenip değer öğretimi konusunda bir sınırlılık olup olmadığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ayrıca ilk ve orta eğitimdeki tüm sınıf düzeylerini çalışmamıza konu ederek değer eğitimi açısından hangi sınıf düzeyinde hangi değerlerin ön plana çıktığı ve hangi konularda değer öğretiminin yoğunlaştığı belirlenmiştir. Sonuç olarak elde edilen veriler çerçevesinde kazanımlarda toplumsal değerlerin ön plana çıktığı, bireysel değerlere daha az yer verildiği tespit edilmiştir. Tespitler sonucunda ortaya konulan verilerden hareketle daha sonra geliştirilecek programlara katkı sağlamak amacıyla çeşitli öneriler ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: DKAB Öğretim Programı • Değerler Eğitimi • Schwartz.

Giriş

Değer, insanlık tarihi boyunca bütün toplumlarda bir şekilde var olmuş önemli bir kavramdır. Çünkü insanlık tarihi boyunca her devirde insani, tutum ve davranışların bir değer ile irtibatlandırma ihtiyacı oluşmuştur. Bu nedenle insan davranışlarında iyiye ve güzele yönelik ortaya çıkan her çaba değer olarak kabul görmüştür. İnsanlık tarihi boyunca ortaya konulan eğitim çabalarının merkezinde de temelde bilgi aktarımı ve mesleki eğitimler

* Katkı Oranı: Tuğrul Yürük: %50, Ahmet Düzenli: %50

1 Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi/Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü/Din Eğitimi Anabilim Dalı, <https://orcid.org/0000-0002-2476-0720>, tyuruk79@gmail.com.

2 Doktora Öğrencisi, Çukurova Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi/Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü <https://orcid.org/0000-0002-1031-2900>, ahmedduzenli@gmail.com.

yer olsa da, en az bunlar kadar değer aktarımına da önem verildiği görülmektedir. Bu çabaların sonucunda farklı toplumlarda ön plana çıkartılan veya bazen daha çok vurgulanan kendine has değerler ortaya çıkmıştır. Toplamların din ve gelenekleriyle oluşturduğu bu değerlerin o dönemde yaşanması kadar gelecek nesillere öğretilmesi de toplumun ahlaki ve kültürel yapısını geleceğe taşıyabilmesi açısından önem arz etmektedir. Günümüzde bu ihtiyacın giderilme çabaları okullarda müşahhas bir ders olarak değerler eğitimi dersinin verilmesi veya mevcut dersler içerisinde verilebilecek değerlerin öğretimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü okullarda verilen değerler eğitimi, çocukların kişilik gelişimine olumlu yönde katkı sağlarken aynı zamanda kalıcı bir ahlaki duruşun çocuklara kazandırılmasında da önemli rol oynamaktadır.

1739 sayılı Milli Eğitim Temel Kanununa göre Türk milli eğitim sisteminin genel amaçlarını incelediğimizde temel hedeflerinin, milli, manevi, ahlaki, insani ve kültürel değerlerin öğrencilere kazandırılmasına yönelik olduğu görülmektedir. Bu bağlamda ülkemizde değerler eğitimine verilen önemle birlikte güncellenen öğretim programlarında ön plana çıkarılarak değerler eğitimi, müfredatların odak noktası olmuştur. 2018 yılında güncellenen ilk ve ortaöğretim programlarında “*adalet, dürüstlük, dostluk, saygı, sevgi, öz denetim, sorumluluk, sabır, yardımseverlik, vatanseverlik*” gibi kök değerler belirlenerek bu değerlerin bütün derslerde işlenmesi, sınıf ortamında uygulamalarla hayata geçirilmesi ve öğrenciler tarafından içselleştirilerek davranışa dönüştürülmesi hedeflenmektedir (MEB, 2018, s. 2-8).

Değerler, öğretilen ve öğrenilebilen olgular oldukları için çeşitli topluluklarda farklı şekillerde ortaya çıkmışlardır. Bireyler, içinde yaşadıkları toplumdaki nasıl davranmaları gerektiğini öğrenirler. Böylece değerler bir eğitim konusu haline gelir. Değerler eğitimiyle sağlıklı bir düşünce ve ruh dünyasına sahip, davranışları ve yaşam biçimleriyle sağlıklı toplumların ortaya çıkması amaçlanmaktadır. Bu sayede birey hem kendi insani özelliklerini mümkün olduğunca yükseltirken hem de yaşadığı topluma katkı sunarak toplumun düzenini ve sürekliliğini sağlamaya katkıda bulunur. Bu amaçla değerleri öğrencilerin planlı bir şekilde kazanmalarını sağlamanın en uygun yolu okullarda öğrencilere yapılacak olan değer öğretimidir. Bunun için son dönemde yapılan çalışmalarla beraber, okullarda gerek kazanımlar gerekse ders kitapları ve ünite açılımları aracılığıyla derslerin öğretim programlarında değerler eğitimi vurgusu oldukça önem kazanmıştır. Bu çalışmada değer ve değerler eğitimi kavramları üzerinde durularak Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programlarında hangi değerlerin öğrencilere aktarılacağı hususu incelenmeye çalışılacaktır.

Çalışmamızın ders kazanımlarıyla ve ünite açılımlarıyla sınırlı olduğunu ders kitaplarındaki konu içerikleri vasıtasıyla veya örtük öğrenme yoluyla her konuda değerler eğitiminin gerçekleşebileceği hususunun tarafımızca değerlendirme dışı tutulduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Çalışmamızın temel problemi 2018 sonrası oluşturulan DKAB öğretim programlarında önemi vurgulanan değerler eğitimi konusuna ders kazanımlarında

hangi düzeyde vurgu yapıldığını ortaya koyarak çeşitli öneriler getirmektir. Bu bağlamda araştırmamızın problemi çerçevesinde şu sorulara cevap aranacaktır:

1. DKAB öğretim programları kazanımlarında değerler eğitimine hangi düzeyde vurgu yapılmaktadır?

2. DKAB öğretim programlarında belirtilen kazanımlar değerler eğitimi çerçevesinde yeniden düzenlenebilir mi?

Yukarıdaki soruların cevaplanmasını hedefleyen bu çalışma, nitel bir çalışma olup betimsel bir yaklaşımla doküman incelemesi tekniği kullanılarak çalışmanın temel problemi ile ilgili dökümanlar ve bilimsel çalışmalar incelenerek analiz edilmiştir.

Ülkemizde 1739 sayılı Milli Eğitimin Temel Kanununda belirtildiği gibi¹ değerler eğitimi, devletin görevi olarak görülmüş ve ilk ve ortaöğretim kurumlarında değerler eğitiminin yapılması gerekliliği vurgulanmıştır.² Ülkemizde birçok dersin müfredatında ve kazanımlarında değerler eğitimi ile ilgili çalışmaların yapıldığı da görülmektedir. Bu çalışmalara bir katkı sağlamak adına yaptığımız bu çalışmamızın birinci bölümünde ana bölümümüz olan ikinci bölümde ortaya koyacağımız çıkarımların temellendirmesini oluşturmak için genel bir değerler eğitimi çerçevesi çizmeye çalışılacaktır. Çalışmanın ikinci bölümünde ise birinci bölümdeki çerçeveden hareketle DKAB dersi öğretim programlarındaki kazanımların değerler eğitimi ile ilişkisi tüm sınıf düzeylerinde ortaya konulacaktır.

1. Değer ve Değerler Eğitimi

Son yıllarda değer kavramı, üzerinde birçok araştırma yapılsa da değer kavramsal olarak tam bir açıklığa kavuşturulduğunu söylemek mümkün değildir. Değerler üzerinde özellikle davranış bilimleri ve sosyal psikoloji alanlarında yapılan çalışmalarda, değerlerin, bilişsel süreçleri, bireysel tutum ve davranışları etkileyerek toplumun kültürel yapısını yansıttıkları bulgusuna ulaşılmıştır. Bununla birlikte bireylerin doğrudan ya da dolaylı olarak değerlerin yönlendirmesi altında olduğu belirtilerek, değerlerin bireyin hayatındaki konumu ortaya koyulmaya çalışılır (Özgüven, 1994, s. 349). Bu çerçevede değerleri, bir sosyal grubun ya da toplumun varlığının ve devamlılığının sağlanması amacıyla çoğunluk tarafından benimsenen, ortak duygu, düşünce ve idealleri ortaya koyan, toplumların tamamına genelleştirilmiş temel ahlakî ilke ve inançlar olarak ifade etmek mümkündür (Kızılçelik & Ertem, 1994, s. 99). Değer kavramı literatürde pek çok farklı disiplin tarafından çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Bu durumun kavramın net bir tanımının ortaya konulmasında bazı güçlüklerle yol açtığı söylenebilir (Dilmaç & Ulusoy, 2015, s. 14). Ancak her bilim dalı değer kavramıyla ilgili kendi alanını ilgilendiren boyutlara temas ederek, bu alanları incelemiş ve

¹ "Eğitim sistemi aracılığıyla bütün vatandaşların milli, insani manevi ve kültürel değerlerini benimseyen, koruyan ve geliştiren bireyler yetiştirmesi gereklidir." MEB. (1973). Milli Eğitim Temel Kanunu. Resmi Gazete. Tarih: 24/6/1973 Sayı: 14574

² MEB. (1961). İlköğretim ve Eğitim Kanunu Resmi. Gazete. Tarih: 12/1/1961 Sayı: 10705. ; .10.2012). MEB. (2003). Milli Eğitim Bakanlığı İlköğretim Kurumları Yönetmeliği. Resmi Gazete, 21/7/2012-28360; MEB. (2009). Milli Eğitim Bakanlığı Ortaöğretim Kurumları Yönetmeliği. Resmi Gazete. Tarih: 31/7/2009 sayı: 27305.

tanımlamalarını ona göre geliştirmişlerdir. Bu nedenle de tüm alanların üzerinde uzlaştığı ortak bir değer tanımı oluşmamıştır (Güngör, 2000, s. 18). Bunun yanında değer tanımları üzerinde uzlaşma olmaması, araştırmacılar arasında herhangi bir menfi değerlendirmeye neden olmamıştır. Çünkü kavramın soyut ve birçok alanla ilintili olması sebebiyle tanımların çeşitliliği, araştırmacıları tek bir tanım üzerinde fikir birliği oluşturma çabasına itmemiştir.

1.1. Değerlerin Sınıflandırılması

Değer alanında öne çıkan sınıflandırmaları incelediğimizde öncelikli olarak 1928'de Alman Psikolog Eduard Spranger'in değerleri estetik değerler, teorik (bilimsel) değerler, ekonomik değerler, sosyal ve dini değerler olmak üzere altı grupta sınıflandırdığını söyleyebiliriz (Ünal, 1981, 20-21). Bunun yanında Rokeach, değerleri toplumsal çerçevede tutum ve davranışlarla ilişkilendirmektedir. Önemli ölçüde bir değer dökümü ortaya koyan Rokeach, değerlerin bir inanca, tutumun ise bir inançlar manzumesine dayandığını belirtir. Bireyin değer sayısının onun biyolojik ve sosyal olarak birlikte ortaya çıkardıklarıyla ve ihtiyaçlarıyla eşit ya da sınırlı olduğunu söyler (İşcan, 2007). Rokeach, değerleri "amaç-gaye (terminal) değerler" ve "araç-vasıta (instrumental) değerler" olarak ayırmaktadır (Rokeach, 1973, s. 28). Amaç değerlere ulaşmak için bireylerin ortaya koyması gereken değerler, araç değerler olarak sunulmuştur. Rokeach'ın amaç ve araç değer gruplarında on sekizer değer bulunmaktadır. Rokeach'a göre değerler eğer değişmeyip aynı kalsaydı, bireysel ve sosyal değişimin olması düşünülemezdi. Aynı şekilde tersi durumda da yani değerlerin tamamen değiştiği bir durumda ise toplumun ve bireyin sürekliliği imkânsız hâle gelirdi (Yapıcı & Zengin, 2003). Ülkemizde de değerlerin sınıflandırması hususunda önemli çalışmalar bulunmaktadır. Bunlardan ilki Güngör (2000, s. 85) tarafından Spranger'in sınıflandırmasına ahlaki değerlerin eklenmesiyle oluşturulan sınıflamadır. Ayrıca Ülken (2001, s. 360), değerler sınıflandırmasında değerleri öz karakterine göre üçe ayırmıştır: "İçkin değerler", "aşkın değerler" ve "normatif değerler". Bu sınıflamaların yanında son dönemde araştırmacılar tarafından birçok yeni sınıflandırma yapılmıştır.

Bu önemli tasniflerin yanı sıra Shalom H. Schwartz'ın değer sınıflamasının diğerlerine göre değerler eğitiminde daha fazla kullanıldığı görülmektedir. Bu nedenle çalışmamızda da Schwartz'ın değer sınıflaması esas alınmıştır. Schwartz, değerleri içeriklerine ve yapılarına göre insanda doğuştan var olduğu kabullenilen temel ihtiyaçlar, sosyal etkileşimli ihtiyaçlar ve toplumun ayakta kalmasını sağlayan kurumsal ihtiyaçlar olarak üç gruba ayırır (Bilsky & Schwartz, 1994, 164-167; Schwartz, 1994, s. 31). Değerlerin evrensel olduğu düşüncesinden yola çıkan Schwartz, yaklaşık 70 farklı ülkede geçerli, dairesel şekilde sıralanan güç, başarı, hazcılık, uyarılım, öz yönelim, iyilikseverlik, geleneksellik, uyma, evrensellik ve güvenlik olmak üzere 10 temel değer belirlemiştir (Yapıcı & Yürük, 2015, s. 4). Yapıcı, Kutlu ve Bilican (2012, s. 131), bu 10 değeri Türk örnekleminde yeniden inceleyerek, araştırmalarında dini değerleri ayırtmışlar ve 11'e çıkarmışlardır. Schwartz'ın yaptığı sınıflandırmada Rokeach'ın 36 maddeden oluşan değer listesi geliştirilerek 10 temel değer tipi oluşturulmuş ve bunlarla

ilintili olarak da 56-57 maddelik alt değer grupları meydana getirilmiştir (Kuşdil & Kağıtçıbaşı, 2000, 60-61).

Tablo 1: Schwartz'ın değer sınıflaması

Değer tipleri	Tanım ve Amaç	İçerdikleri Alt Değerler
Güç (power)	Toplumsal konum, insanlar ve kaynaklar üzerinde denetleme gücü	1. Sosyal güç sahibi olmak, 2. Otorite sahibi olmak, 3. Zengin olmak, 4. Toplumdaki görünümünü koruyabilme (insanlar tarafından benimsenme)
Başarı (achievement)	Toplumsal standartları temel alan kişisel başarı yönelimi	5. Başarılı olmak, 6. Yetkin olmak, 7. Hırslı olmak, 8. Sözü geçen biri olmak, 9. Zeki olmak
Hazcılık (hedonism)	Bireysel zevk ve haza yönelim	10. Zevk, 11. Hayattan tat almak
Uyarılım (stimulation)	Heyecan, hayata meydan okuma ve yenilik arayışı	12. Cesur olmak, 13. Değişken bir hayat yaşamak, 14. Heyecanlı bir yaşantı sahibi olmak
Özyönelim (self-direction)	Bağımsız düşünme ve eylem tercihi, keşif ve inceleme	15. Yaratıcı olma, 16. Merak duyabilme, 17. Özgün olmak, 18. Özgür olmak, 19. Kendi amaçlarını seçebilme, 20. Bağımsız olma, 21. Kendine saygısı olmak
Evrenselcilik (universalizm)	Anlayışlı, takdir edici ve hoşgörülü olma, tüm insanların ve doğanın iyiliğini gözetlemek	22. Açık fikirli olmak, 23. Erdemli olmak, 24. Toplumsal adalet, 25. Eşitlik, 26. Barış içinde bir dünya istemek, 27. Güzelliklerle dolu bir dünya istemek, 28. Doğayla bütünlük içinde olma, 29. Çevreyi koruma, 30. İç uyum
İyilikseverlik (benevolence)	Kişisel olarak yakın olduğumuz kişilerin iyiliğini gözetme, geliştirme ve koruma	31. Yardımsever olmak, 32. Dürüst olmak, 33. Bağışlayıcı olmak, 34. Sadık olmak, 35. Sorumluluk sahibi olmak, 36. Gerçek arkadaşlık, 37. Olgun sevgi, 38. Manevi bir hayat, 39. Anlamlı bir hayat
Gelenekselcilik (tradition)	Dinin veya geleneksel kültürün bir takım bir takım adet ve fikirlerini kabul etme, bunlara bağlanma ve saygı duyma	40. Alçakgönüllü olmak, 41. Dindar olmak, 42. Hayatın verdiklerini kabullenmek, 43. Geleneklere saygılı olmak, 44. İlimli bir hayat (dünyevi işlerden el ayak çekmek-züht), 45. Mahremiyet
Uyma (comformity)	Toplumsal beklentileri ve normları ihlal etme, başkalarına zarar verebilecek dürtü ve eylemlerin sınırlandırılması	46. Kibarlık, 47. İtaatkar olma, 48. Anne babaya ve yaşlı kimselere değer verme, 49. Kendini denetleyebilme
Güvenlik (security)	Toplumun, ilişkilerin ve bireyin kendisinin güvenliği, huzuru ve istikrarı	50. Ulusal güvenlik, 51. Toplumsal düzenin sürdürülmesini istemek, 52. Temiz olmak, 53. Aile güvenliği, 54. İyiliğe karşılık vermek, 55. Bağlılık duygusu, 56. Sağlıklı olmak

Kaynak: (Kuşdil & Kağıtçıbaşı, 2000, 60-61; Akbaş, 2004, s. 34).

Değerlerin anlaşılması ve aktarılması hususunda çok önemli bir yere sahip olan sınıflandırma konusunda gerek yurt dışında gerekse ülkemizde yukarıda bahsedilenlerin dışında birçok farklı sınıflandırmanın da yapıldığı söylenebilir. Ayrıca sosyo-kültürel şartlar ve toplumsal değişmelerle birlikte bu değer sınıflandırmalarının da değişmesi-gelişmesi olağandır.

1.2. Din, Değerler ve Değerler Eğitiminin Gerçekleştiği Alanlar

Din ile değerler arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Değer teorilerinin önemli bir kısmını, din ve değer konularının iç içe geçmiş kısımları oluşturmaktadır. Dinlerin mensupları üzerindeki en önemli etkileme araçlarından biri, mensuplarına yüksek ahlaki değerleri önermesidir. Sosyal çevrede de din ve değer önemli bir yer teşkil eder. Dinler, toplum, değerler ve bireyler arası ilişkilerde bir bütünlük ve uyum sağlama noktasında önemli görevler ifâ etmektedir. Getirdikleri düzen sayesinde inananlarını değer kavramına yakınlaştıran dinler, özellikle de değerlerin uygulanma noktasında getirdikleri yaptırımlarla en önemli kurumlardan biri olmuşlardır. İnsanın belirli durumlarda nasıl davranması gerektiğini belirleyen ve bireyleri bu konuda yönlendiren değerler, aynı zamanda bir değerler sistemini de meydana getirmektedir (Mehmedoğlu, 2006, s. 252). Bu değerler sisteminin arka planını ise din oluşturmaktadır. Her ne kadar farklı kaynaklara dayanıyor olsalar da değerlerin oluşmasındaki en önemli kaynak dindir. Dolayısı ile din ve değer birbirleriyle alakalı iki önemli kavramdır (Dam, 2016, s. 67).

Dinler, gerek teklif ettikleri inançlarla gerekse bireylerden talep ettiği ahlaki tutum ve davranışlarla insanları kendi belirlediği modele göre yetiştirmek ister. Dinin bireysel ve toplumsal hayata yön veren önemli öğütlere sahip olmasından dolayı değer sağlayıcılığı da yüksektir. Bireyler, dini özümserken dinin getirdiği değerleri de özümser, dinin değer verdiğini değerli kabul edip, değerli görmediğinden ise uzaklaşırlar. Bireyin belirli bir inanca sahip olmasının belirli değerlere de sahip olduğu anlamına geldiği söylenebilir. Bu da toplumda yaşanan inançlar ile eğitimle sunulan değerler arasında ortaklıklar olmasını kaçınılmaz kılmaktadır (Kaymakcan & Meydan, 2011, 27-51).

Değerlerin dayandığı iki temel kaynak vardır. Bunlardan biri toplum diğeri ise dindir. Din, bireylere varoluş içinde kendini ortaya koymaya imkân sağlayan başvuru çerçeveleri ortaya çıkarır. Bu açıdan din, gerçekliği yorumlayarak önemli bir işlevi yerine getirir. Bununla birlikte insan hayatına da rehberlik eder (Hökelekli, 1993, s. 116). Dinler bu işlevleriyle, belirli değerlerin kazandırılmasında da rol oynarlar. Dinin değerleri, inançları, duyguları, ahlaki kodları ve toplumu bir arada tutma özelliği de bulunmaktadır (Mehmedoğlu, 2006, s. 258).

Değerler eğitiminin gerçekleştiği alanlara baktığımızda karşımıza ilk başta aile ve okul çıkmaktadır. Aile eğitimin başlangıç yeri olarak kabul edilir. Bireylere temel değerler öncelikli olarak aile tarafından aktarılır. Birey, dini ve ahlaki tutum ve davranışlarını öncelikli olarak ailesinin aktardığı değerler vasıtasıyla edinir (Aydın, 2005). Aile çocuklar için hem ilk öğretmen hem de ilk ahlak eğitiminin verildiği yerdir. Çocuk dünyaya geldiğinde öncelikle aile

ile karşılaşır. Birçok deneyimini ilk olarak aile ile gerçekleştiren çocuk, öğrenimlerinin temelini de ailede alır. Değerler eğitimi en etkin olarak ailede verilir. Aile bireyleri arasındaki samimi iletişim, çocukların maddi gereksinimlerinin yanında psikolojik ve manevi ihtiyaçların da tatmini açısından oldukça önemlidir (Hökelekli, 2011, s. 289). Doğumla başlayan öğrenme süreci bebeklik ve ilk çocukluk dönemlerindeki gözlemlerin ardından çocuklukta artık model alma şeklinde devam eder. Bu model alma döneminde ailenin önemi daha da ortaya çıkmakta çocuğa verilecek ahlak eğitiminin temelleri de bu çağda atılmaktadır. Buradan hareketle değer eğitiminin de başlangıcının aile olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü çocuk için manevi bir bağ da kurmuş olduğu bu çevre ve buradan edindiği değerler kendisi için daha kabul edilebilir ve uygulanabilir gözükebilir.

Değerler eğitiminde ailenin önemi yadsınamaz bir gerçekliktir. Ancak günümüzde ailenin değer eğitimi tek başına gerçekleştirmesi neredeyse imkânsızdır. Bu sıkıntının giderilmesi için ön plana çıkan en önemli kurum okuldur. Bunu gerçekleştirmek için de okullaşmanın en erken düzeye indirilmesi gerekmektedir. Anaokulunda, ilk ve ortaokullarda bilişsel alanlarda olduğu kadar duyuşsal alanlarda da davranışlar edindirilmelidir (Akbaş, 2004, s. 80). Sosyalleşme sürecinde önce ailede sonra arkadaşlık ve komşuluk ilişkileri içinde başlayan değer yargıları aktarma süreci okulda da yoğunlaşarak devam eder (Yapıcı & Zengin, 2003, s. 185). Okulda değerler eğitimi verilirken amaçlanan hedeflerin başında sağlıklı ve düzgün bir kişilik oluşturmak ve öğrencinin iyi bir vatandaş olmasına katkı sunacak bilgi, beceri ve değerlerle donatıp kendi ahlak anlayışı hedeflerine uygun olarak yetiştirmek gelmektedir (Aydın, 2010, s. 18). Ayrıca okullarda öğrencilere verilen değer eğitimi sayesinde öğrenim çağındaki bireylerde müspet yönde ahlakî ve insani niteliklerin ortaya çıkması kaçınılmazdır. Okulda verilen değerler eğitimi ile öğrencilerin bireysel ve toplumsal ahlak kurallarına uygun davranarak insanlığa faydalı bireyler olmaları amaçlanır (Hökelekli, 2010, s. 8).

Öğrenciler ailelerinden aldıkları ve okulda öğrendikleri değer yargılarını karşılaştırarak kendi değer sistemlerini oluştururlar (Balcı, 2014, s. 11). Okul bu hususta sistemli çalıştığı için daha baskın olabilmektedir. Hatta bazı değerlerin edindirilmesinde aileler de okullarda çocukların öğrendiği bazı konulardan etkilenecek ve okulda verilen değerler eğitiminden kısmen de olsa faydalanmaktadırlar (Aydın & Gürler, 2014, s. 49). Bunlarla birlikte okulda hoşgörü kültürü oluşturarak öğrencilerin kendi değer sistemlerini özgürce seçmeleri değer eğitimi açısından en uygun olan yaklaşımlardandır (Kızılabdullah & Yürük, 2008, s. 120, Yürük, 2015).

Okulların bireylerin olumlu davranışları kazanmasında, geliştirmesinde ve bu davranışların devamlılığının sağlanmasında da önemli görevleri vardır. Bu görevlerin en iyi şekilde yerine getirilmesi için öncelikle öğretmenlerin eğitimin, ahlakî ve değer boyutlarını anlayıp içselleştirmiş olması ve bunları öğrencilerin öğrenmelerini sağlayabilecek yeterlilikte olması gerekmektedir (Hökelekli, 2011, s. 293). Okulda değerlerin öğretimi için dinamik bir yaklaşıma gereksinim duyulmaktadır. Bunun için okulda değer öğretiminde uygulanacak

stratejilerin belirlenmesinde öğretmen ve veliler birlikte hareket etmelidirler. Günümüzde değerler eğitiminin gerçekleştiği alanlardan olan sosyal ağlar ve medyanın doğru kullanımı ailede ve okuldaki değer öğretimi kadar ön plana çıkmaktadır (Doğan,2020, s.96)

2. Değer Öğretiminin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programlarındaki

Yeri

Değer kavramı özellikle son yıllarda eğitim sahasında çokça üzerinde durulan bir kavram haline gelmiştir. Eğitimin tek boyutlu olmadığına farkına varılması eğitim-öğretim faaliyetlerinin yanında değer aktarımı ile öğrencilerin ahlaki gelişiminin aynı anda sürdürülmesi gerektiği düşüncesi bu durumun sebepleri arasındadır. Bu şekilde değerler eğitimine verilen önemin artmasıyla da öğretilmesine yönelik konular son yıllarda öğretim programlarına daha fazla girmeye başlamış ve derslerde değer aktarımı yapılmaya başlanmıştır (Düzenli, 2017). Bu bölümde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretim programlarını inceleyerek değerler eğitimi açısından ortaya koyulan çabaların ne düzeyde alan içerisinde karşılığını bulduğu tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu inceleme, genel bir öğretim programı incelemesinden ziyade Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretim programlarında bulunan kazanımlardan hareketle DKAB alanında hangi değerlerin nasıl aktarılacağına dair sınıf bazlı örnekleri içerecektir.

2018 yılında yenilenecek 2018-2019 eğitim-öğretim yılından itibaren uygulanmaya devam başlanan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8. Sınıflar) Öğretim Programının “Değerlerimiz” başlığı altında verilen bölümünde eğitim sisteminin sadece bilgi aktarımından ziyade bireylerin ahlaki kararlar alma ve bunları davranışlarında sergileme amacının da olması gerekliliğinden bahsedilmektedir. Eğitim sistemi değerleri kazandırma çerçevesinde işlevini, öğretim programlarını da kapsayan eğitim programlarıyla yerine getirir. Ayrıca Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretim programında değerler ayrı bir program ya da öğrenme alanı veya ünite, konu olarak görülmemiş, bütün eğitim sürecinin temel amacı olan değerler programların tamamına yayılmıştır. Öğretim programlarında yer alan “kök değerler”; adalet, dostluk, dürüstlük, öz denetim, sabır, saygı, sevgi, sorumluluk, vatanseverlik, yardımseverlik olarak belirlenmiş ve alt değerlerle birlikte verilmeye özen gösterilmiştir.

2.1. 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kazanımlarında Vurgulanan Değer

Tipleri

4. sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretim programı incelendiğinde 5 ünite içerisinde verilen 19 kazanımdan oluşmaktadır. Programda bu kazanımların toplam 72 ders saatinde öğrencilerin aşağıda tablo şeklinde verilen değerleri kazanması öngörülmektedir.

4. Sınıf				
Ünite adı	Kazanım	Değer tipi	Alt değer	Ders saati

<i>Günlük Hayattaki Dini İfadeler</i>	-	-	-	0
<i>İslam'ı Tanıyalım</i>	-	-	-	0
<i>Güzel Ahlak</i>	4.3.1. Bireyin güzel ahlaklı olmasında dinin rolünü fark eder. 4.3.2. İnsani ilişkilerin gelişmesinde sevgi ve saygının önemini ve gerekliliğini savunur.	Gelenekselcilik, iyilikseverlik, uyma	Alçakgönüllü olmak, kibarlık, yardımsever olmak, gerçek arkadaşlık	8
<i>Hız. Muhammed'i Tanıyalım</i>	4.4.3. Hız. Muhammed'in (s.a.v.) doğumu, çocukluk ve gençlik yıllarını özetler. 4.4.4. Hız. Muhammed'in (s.a.v.) çocukluk ve gençlik yıllarındaki davranışlarını kendi hayatı ile ilişkilendirir.	Gelenekselcilik, uyma	Dindar olmak, ılımlı bir hayat, kibarlık, anne babaya ve yaşlı kimselere değer verme	6
<i>Din ve Temizlik</i>	4.5.2. Temiz ve düzenli olmaya özen gösterir.	Güvenlik	Temiz olmak	6

4. sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi kazanımlarını incelediğimizde toplam 5 ünitenin 3 tanesinde kazanımlardan hareketle değerler eğitimi ile ilgili çalışma yapılabileceği görülmektedir. Toplam 19 kazanım ve 72 ders saati içerisinde değerler eğitimi ile ilgili bir değerlendirme yaptığımızda, 19 kazanımdan 5 kazanımın doğrudan değerler eğitimi ile alakalı olduğunu, bunların da toplamda 20 ders saatinde öğrencilere kazandırılabilmesi ön görülmektedir. Oran olarak baktığımızda toplam ders saatinin %28'ine yakın bir kısmında doğrudan değer öğretiminin yapılabileceği görülmektedir. Ayrıca kazanımlardaki dağılımına baktığımızda %27'lik bir oran karşımıza çıkmaktadır. Bu veriler, güncellenen öğretim programlarının amaçlarında belirtilen hususlara uygun olarak 4. sınıflar açısından değerler eğitimi daha fazla yer verildiğini göstermektedir. Bununla birlikte, bizim çalışmamızın esas konusu olan programlardaki kazanımların değerler eğitimi açısından incelenip hangi değer tiplerine ne ölçüde yer verildiğine baktığımızda şu şekilde sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Çalışmamızda yararlandığımız Schwartz'ın değer tasnifinde bulunan 10 değer tipi üzerinden kazanımlara baktığımızda dört değer tipi (gelenekselcilik, iyilikseverlik, uyma, güvenlik) üzerinden değer aktarımı yapıldığı görülmektedir. Bu değer tiplerinden hareketle Schwartz'ın belirlediği 56 alt değerden sadece 7 tanesinin aktarılabilmesi görülmektedir. Ünite açılımlarına bakıldığında ise; "4.1.1. Dinî ifadeleri, günlük konuşmalarda doğru ve yerinde kullanır. 4.1.3. Dilek ve dualarda kullanılan dinî ifadelere örnekler verir. 4.2.1. İslam'ın inanç esaslarını sıralar. 4.2.2. İslam'ın şartlarını söyler." gibi kazanımların içerisinde de değerler eğitimi yer verilebileceği görülmektedir. Genel olarak 4. sınıf DKAB öğretim programını incelediğimizde, değerler eğitimi yer verilme oranının yüksek olduğunu, buna karşılık verilen alt değerlerin belirli bir alanda kısıtlı kaldığını, ünite açılımlarıyla daha fazla değer tipi ve alt değerlerin öğrenciler tarafından kazanılmasının sağlanabileceği söylenebilir.

2.2. 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kazanımlarında Vurgulanan Değer**Tipleri**

5. sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi 5 ünite de içerisinde verilen 29 kazanımdan oluşmaktadır. Programda tüm kazanımların aktarımı için toplam 72 ders saati belirlenmiştir. Aşağıda tablo şeklinde ortaya koyduğumuz kazanımların değerler eğitimi açısından önem arz ettiği belirtilebilir:

5. Sınıf				
Ünite adı	Kazanım	Değer tipi	Alt değer	Ders saati
<i>Allah İnancı</i>	5.1.5. Allah'a (c.c.) imanın, insan davranışlarına etkisini fark eder. 5.1.6. Duanın anlamını ve önemini örneklerle açıklar.	Gelenekselcilik	Dindar olmak, hayatın verdiklerini kabullenmek	4
<i>Ramazan ve Oruç</i>	5.2.3. Kültürümüzde Ramazan ve oruçla ilgili gelenekleri tanıır.	Gelenekselcilik, iyilikseverlik	Dindar olmak, yardımsever olmak	2
<i>Adap ve Nezaket</i>	5.3.1. Toplumsal hayatta nezaket kurallarına uygun davranışlar sergilemeye özen gösterir. 5.3.2. Selamlaşma adabına riayet eder. 5.3.3. İletişim ve konuşma adabına uygun davranır. 5.3.4. Sofra adabına riayet eder. 5.3.5. Hz. Lokman'ın (a.s.) öğütlerini hayatına yansıtmaya özen gösterir.	Gelenekselcilik, iyilikseverlik, uyma	Alçakgönüllü olmak, kibarlık, yardımsever olmak, gerçek arkadaşlık, kibarlık, anne babaya ve yaşlı kimselere değer verme	10
<i>Hz. Muhammed ve Aile Hayatı</i>	5.4.2. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) aile içi iletişimine örnekler verir. 5.4.3. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) aile fertlerinin güzel davranışlarını değerlendirir. 5.4.4. Hz. Hasan (r.a.) ve Hz. Hüseyin'in (r.a.) ahlaki erdemlerini kendisine örnek alır.	Gelenekselcilik, uyma	Dindar olmak, ılımlı bir hayat, kibarlık, anne babaya ve yaşlı kimselere değer verme	6
<i>Çevremizde Dinin İzleri</i>	5.5.1. Mimarimizde yer alan dinî motifleri inceler. 5.5.2. Musikimizde dinin izlerine örnekler verir. 5.5.3. Edebiyatımızdan dinin izlerine örnekler bulur. 5.5.4. Örf ve âdetlerimizde yer alan dinî unsurları fark eder.	Evrenselcilik	Güzelliklerle dolu bir dünya istemek, doğayla bütünlük içinde olma,	12

5. sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi kazanımlarını incelediğimizde 5 ünitenin tamamında değerler eğitimi açısından kullanılabilir veri bulunduğu görülmektedir. Toplamda 29 kazanımın 72 ders saati içerisinde verilmesi planlanan programda 29 kazanımdan 14

tanisinin doğrudan değerler eğitiminde kullanılabilirken 72 ders saati içerisinde bu ortalama 34 ders saatine denk gelmektedir. Oran olarak baktığımızda kazanım dağılımının %48'inde değerler eğitimine doğrudan yer verilebileceği görülmektedir. Ayrıca ders saati açısından bakarsak toplam ders saatinin %47'lik kısmında değerler eğitimine doğrudan yer verilebileceği görülmektedir. Bu oranlar değerler eğitimine 5. sınıf DKAB dersi kazanımlarında önemli ölçüde yer verildiğini göstermektedir. Bununla birlikte, Schwartz'ın değer tasnifi üzerinden 5. sınıf kazanımlarına baktığımızda 10 değer tipi içerisinde dört tanesine (gelenekselcilik, iyilikseverlik, uyma, evrenselcilik) yer verildiği görülmektedir. Ayrıca değer tipleri üzerinden kazanımları incelediğimizde toplam 56 alt değerden 10 tanesinin kazanımlardan hareketle öğrencilere kazandırılabilirliği söylenebilir. 5. sınıf DKAB dersi kazanımlarını genel olarak değerlendirdiğimizde her ne kadar değerler eğitime niceliksel olarak önemli ölçüde yer verildiği görülse de bu durumun değer tiplerine dengeli bir biçimde yansımadağı görülmektedir. Ünite açılımlarından hareketle daha geniş bir inceleme yaptığımızda ise "5.1.1. Evrendeki mükemmel düzen ile Allah'ın (c.c.) varlığı ve birliği arasında ilişki kurar. 5.2.1. Ramazan ayı ve orucun önemini fark eder." gibi bazı kazanımların da değerler eğitiminde kullanılabilirliği söylenebilir.

2.3. 6. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kazanımlarında Vurgulanan Değer

Tipleri

6. sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi, 5 ünite içerisinde verilen 24 kazanımdan oluşmaktadır. Programda tüm kazanımların aktarımı için toplam 72 ders saati belirlenmiştir. Bu kazanımlardan aşağıda tablo şeklinde ortaya koyduğumuz değerler eğitimi açısından önem arz etmektedir:

6. Sınıf				
Ünite adı	Kazanım	Değer tipi	Alt değer	Ders saati
<i>Peygamber ve İlahi Kitap İnancı</i>	6.1.3. Peygamberlerde insanlar için güzel örnekler olduğunu fark eder.	Gelenekselcilik	Dindar olmak,	4
<i>Namaz</i>	-	-	-	0
<i>Zararlı Alışkanlıklar</i>	6.3.2. Zararlı alışkanlıkların başlama sebeplerini sorgular. 6.3.3. Zararlı alışkanlıklardan korunma yollarını tartışır. 6.3.4. Zararlı alışkanlıklardan kaçınmaya istekli olur.	Uyma, güvenlik	Sağlıklı olmak, kendini denetleyebilme	8
<i>Hz. Muhammed'in Hayatı</i>	-	-	-	0
<i>Temel Değerlerimiz</i>	6.5.1. Toplumumuzu birleştiren temel değerleri	Evrenselcilik,	Güzelliklerle dolu bir dünya	12

	fark eder. 6.5.2. Dini bayramların ve önemli gün ve gecelerin toplumsal bütünleşmeye olan katkısını yorumlar.	gelenekselcilik	istemek, dindar olmak, geleneklere saygılı olmak	
--	---	-----------------	--	--

6. sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi kazanımlarına baktığımızda 5 üniteye verilen toplam 24 kazanımın 6 tanesinin doğrudan değerler eğitimi ile ilişkilendirilebileceğini görmekteyiz. Ders saati açısından baktığımızda toplam 72 ders saatinin 24 saatinde değerler eğitime yer verildiği görülmektedir. 5 ünitenin ikisinde değerler eğitime kazanımlardan hareketle doğrudan yer verilemeyeceğini ancak “6.2.3. *Namazın kılınışına örnekler verir. (Camilerin toplumsal fonksiyonuna ve cemaatle namazın önemine de kısaca değinilir.)*” ve “6.4.3. *Hz. Muhammed’in (s.a.v.) davetinin Medine Dönemini değerlendirir. (Hz. Muhammed’in (s.a.v.) vefatına, vefatın sahabe üzerinde bıraktığı tesire yer verilir. Diğer din mensupları ile ilişkiler konusunda Medine’deki Yahudilere, Necran Hıristiyanlarına, İslam’a davet mektuplarına ve bazı bölgelere gönderilen elçilere yer verilir.)*” gibi bazı kazanımlardan hareketle kazanım açıklamalarında belirtilen hususlar doğrultusunda değer anlatımı bu ünitelerde de yapılabilir. Oran olarak baktığımızda kazanımlar açısından toplamda %25, ders saati açısından bakıldığında %33’lük bir oran karşımıza çıkmaktadır. Üniteleri tek tek incelediğimizde bu oranın ünitelere dengeli bir şekilde dağılmadığını özellikle “Zararlı Alışkanlıklar” ve “Temel Değerlerimiz” ünitelerinin kazanımlarının değerler eğitimi ile daha ilgili olduğu görülmektedir. Schwartz’ın değer tasnifi üzerinden konuya baktığımızda ise, 10 değer tipi içerisinde 4 tanesinin (evrenselcilik, gelenekselcilik, uyma, güvenlik) bu üniteye değer öğretiminde kullanılabileceği söylenebilir. Bu değer tipleri içerisinde bulunan toplam 56 alt değerden ise 6 tanesinin kazanımlardan hareketle öğrencilere doğrudan öğretilabileceği görülmektedir. 6. sınıf DKAB dersi kazanımlarını genel olarak değerlendirdiğimizde değerler eğitiminin, değer kavramının ve değerlerin ne kadar önemli olduğunu 5. ünitenin sadece değerlere ayrılmasından anlayabiliriz. Bu üniteye toplumumuzu birleştiren temel değerlerden “vatan ve millet sevgisi, bayrağımız ve milli marşımız, şehitlerimiz ve gazilerimiz” gibi ulusal değerlerimizin yanında “cuma günü, ramazan ve Kurban Bayramı” gibi dini değerlerimize yönelik konuların vurgulanması, milli ve manevi anlamda yoğun bir değer öğretimine yer verildiği şeklinde değerlendirilebilir. Bununla birlikte 2. ünite olan “Namaz” ünitesi ile 4. ünite olan “Hz. Muhammed’in Hayatı” ünitelerinin kazanımlarında değerler eğitime yönelik doğrudan bir içeriğe yer verilmemesi eksiklik olarak görülebilir.

2.4. 7. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kazanımlarında Vurgulanan Değer

Tipleri

7. sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi 5 ünite ve 25 kazanımdan oluşmaktadır. Programda tüm kazanımların aktarımı için toplam 72 ders saati belirlenmiştir. Değerler eğitimi açısından öne çıkan kazanımları tablo şeklinde şu şekilde sıralayabiliriz:

7. Sınıf				
Ünite adı	Kazanım	Değer tipi	Alt değer	Ders saati
<i>Melek ve Ahiret İnancı</i>	-	-	-	0
<i>Hac ve Kurban</i>	7.2.4.Kurban ibadetini İslam'ın yardımlaşma ve dayanışmaya verdiği önem açısından değerlendirir.	Gelenekselcilik, iyilikseverlik	Dindar olmak, yardımsever olmak	2
<i>Ahlaki Davranışlar</i>	7.3.1.Güzel ahlaki tutum ve davranışları örneklerle açıklar. 7.3.2. Örnek tutum ve davranışların, birey ve toplumların ahlaki gelişimine olan katkısını değerlendirir. 7.3.3. Tutum ve davranışlarında ölçülü olmaya özen gösterir.	Evrenselcilik, iyilikseverlik	Erdemli olmak, iç uyum, bağışlayıcı olmak, barış içinde bir dünya istemek,	8
<i>Allah'ın Kulu ve Elçisi: Hz. Muhammed</i>	-	-	-	0
<i>İslam Düşüncesinde Yorumlar</i>	7.5.1. Dinin farklı yorum biçimleri olabileceğinin farkına varır.	Evrenselcilik, gelenekselcilik	Güzelliklerle dolu bir dünya istemek, dindar olmak, geleneklere saygılı olmak	2

7. sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi kazanımlarını incelediğimizde 5 ünitenin 3 tanesinde doğrudan değerler eğitimi ile ilgili kazanımlar bulunduğu görülmektedir. Kazanımlar açısından konuyu incelediğimizde toplam 25 kazanımdan 5 tanesinin doğrudan değerler eğitimi ile ilgili olduğu söylenebilir. Ders saati açısından konuyu ele aldığımızda ise toplam ders saatinin (72) 12'sinin değerler eğitimine yönelik olduğu görülmektedir. Bu verilere oransal olarak baktığımızda kazanımlarda değerler eğitiminin kullanım oranı %25 iken bunun ders saatine oranı %17 civarındadır. Bununla birlikte ünite açıklamalarıyla konuya baktığımızda "7.1.2. Melekleri özellikleri ve görevlerine göre sınıflandırır." kazanımının açıklama kısmında bulunan "İslam dininde melek inancının önemine; meleklerin, güzel ahlaklı insanlar için daima hayırlı olan şeyleri istediklerine ve onlara dua ettiklerine değinilir; melek inancının, davranışları güzelleştirmedeki rolüne vurgu yapılır." ifadesinden hareketle bu ünite de değerler eğitimi yer verilebileceğini söyleyebiliriz. Schwartz'ın değer tasnifi üzerinden konuya baktığımızda, 10 değer tipinden 3 tanesinin (gelenekselcilik, evrenselcilik, iyilikseverlik) kazanımlarla uyumlu olduğu görülmektedir. 56 alt değerden ise sadece 9 tanesinin kazanımlardan hareketle öğrencilere aktarılacağı belirtilmelidir. 7. sınıf ünitelerini genel olarak değerlendirdiğimizde öğretim programında değerlerin kullanımına yönelik belirtilen temel hususlara uygun bir

şekilde “ahlaki davranışlar” adı altında bir ünite oluşturulduğu görülmektedir. Bu ünitenin kazanım açıklamalarında bulunan “... *“adalet”, “dostluk”, “dürüstlük”, “öz denetim”, “sabır”, “saygı”, “sevgi”, “sorumluluk”, “vatanseverlik” ve “yardımseverlik” değerleri, ilişkili oldukları tutum ve davranışlarla birlikte ele alınır.*” ifadesi bu ünitenin değerler eğitimi ile bağlantısını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte diğer üniteler incelendiğinde değerler eğitimi ile ilgili hususların kazanımlara yeterince yansımadağı da göz çarpan bir husustur. Özellikle 5. ünite olan “İslam Düşüncesinde Yorumlar” ünitesi değer öğretimi açısından çok önemli bir altyapıya sahipken bu durumun kazanımlara tam anlamıyla yansımadağı görülmektedir. Ünite konularının bilgi boyutunda ele alındığı değer öğretimi açısından konulara yaklaşılmadağı söylenebilir.

2.4. 8. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kazanımlarında Vurgulanan Değer

Tipleri

8. sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi 5 ünite ve 28 kazanımdan oluşmaktadır. Programda tüm kazanımların aktarımı için toplam 72 ders saati belirlenmiştir. Değerler eğitimi açısından öne çıkan kazanımları tablo şeklinde şu şekilde sıralayabiliriz:

8. Sınıf				
Ünite adı	Kazanım	Değer tipi	Alt değer	Ders saati
<i>Kader İnancı</i>	8.1.4. Toplumda kader ve kaza ile ilgili yaygın olan yanlış anlayışları sorgular.	Evrenselcilik	Açık fikirli olmak	2
<i>Zekât ve Sadaka</i>	8.2.1. İslam'ın paylaşma ve yardımlaşmaya verdiği önemi ayet ve hadisler ışığında yorumlar. 8.2.3. Zekât, infak ve sadakanın bireysel ve toplumsal önemini fark eder.	Gelenekselcilik, iyilikseverlik	Dindar olmak, yardımsever olmak	6
<i>Din ve Hayat</i>	8.3.2. İslam dininin can, nesil, akıl, mal ve din emniyetiyle ilgili ortaya koyduğu ilke ve hedefleri analiz eder.	Evrenselcilik, iyilikseverlik	Erdemli olmak, iç uyum, bağışlayıcı olmak, barış içinde bir dünya istemek,	4
<i>Hız. Muhammed'in Örneklığı</i>	8.4.1. Hız. Muhammed'in (s.a.v.) doğruluğı ve güvenilir kişiliğı ile peygamberlerin özellikleri arasında ilişki kurar. 8.4.2. Hız. Muhammed'in (s.a.v.) merhametli ve affedici oluşunu davranışlarında yansıtmaya özen gösterir. 8.4.3. Hız. Muhammed'in	İyilikseverlik, gelenekselcilik	Yardımsever olmak, dürüst olmak, bağışlayıcı olmak, manevi bir hayat, anlamlı bir hayat,	14

	(s.a.v.) istişareye verdiği önemi ortaya koyan örnek olaylardan hareketle gündelik hayatla ilgili çıkarımlarda bulunur. 8.4.4. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) cesaret ve kararlılığını örnek olaylarla açıklar. 8.4.5. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hakkı gözetmedeki hassasiyetine örnekler verir. 8.4.6. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) insanlara verdiği değeri örneklerle açıklar. 8.4.7. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) örnek davranışlarının toplumsal hayattaki önemini değerlendirir. 8.4.8. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hikmetli söz ve davranışlarıyla insanları iyiye ve güzele yönlendirdiğini fark eder.		geleneklere saygılı olmak,	
<i>Kur'an-ı Kerim ve Özellikleri</i>	8.5.3. Kur'an-ı Kerim'in temel özelliklerini değerlendirir.	Gelenekselcilik	Dindar olmak	4

8. sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi kazanımlarını incelediğimizde 5 ünitenin tamamında değerler eğitimi ile ilişkilendirilebilecek kazanımlar olduğunu görmekteyiz. Toplam 28 kazanımdan 13 tanesinin doğrudan değerler eğitimi ile ilgili olduğu söylenebilir. Ders saati açısından konuya baktığımızda toplam 72 ders saatinin 30'unda değerler eğitimine kazanımlardan hareketle doğrudan yer verilebileceği görülmektedir. Oransal olarak bu verileri incelediğimizde kazanımların %28'inin, ders saatinin ise yaklaşık %42'sinin değerler eğitimi ile doğrudan ilişkili olduğu görülmektedir. Schwartz'ın değer tasnifi üzerinden konuya baktığımızda, toplam 10 değer tipinden 3 tanesinin (evrenselcilik, gelenekselcilik, iyilikseverlik) kazanımlarla ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca 56 alt değerden 12 tanesinin kazanımlarla doğrudan bağlantılı olduğu görülmektedir. Bu oranı yükselten en önemli etken ise 4. ünite olan "Hz. Muhammed'in Örnekliliği" ünitesi kazanımlarının "Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Doğruluğu ve Güvenilir Kişiliği", "Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Merhametli ve Affedici Oluşu", "Hz. Muhammed'in (s.a.v.) İstişareye Önem Vermesi", "Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Davasındaki Cesaret ve Kararlılığı", "Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Hakkı Gözetmedeki Hassasiyeti", "Hz. Muhammed'in (s.a.v.) İnsanlara Değer Vermesi" konu alt başlıklarıyla desteklenerek değerler eğitimine uygun olarak hazırlanmış olması nedeniyledir. Buna benzer yaklaşımın 2. ünite olan "Zekât ve Sadaka" ünitesinde de uygulanabileceği öngörülse de ünite kazanımları ve içerik teorik bilgiyi önceleyerek konunun değer boyutunun kısıtlı kaldığı görülmektedir.

2.4. 9. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kazanımlarında Vurgulanan Değer**Tipleri**

9. sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi 5 ünite ve 21 kazanımdan oluşmaktadır. Programda tüm kazanımların aktarımı için toplam 72 ders saati belirlenmiştir. Değerler eğitimi açısından öne çıkan kazanımları tablo şeklinde şu şekilde sıralayabiliriz:

9. sınıf				
Ünite adı	Kazanım	Değer tipi	Alt değer	Ders saati
<i>Bilgi ve İnanç</i>	9.1.1. İslam'da bilginin kaynaklarını açıklar.	Gelenekselcilik	Dindar olmak	4
<i>Din ve İslam</i>	9.2.2. İnsanın doğası ile din arasında ilişki kurar.	Gelenekselcilik, evrenselcilik	Dindar olmak, açık fikirli olmak	2
<i>İslam ve İbadet</i>	9.3.4. İslam'da ibadetlerin temel ilkelerini değerlendirir.	Gelenekselcilik, iyilikseverlik	Dindar olmak,	2
<i>Gençlik ve Değerler</i>	9.4.2. Gençlerin kişilik gelişiminde dinî ve ahlaki değerler ile örf ve âdetlerin yerini tartışır.9.4.3. Temel değerleri ayet ve hadislerle ilişkilendirir.9.4.4. İsrâ suresi 23-29. ayetlerde verilen mesajları değerlendirir.	İyilikseverlik, gelenekselcilik	Yardımsever olmak, dürüst olmak, bağışlayıcı olmak, manevi bir hayat, anlamlı bir hayat, geleneklere saygılı olmak,	6
<i>Gönül Coğrafyamız</i>	9.5.2. İslam medeniyetinin, dünyanın farklı bölgelerindeki etkilerini fark eder.	Evrenselcilik, iyilikseverlik	Barış içinde bir dünya istemek, açık fikirli olmak, yardımsever olmak	5

Ortaöğretim (9-12. Sınıflar) Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi kazanımlarını incelediğimizde ders saatleri ve kazanım yoğunluklarının ilköğretimle benzer olduğu görülmektedir. 9. sınıf kazanımlarını değerler eğitimi açısından incelediğimizde toplam 21 kazanımın 7 tanesinin doğrudan değerler eğitimiyle ilişkili olduğu görülmektedir. Bu kazanımlar toplam 72 saat ders saatinin 14'ünün değerler eğitimine doğrudan yer verilebileceğini göstermektedir. Oransal olarak baktığımızda kazanımların %33'ünün değerler eğitiminde doğrudan kullanılabilmesi, bunun ders saati olarak oran karşılığı ise %19 olduğu görülmektedir. Oranlarda bu farklılığın ortaya çıkmasına neden olan durum, ders saati az olan ama değerler eğitimi ile doğrudan ilişkisi olan "*Gençlik ve Değerler*" ünitesi ve bu ünitenin kazanımlarının tamamının değerler eğitimi ile doğrudan ilişkili olmasıdır. Schwartz'ın değer tasnifi üzerinden 9. sınıf kazanımlarına baktığımızda, 10 değer tipinden sadece 3 (evrenselcilik, gelenekselcilik, iyilikseverlik), toplam 56 alt değerinin de 9 tanesinin öğrencilere

aktarılabileceği görülmektedir. “Gençlik ve Değerler” ünitesinin toplam 6 alt değer ile diğer dört ünitenin toplamından daha çok değer öğretimine katkı yaptığı görülmektedir. Bu veriler değerler öğretimin bazı ünitelere yoğunlaştığını göstermektedir. Bu durum, öğretim programında “Gençlik ve Değerler” ünitesinin 9.4.3. “Temel değerleri ayet ve hadislerle ilişkilendirir” kazanımının “İslam düşünce geleneğinde öne çıkan temel “insani erdem ve değerler”den hikmet, adalet, iffet ve şecaat konularına yer verilir. İnsanın düşünme, arzu ve gazap gibi konularda ölçülü olması, itidal üzere hareket etmesi, bedeni ve maddi hazlara aşırı düşkünlükten korunması, gönül tokluğu gibi anlamlara gelen iffet kavramı, ahlaki ve felsefi boyutlarıyla ele alınır” şeklindeki açıklamasından hareketle de bu ünitenin değerler eğitimine yönelik hazırlandığı yorumu yapılabilir.

2.4. 10. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kazanımlarında Vurgulanan Değer

Tipleri

10. sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi 5 ünite ve 29 kazanımdan oluşmaktadır. Programda tüm kazanımların aktarımı için toplam 72 ders saati belirlenmiştir. Değerler eğitimi açısından öne çıkan kazanımları tablo şeklinde şu şekilde sıralayabiliriz:

10. sınıf				
Ünite adı	Kazanım	Değer tipi	Alt değer	Ders saati
<i>Allah İnsan İlişkisi</i>	10.1.1. Allah inancının insan hayatındaki yeri ve önemini yorumlar.	Gelenekselcilik	Dindar olmak	3
<i>Hz. Muhammed ve Gençlik</i>	10.2.2. Hz. Muhammed'in gençlik yıllarındaki erdemli davranışlarını kendi hayatıyla ilişkilendirir. 10.2.3. Hz. Muhammed ile genç sahabiler arasındaki iletişimi değerlendirir. 10.2.4. Bazı genç sahabilerin öne çıkan özelliklerini örnek alır.	Gelenekselcilik, iyilikseverlik, başarı	Dindar olmak, alçakgönüllü olmak, başarılı olmak, yetkin olmak	8
<i>Din ve Hayat</i>	10.3.1. İslam dininin aile kurumuna verdiği önemi fark eder. 10.3.2. İslam dininin kültür, sanat ve düşünce üzerindeki etkilerini analiz eder. 10.3.3. İslam dininin çevre sorunlarına yaklaşımını ve çözüm önerilerini değerlendirir. 10.3.5. İslam dininin ekonomik hayatla ilgili ilkelerini yorumlar. 10.3.6. İslam dininin sosyal adaletle ilgili ilkelerini açıklar.	Gelenekselcilik, iyilikseverlik	Dindar olmak, yardımsever olmak, sadık olmak, gerçek arkadaşlık, sorumluluk sahibi olmak,	10

<i>Ahlaki Tutum ve Davranışlar</i>	10.4.1. İslam ahlakının konusu ve gayesini açıklar. 10.4.2. Ahlak ile terbiye arasındaki ilişki kurar. 10.4.3. İslam ahlakında yerilen bazı davranışları ayet ve hadislerle açıklar. 10.4.4. Tutum ve davranışlarında ölçülü olmaya özen gösterir. 10.4.5. Hucurât suresi 11-12. ayetlerde verilen mesajları değerlendirir.	İyilikseverlik, gelenekselcilik	Dindar olmak, yardımsever olmak, dürüst olmak, bağışlayıcı olmak, manevi bir hayat, anlamlı bir hayat, geleneklere saygılı olmak,	12
<i>İslam Düşüncesinde İtikadi, Siyasi ve Fıkhi Yorumlar</i>	10.5.1. Din ve dinin yorumu arasındaki farkı ayırt eder. 10.5.2. İslam düşüncesindeki yorum farklılıklarının sebeplerini tartışır.	Evrenselcilik, iyilikseverlik, güvenlik	Barış içinde bir dünya istemek, açık fikirli olmak, yardımsever olmak, güzelliklerle dolu bir dünya istemek, toplumsal düzenin sürdürülmesini istemek,	5

10.sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi kazanımlarını değerler eğitimi açısından incelediğimizde ortaöğretim programlarında değerler eğitimine yönelik kazanımların en yoğun olduğu sınıfın 10. sınıf olduğu görülmektedir. Toplam 29 kazanımın 16 tanesinin doğrudan değerler eğitimi ile ilişkili olduğu görülmektedir. Bu kazanımların ders saatine oranını incelediğimizde toplam 72 ders saatinin 38'inin değerler eğitimi ile ilişkili olabilecek konuları içerdiği görülmektedir. Oransal olarak incelendiğinde kazanımların yaklaşık %55'inin, ders saatinin ise %52'sinin değerler eğitimiyle doğrudan ilişkili olduğu görülmektedir. Bu oranlar tüm sınıflar bazında en yüksek veriler olarak dikkat çekmektedir. Diğer sınıflardan farklı olarak 10 sınıf kazanımlarında değerler eğitimi konuları 1. ünite hariç tüm ünitelerde yoğun olarak işlenmektedir. Schwartz'ın değer tasnifi üzerinden konuya baktığımızda, 10 değer tipinden 4 tanesinin kazanımlarla uyumlu olduğu (evrenselcilik, gelenekselcilik, iyilikseverlik, güvenlik) görülmektedir. 56 alt değer içerisinde ise 13 tanesinin kazanımlarla bağlantılı olarak öğrencilere aktarılabilmesi görülmektedir. 10 sınıf üniteleri içerisinde bulunan "Hz. Muhammed ve Gençlik" ünitesi içerisinde bulunan "10.2.4. Bazı genç sahabilerin öne çıkan özelliklerini örnek alır" kazanımı üzerinde durmak gerekmektedir. Bu kazanımın yer aldığı ünite açıklamaları incelendiğinde "*Bilge ve Kahraman Bir Genç: Hz. Ali*", "*Genç Bir Davetçi: Erkam b. Ebi'l-Erkam*", "*Genç Bir Öğretmen: Mus'ab b. Umeyr*", "*Genç Bir Komutan: Üsame b. Zeyd*", "*Genç Bir Yönetici: Muaz b. Cebel*", "*Genç Bir Âlim: Hz. Aişe*", "*Genç Bir Anne: Hz. Fatıma*", "*Sorumluluk Sahibi Bir Genç: Esmâ binti Ebi Bekir*", "*Habeş Kralının Huzurunda Bir Genç: Cafer*

b. Ebi Talib” gibi başlıklarla sahabiler üzerinden birçok değer öğrencilere kazandırılabilir. Bu konuların sadece bilgi boyutuyla öğrencilere aktarılabilir hususu göz önüne alındığında kazanımın değer boyutuyla hazırlanmasının ünite açılımında konunun başlıklandırılmasına ve içeriğe nasıl etki ettiğini görmek açısından önem arz etmektedir.

2.4. 11. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kazanımlarında Vurgulanan Değer

Tipleri

11. sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi 5 ünite ve 17 kazanımdan oluşmaktadır. Programda tüm kazanımların aktarımı için toplam 72 ders saati belirlenmiştir. Değerler eğitimi açısından öne çıkan kazanımları tablo şeklinde şu şekilde sıralayabiliriz:

11. sınıf				
Ünite adı	Kazanım	Değer tipi	Alt değer	Ders saati
<i>Dünya ve Ahiret</i>	11.1.1. Hayatı anlamlandırmada ahiret inancının önemini fark eder.	Gelenekselcilik	Dindar olmak	4
<i>Kur'an'a Göre Hz. Muhammed</i>	11.2.1. Hz. Muhammed'in örnek şahsiyetini tanır.	Gelenekselcilik, iyilikseverlik	Dindar olmak, alçakgönüllü olmak,	2
<i>Kur'an'da Bazı Kavramlar</i>	11.3.1. Kur'an'ı Kerim'de geçen bazı kavramları yorumlar.	Gelenekselcilik, iyilikseverlik	Dindar olmak, yardımsever olmak, sadık olmak, gerçek arkadaşlık, sorumluluk sahibi olmak,	4
<i>İnançla İlgili Meseleler</i>	11.4.2. Yeni dinî akımların özelliklerini değerlendirir.	İyilikseverlik, gelenekselcilik	Dindar olmak, yardımsever olmak, dürüst olmak, bağışlayıcı olmak, manevi bir hayat, anlamlı bir hayat, geleneklere saygılı olmak,	4
<i>Yahudilik ve Hristiyanlık</i>	-	-	-	-

11. sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi kazanımlarını değerler eğitimi açısından incelediğimizde toplam 17 kazanımdan 4 tanesinin değerler eğitimi ile ilişkilendirilebileceği görülmektedir. Bu kazanımları ders saati açısından incelediğimizde toplam 72 saat içerisinde bu kazanımların 14 saat olduğu görülmektedir. Verileri oransal olarak incelediğimizde ise kazanımların %23,5'ünün ders saatinin ise %19,5'unun değerler eğitimi ile ilişkilendirilebileceği görülmektedir. Bu verilerin ortaöğretim düzeyindeki sınıflarda değerler eğitimi ile ilgili en düşük veriler olduğunu belirtmek gerekir. Ayrıca beşinci ünite olan “Yahudilik ve Hristiyanlık” ünitesinde değerler eğitimi ile alakalı bir kazanımın olmaması ve kazanımların sadece bilgi boyutunda kalması incelemeye değerdir. Bu üniteye Schwartz'ın değer tasnifinde yer verdiği “evrenselcilik” değer tipi altında bulunan değerler öğrencilere kazandırılabilir. Ayrıca ders kitapları ve ünite açıklamalarını da incelediğimizde kazanımlarla doğru orantılı olarak ders kitaplarında da konunun bilgi boyutunda kaldığı görülmektedir. Üçüncü üniteye bulunan “Kur'an'ı Kerim'de geçen kavramları tanımanın İslam'ı doğru anlamadaki önemini fark eder” kazanımı doğrudan değerler eğitimi ile ilgili görünmese de bu kazanım çerçevesinde örtük öğrenme yoluyla öğrencilere “İyilikseverlik, Evrenselcilik, Gelenekselcilik, Uyma ve Güvenlik” değer tipleri altındaki değerler öğrencilere aktarılabilir.

2.4. 12. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kazanımlarında Vurgulanan Değer

Tipleri

12. sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi 5 ünite ve 22 kazanımdan oluşmaktadır. Programda tüm kazanımların aktarımı için toplam 72 ders saati belirlenmiştir. Değerler eğitimi açısından öne çıkan kazanımları tablo şeklinde şu şekilde sıralayabiliriz:

12. sınıf				
Ünite adı	Kazanım	Değer tipi	Alt değer	Ders saati
<i>İslam ve Bilim</i>	12.1.3. İslam medeniyetinde öne çıkan eğitim ve bilim kurumlarını tanır. 12.1.4. Müslümanların bilim alanında yaptığı özgün çalışmaları sınıflandırır. 12.1.5. Fâtır suresi 27-28. ayette verilen mesajları değerlendirir.	Gelenekselcilik	Dindar olmak	10
<i>Anadolu'da İslam</i>	12.2.2. Dinî anlayış ve kültürümüzün oluşmasında etkili olan bazı şahsiyetleri tanır.	Gelenekselcilik, İyilikseverlik	Dindar olmak, alçakgönüllü olmak,	6
<i>İslam Düşüncesinde Tasavvufi Yorumlar</i>	12.3.2. Tasavvufi düşüncede ahlaki boyutun önemini fark eder. 12.3.3. Kültürümüzde etkin olan bazı tasavvufi yorumları tanır.	Gelenekselcilik, iyilikseverlik	Dindar olmak, yardımsever olmak, sadık olmak, gerçek	6

			arkadaşlık, sorumluluk sahibi olmak,	
<i>Güncel Dinî Meseleler</i>	12.4.2. İslam'ın ekonomik hayatla ilgili ahlaki ölçülerini yorumlar. 12.4.3. Gıda maddeleri ve bağımlılık konusundaki dinî ve ahlaki ilkeleri açıklar. 12.4.4. Sağlık ve tıpla ilgili bazı meseleleri dinî ve ahlaki ölçüler çerçevesinde yorumlar.	İyilikseverlik, gelenekselcilik	Dindar olmak, yardımsever olmak, dürüst olmak, bağışlayıcı olmak, manevi bir hayat, anlamlı bir hayat, geleneklere saygılı olmak,	8
<i>Hint ve Çin Dinleri</i>	-	-	-	-

12. sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi kazanımlarını değerler eğitimi açısından incelediğimizde toplam 22 kazanımdan 9 tanesinin değerler eğitimi ile doğrudan ilgili olduğu görülmektedir. Ders saati açısından baktığımızda ise toplam 72 ders saatinin 30'unun değerler eğitimiyle ilişkilendirilebileceği görülmektedir. Bu verilere oransal olarak baktığımızda ise kazanımların %41'i, ders saatinin ise %42'sinin değerler eğitimiyle ilişkili olduğu görülmektedir. Beşinci ünite olan "*Hint ve Çin Dinleri*" ünitesi kazanımları, 11. sınıf 5. ünitesi olan "*Yahudilik ve Hıristiyanlık*" ünitesi kazanımları gibi konuyu bilgi boyutunda ele alarak değerler eğitimi ile ilişkilendirilmemiştir. 12. sınıf ünitelerini genel olarak değerlendirdiğimizde özellikle "*Anadolu'da İslam, İslam Düşüncesinde Tasavvufi Yorumlar ve Güncel Dinî Meseleler*" ünitelerinin değerler eğitimi ile doğrudan ilişkili olduğu görülmektedir. İkinci ünitedeki "Dinî anlayış ve kültürümüzün oluşmasında etkili olan bazı şahsiyetleri tanı" kazanımı açıklamasında verilen "*Dinî anlayış ve kültürümüzün oluşmasında etkili olan şahsiyetlerden; Ebu Hanife, Cafer es-Sadık, Maturidi, Şafii, Eş'ari, Ahmet Yesevi, Mevlana Celaleddin-i Rumi, Ahi Evran, Hacı Bektaş-ı Veli, Yunus Emre, Sarı Saltuk, Hacı Bayram-ı Veli'ye öğrenci seviyesine göre yer verilir.*" açıklama ve üçüncü ünitedeki "Alevilik-Bektaşilikteki temel kavram ve erkânları tanı" kazanımı ünite açıklamasında verilen ("*Hacı Bektaş Veli'nin, Bektaşiliğin oluşumu ve Aleviliğin gelişimindeki rolüne, Alevilik-Bektaşilikteki "ocak kültürü"ne, "el ele, el hakka ikrarı"na ve "dört kapı kırk makam"a yer verilir; Bektaşilikte musahipliğe "ikrar ve nasip alma" da denildiğine ve bu kavramın İslam tarihindeki muhacir ensar kardeşliğine dayandırıldığına değinilir.*") bilgiler bu kazanımların değerler eğitimi ile ilişkilendirilmek istendiğinin göstergesidir.

3. Sonuç ve Öneriler

Değerler eğitimi konusu son dönemde tüm öğretim programlarında vurgulanan ve programlara dâhil edilmeye çalışılan bir konu haline gelmiştir. Bu çabaların sonuçlarını 2018

itibariyle yenilenen öğretim programlarında görmekteyiz. Özellikle Sosyal Bilgiler, Türkçe ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin gerek kazanımlarında gerekse konu içeriklerinde değer aktarımı ve değer öğretimi ile ilgili birçok yenilik yapıldığı görülmektedir. Çalışmamızın konusu olan İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi kazanımlarını değerler eğitimi açısından incelediğimizde bu çabanın sonuçlarını açıkça görmekteyiz. Bununla birlikte dikkat çeken ve öne çıkan bazı hususları da belirtmek gerekmektedir. Çalışmamızda, öğretim programının vizyonunda belirtilen *“Dinin hayatı anlamlandırmadaki rolünü fark eden; milli, manevi ve ahlaki değerleri benimseyen; farklılıklarla bir arada yaşama becerisi kazanmış bireyler yetiştirmektedir.”* hedefinin kazanımlara yansıma oranı ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Schwartz’ın değer tasnifi üzerinden yaptığımız bu incelemede sayısal veriler baz alındığında değerler eğitime öğretim programlarında yer verilme düzeyinin oldukça yüksek olduğu görülmektedir. Ancak programları vurgulanan değer tipleri ve alt değerler bağlamında incelediğimizde, vurgulanan değerlerin belirli konularda kısıtlı kaldığı da dikkatimizi çekmektedir.

İlköğretim düzeyindeki tüm sınıflar (4-8) genel olarak değerlendirildiğinde Schwartz’ın kullandığı 10 değer tipinden;

- 4. Sınıflarda (Gelenekselcilik, iyilikseverlik, uyma, güvenlik)
- 5. sınıflarda (Gelenekselcilik, iyilikseverlik, uyma, evrenselcilik)
- 6. sınıflarda (Gelenekselcilik, evrenselcilik, uyma, güvenlik)
- 7. sınıflarda (Gelenekselcilik, iyilikseverlik, evrenselcilik)
- 8. sınıflarda (Gelenekselcilik, iyilikseverlik, evrenselcilik) değer tipleri üzerinden değer öğretimi gerçekleşmiştir.

Beş sınıf düzeyinde de “gelenekselcilik” değer tipinin öne çıkması ve en çok bu değer tipi üzerinden değer öğretiminin gerçekleşmesi dersin doğasıyla uyumludur. Bununla birlikte “iyilikseverlik ve uyma” değer tiplerinin öne çıkan diğer değer tipleri olması da dersin temel amaçları ile örtüşmektedir. Ancak burada dikkat çeken “güç, başarı, hazcılık, uyarılım ve özyönelim” değer tipleri ile ilintili olabilecek doğrudan bir kazanımın olmamasıdır. Bu değer tiplerini incelediğimizde bunların daha çok bireysel değerleri ön plana çıkardığı görülmektedir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi her ne kadar toplumsal değerler ile daha çok alakalı olsa da bireysel değerlerin öğrencilere doğru şekilde aktarılmasında da önemli rol oynayabileceği muhakkaktır.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi ortaöğretim programı (9-12) ders kazanımlarını incelediğimizde ilköğretim programında karşımıza çıkan duruma benzer sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Ortaöğretim düzeyinde de “gelenekselcilik, iyilikseverlik, güvenlik ve evrenselcilik” değer tipleri altında verilebilecek değerlerin ön plana çıktığı görülmektedir. Sınıf düzeylerinde kazanımlarda vurgulanan değerlere baktığımızda;

- 9. Sınıflarda (Gelenekselcilik, iyilikseverlik, evrenselcilik)
- 10. sınıflarda (Gelenekselcilik, iyilikseverlik, güvenlik, evrenselcilik, başarı)

- 11. sınıflarda (Gelenekselcilik, evrenselcilik)
- 12. sınıflarda (Gelenekselcilik, iyilikseverlik) değer tipleri altında bulunan değerlerin öğretiminin yapılabileceği görülmektedir.

Ortaöğretim programında 10. sınıf düzeyindeki kazanımlar incelendiğinde diğer hiçbir sınıf düzeyinde karşılaşmadığımız “Başarı” değer tipi altında verilebilecek bireysel değerlerin bu sınıf düzeyinde sahabenin hayatı çerçevesinde verildiği görülmektedir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi ilk ve ortaöğretim programlarında vurgulanan değerlerin daha çok toplumsal değerler olması ve bireysel değerlerin arka planda kalmasından dolayı “başarılı olmak, yetkin olmak ve zeki olmak” gibi bireysel değerlerin doğru şekilde öğrencilere öğretilmesinde eksiklikler oluşabilecektir. 10. sınıf konu başlıklarının ve kazanımlarının diğer sınıf düzeylerinde de oluşturulması ve diğer sınıf düzeylerinde konu edilen önemli şahsiyetlerin hayatlarının bilgi düzeyinden öteye taşınması, bireysel değerlerin öğretilmesine ayrıca katkı sunacaktır. Ortaöğretim düzeyindeki öğrencilerin ergenlik döneminde oldukları ve bu dönemde bireysel değerlerin onlar için daha ön planda olduğu düşünüldüğünde ortaöğretim tüm sınıf düzeylerinde bireysel değerlere yönelik kazanımlar oluşturulabilir.

Program bazlı değerlendirmelerden sonra tespit ve önerilerimizi maddeler halinde şu şekilde sıralayabiliriz.

- 2018 sonrası güncellenen ve değerler eğitiminin ön planda tutulmaya çalışıldığı DKAB öğretim programlarında değerler eğitimi konusunun kazanımlarda yeterince vurgulanmadığı görülmektedir.
- İlköğretim programlarında 4 - 6 ve 7. Sınıfların kazanımlarında değerler eğitimi yeterince yer verilmezken 5 ve 8. Sınıfların kazanımlarında değerler eğitimi ile ilgili olabilecek birçok kazanım karşımıza çıkmaktadır. Ortaöğretim kazanımlarında ise 9 ve 11. sınıfların kazanımlarında değerler eğitimi daha az yer verilirken 10 ve 12. Sınıf kazanımlarında değerler eğitimi ile ilişkilendirilebilecek çok daha fazla kazanım bulunmaktadır. Bu durumda öğrenciler bazı sınıf düzeylerinde değerler eğitimi ile daha az karşılaşmakta ve daha az değeri içselleştirmektedir. Değerler eğitiminin bir süreç olduğu düşünüldüğünde her sınıf düzeyinde değerler eğitimi ile ilgili kazanımların aynı düzeylerde verilmesinin değerlerin öğretimi açısından daha faydalı olacağı düşünülmektedir.
- Tüm sınıf düzeylerinde yaptığımız incelemede “gelenekselcilik ve iyilikseverlik ” değer tipleri altında verilebilecek değerlerin ön plana çıktığı görülmektedir. Bu değer tipleri yanında bireysel değerlerin de DKAB dersinde öğrencilere kazandırılmasının faydalı olacağı ve bu değer tiplerine uygun kazanımların ortaya koyulması gerektiği düşünülmektedir.

Kaynakça

- Akbaş, O. (2004). *Türk Milli Eğitim Sisteminin Duyuşsal Amaçlarının İlköğretim II. Kademedeki Gerçekleşme Derecesinin Değerlendirilmesi*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara.
- Aydın, M. Z. & Gürler, Ş. A. (2014). *Okulda Değerler Eğitimi-Yöntemler, Etkinlikler, Kaynaklar*. Ankara: Nobel Ak. Yay.
- Aydın, M. Z. (2005). *Ailede Çocuğun Ahlak Eğitimi*. İstanbul: DEM Yay.
- Balcı, M. (2014). *Değerleri Yaşa(t)mak*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Bilsky, W., & Schwartz, S. H. (1994). Values and Personality. *European journal of personality*, 8(3), 163-181.
- Dam, H. (2016). Din Ahlak ve Değer. Köylü, M. (Ed.). *Teoriden Pratiğe Değerler Eğitimi* içinde (53-72). Ankara: Nobel Yay.
- Doğan, A. (2020). *Dini İçerikli Sosyal Paylaşım ve Değer Yönelimi*. Ankara: Akademisyen Kitabevi
- Düzenli, A. (2017). *Kazanımlar ve Ünite Açılımları Bakımından Genel Lise Öğretim Programlarında Değerler Eğitimi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Çukurova Üniversitesi, Adana.
- Düzenli, A. (2020). Çeşitli Açılardan Göç ve Eğitim: Multidisipliner Bir Çalışma (edt. Rıdvan Demir) *Suriyeli Çocukların Türk Eğitim Sistemine Entegrasyonuna Yönelik Kitap Çalışmalarının Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi (Hayat Boyu Türkçe 1-2-3 ve Salih Hikâye Serisi)*,83-111. Ankara: İKSAD Yay.
- Güngör, E. (2000). *Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırmalar (3.Baskı)*, İstanbul: Ötüken Yay.
- Hökelekli, H. (1993). *Din Psikolojisi*, Ankara: TDV Yay.
- Hökelekli, H. (2010). Modern Eğitimde Yeni Bir Paradigma: Değerler Eğitimi. *Eğitime Bakış Eğitim-Öğretim ve Bilim Araştırmaları Dergisi*, (6). 4-10.
- Hökelekli, H. (2011). *Ailede, Okulda ve Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*. İstanbul: Timaş Yay.
- İşcan, C. D. (2007). *İlköğretim Düzeyinde Değerler Eğitimi Programının Etkililiği*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Kaymakcan, R. & Meydan, H. (2011). Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programları ve Öğretmenlerine Göre Değerler Eğitimi. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 9(21), 27-51.
- Kızılabdullah, Y. & Yürük, T. (2008). Din eğitimi modelleri çerçevesinde Türkiye'deki din eğitimi üzerine genel bir değerlendirme. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 11 (32), 107-129.
- Kızılcelik, S. & Ertem, Y. (1994). *Açıklamalı Sosyoloji Terimler Sözlüğü*. Ankara: Atilla Kitabevi.
- Kuşdil, M. E. & Kağıtçıbaşı, Ç. (2000). Türk Öğretmenlerin Değer Yönelimleri ve Schwartz Değer Kuramı. *Türk Psikoloji Dergisi*, 15 (45), 59-76.
- Mehmedoğlu, A. U. (2006). Gençlik, Değerler ve Din. Mehmedoğlu, A. U. & Mehmedoğlu, Y. (ed.), *Küreselleşme, Ahlak ve Değerler* içinde (251-319). İstanbul: Litera Yay.

- Mehmedoğlu, A. U. (2006). İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği), *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (301), 133-167.
- Meydan, H. (2012). *İlköğretim Okullarında Değerler ve Karakter Eğitimi*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Sakarya Üniversitesi, Sakarya.
- Özguven, İ. E. (1994). *Psikolojik Testler*. Ankara: PDREM Yay.
- Rokeach, M. (1973). *Nature of Human Values*. New York: The Free Press.
- Ulusoy, K. & Dilmaç, B. (2015). *Değerler Eğitimi*. Ankara: Pegem Akademi.
- Ülken, H. Z. (2001). *Bilgi ve Değer*. Ankara: Kürsü Yay.
- Ünal, C. (1981). *Genel Tutumların veya Değerlerin Psikolojisi Üzerine Bir Araştırma*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Yapıcı A., Kutlu O. & Bilican I., (2012). Öğretmen Adaylarının Değer Yönelimleri. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 11(42). 129-151.
- Yapıcı, A. & Yürük, T. (2015). Yüksek Din Öğretimi Öğrencilerinin Değer Tercih Sıralamaları: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (1), 1-18.
- Yapıcı, A. & Zengin, Z. S. (2003). İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Tercih Sıralamaları Üzerine Psikolojik Bir Araştırma: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1(4), 173-206.
- Yürük, T. (2010). Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Program Anlayışları. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 13 (34), 69-86.
- Yürük, T. (2015). Temel Hak ve Özgürlükler Bağlamında Din Eğitimi Hakkı. Adana: Giriş Dijital Baskı Merkezi.

Examination of the Gains of Religious Culture and Moral Knowledge Programs in terms of Values Education

Abstract

The term of "values education" has been has become increasingly popular in recent years both in non-formal and formal education. One of the most important reasons for this is the desire to communicate the course content along with its value aspects to students. In this way, it is aimed that the student, by internalizing the subject, contributes to the survival of the values of the society in which he lives in everyday life and to the transfer of them to future generations. In this context, the importance of the subject has been emphasized by giving values education under a separate heading in the curriculum updated since 2018. In our study, we tried to reveal the program-outcome harmony by investigating how much values education is included in the Religious Culture and Moral Knowledge Course curriculum. In the study, by using Schwartz's value classification, it was tried to determine in which value types of the values emphasized in the course acquisitions are and to reveal whether there is a limitation in value teaching. In addition, by subjecting all grade levels in primary and secondary education to our study, it was determined which values came to the fore at which grade level in terms of values education and on which subjects value education intensified. As a result, it was determined that social values were emphasized in the gains and individual values were given less ground. Based on the data revealed because of the determinations, various suggestions were put forward to contribute to the programs to be developed later.

Keywords: Religious Culture and Moral Knowledge Curriculum • values education • Schwartz.

ARAP HALK EDEBİYATINDA MUHÂHE SÖYLEME GELENEĞİ (TARSUS ARAP ALEVİLERİ ÖRNEĞİ)*

The Tradition of Saying Muhâhe in Arabic Folk Literature (Example of Tarsus Arab Alevis)

Yusuf ÖZCAN¹

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi :16.09.2021
Kabul Tarihi :02.12.2021
Yayın Tarihi :25.12.2021

Özet:

Bu çalışmada Tarsus Arap Alevilerinin Arapça sözlü edebiyat geleneklerinin bir parçası olan muhâhe (başta kına, nişan törenlerinde gelin, damat ve katılımcılara yönelik olmak üzere asker uğurlama, askerden dönüş, uzun bir ayrılıktan sonra kavuşma, eğitimde gösterilen başarı, mezuniyet vs. gibi hayatın diğer önemli aşamalarında söylenen mani türü ezgiler) örnekleri derlenmiş, halkbilim yöntemleri açısından incelenmiş ve bu örneklerin Arap dünyası halk edebiyatı muhâhe örnekleriyle karşılaştırmalı değerlendirilmesi yapılmıştır. Tarsus Arap Alevileri tarafından söylenen muhâhelerin araştırma alanından derlenmesi, tasnif edilmesi ve kayıt altına alınması ile bu türün yaşatılması ve bilim dünyasının hizmetine sunulması amaçlanmıştır. Nitekim küreselleşen dünyada kayıt altına alınmadığı müddetçe Tarsus Arap Alevileri arasında kullanılan Arapça sözlü edebiyat ürünlerinin yakın gelecekte tamamen yok olması oldukça muhtemeldir. Çalışmada, araştırma malzemesinin derlenmesi sırasında alan araştırma metodu ve bu metod dâhilinde gözlem ve görüşme teknikleri kullanılmıştır. Muhâhe örneklerinin derlenmesinde sözlü kaynaklardan yararlanılmıştır. Kaynak kişilerin seçiminde çoğunlukla yöre halkının yönlendirmeleri dikkate alınmıştır. Araştırmamızda faydalandığımız kaynak kişilerin yöre Arapçasını, Arapça sözlü edebiyat ürünlerini ve kültürel değerlerini iyi bilen kişilerden olmasına dikkat edilmiştir. Bu bakımdan araştırmamızın kaynak kişileri genelde Arapça konuşabilen ve anlayabilen 50 yaş üzeri bireylerden oluşmuştur. Sözlü edebiyat ürünlerinin varyantlarına erişebilmek için kaynak kişiler farklı yerleşim yerlerinden seçilmiştir. Alan araştırması sırasında birçok kişiyle görüşülmüş bu kişilerden 26'sı araştırmamız için kaynak şahıs olabilmıştır. Kaynak şahısların biri hariç tamamı kadın katılımcılardan oluşmuştur. Muhâhe metinleri referansla gittiğimiz evlerde, kuraathanelerde, tarla ve iş yerlerinde derlenmiştir. Kaynak kişilerle yapmış olduğumuz görüşmeler derleme araç-gereçlerinden olan ses kayıt cihazı ile kayıt altına alınmıştır. Kaydedilen muhâhe örnekleri yazıya geçirilirken evvela Arap harfleriyle yazımına, lehçenin ses özelliklerini yansıtan metin transkriptine ve her metnin Türkçe çevirisine yer verilmiştir. Sonuç olarak çalışmada özellikle evlilik gibi toplumun sıkça karşılaştığı durumlara dair ürettiği sözlü edebiyatın (muhâhe örneklerinin) diğer sözlü edebiyat türlerine göre daha yaygın ve varyantlarıyla birlikte sayılarının daha fazla olduğu anlaşılmıştır. Ayrıca Tarsus Arap Alevileri tarafından Arapça söylenen muhâhe örneklerinde kullanılan dilin, günlük hayatta kullanılan dilin aksine daha az Türkçe sözvarlığı unsuru barındırdığı ve bu örneklerin genel olarak Arap dünyası halk edebiyatı muhâhelerinin kendine özgü yapısını, form özelliklerini muhafaza ettiği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Muhâhe • Hahalama • Tarsus Arap Alevileri • Sözlü Edebiyat • Arap Halk Edebiyatı.

* Bu makale "Tarsus Araplarının Sözlü Edebiyatı" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

¹ Dr. Arş. Gör., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi/Temel İslam Bilimleri Bölümü/Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, <https://orcid.org/0000-0003-2909-8585>, ozcanlaryusuf@gmail.com.

Giriş

Araştırmanın konusu Arap dünyası halk edebiyatı muhâhe söyleme geleneğinden hareketle Tarsus Arap Alevilerinin Arapça sözlü edebiyat geleneğinin bir kolunu teşkil eden Arapça muhâhelerin araştırma alanından derlenip halkbilim yöntemleri açısından incelenmesi ve tespit edilen muhâhe örneklerinin Arap dünyası halk edebiyatı geleneği içerisindeki yerinin benzerlik ve farklılar bakımından karşılaştırmalı değerlendirilmesidir. Araştırmanın amacı ise Tarsus Arap Alevilerinin halk kültürü içerisinde nesiller boyu varlığını koruyan Arapça sözlü edebiyat ürünlerinden muhâhe örneklerini araştırma alanından derlemek, tasnif etmek, incelemek, değerlendirmek ve kayıt altına almak suretiyle bu ürünlerin yaşatılmasını ve bilim dünyasının hizmetine sunulmasını sağlamaktır. Küreselleşen dünyada milli kültür ve değerlerin yansımaları olan halk edebiyatı ürünlerini tespit ederek kayıt altına almak araştırmacılar için önemli bir görevdir. Nitekim günümüzde Tarsus Arapları tarafından konuşulan Arapça, çoğunlukla 50 yaş üzeri kişiler tarafından bilindiğinden yakın gelecekte yok olma tehlikesi ile karşı karşıyadır. Şüphesiz dil ölümü ile hâlihazırda zaten grup üyeleri tarafından birçoğu unutulmuş olan Arapça sözlü edebiyat ürünlerinin de tamamen yok olması oldukça muhtemeldir. Bu bakımdan araştırmanın bir diğer amacı araştırma ortamındaki bu eksikliği gidermektir.

Araştırmanın hedef kitesini Tarsus Arap Alevileri oluşturmuştur. Tarsus Arap Alevileri günümüzde çoğunlukla Tarsus'un (D-400 karayolunun) güneyinde ikamet eden, sayıları 50-55 bin civarında olup kendilerini 'Arap Alevi' olarak adlandıran bir etnik gruptur. Bu etnik grubun Tarsus ve çevresine yerleşmeleri ilk etapta kesintili olarak IX. yüzyılda Hamdanî Devleti ile başlamış, gruplar halinde esas göç ise XIX. yüzyılda Mısır'da vuku bulan Mehmet Ali Paşa isyanına müteakiben gerçekleşmiştir (Bk. Tavil, 2000; Winter, 2016). Dolayısıyla Sunnî Araplar, Hristiyan Araplar ve çeşitli sebeplerle Urfa, Bitlis, Şırnak, Mardin vb. illerden Tarsus'a geçici veya sürekli olarak göç etmiş olan Arap asıllı T.C. vatandaşları araştırma kapsamı dışında tutulmuştur. Ayrıca 2013 yılından bu yana iç savaş nedeniyle Suriye'den ülkemize sığınıp Tarsus'a yerleşmiş olan Suriyeli mülteciler de araştırmaya dâhil edilmemiştir. Araştırmamızın coğrafi açıdan sınırları Mersin ilinin Tarsus ilçesi olarak belirlenmiştir. Bu bakımdan Tarsus ilçe sınırları dışında yaşayan Arap Alevileri araştırma kapsamı dışında tutulmuştur. Alan araştırmasında ziyaret ettiğimiz Arap Alevi yerleşim yerleri Eski Ömerli, Yeni Ömerli, Yeni, Öğretmen, 82 Evler, Duatepe, Şahin, Cumhuriyet, Yeşil (Musalla), Bahçe, Yeşilevler, Yeşilkuyu-Yeşiltepe, Atalar (Huzurkent), Hasanağa, Kelahmet, Aliağa, Aliefendioğlu, Mantaş, Yeniçağ (Araplar) mahalleleri şeklindedir.

Bu araştırma halk edebiyatı alan araştırması yöntemlerine bağlı kalınarak gerçekleştirilmiş bir alan çalışmasıdır. Bilindiği gibi halkbilimi ve halk edebiyatı araştırmalarında seçilmiş olan konuya ilişkin özgün, güvenilir bilgi elde etmek ve derlemeler yapmak için araştırmacının araştırma yapacağı toplumun yaşadığı bölgeye giderek yapmış olduğu çalışmalara alan araştırması denilir. Alan araştırmalarında araştırma konusuyla ilgili olarak bilgisine müracaat edilen kaynak kişilerle yapılan görüşmelerden derlenen bilgiler

kullanılmaya hazır hale getirilir (Çobanoğlu, 1999, 45). Çalışmada alan araştırması sırasında görüşme, gözlem ve derleme yöntemleri kullanılmıştır. Araştırma esnasında katımlı gözlem yöntemi esas alınarak bir süre araştırma alanında bulunulmuş, özellikle de muhâhe örneklerinin icra edildiği düğün, kına vb. organizasyonlara iştirak edilmiştir. Yöre halkıyla yaptığımız görüşmelerde nitel araştırma yöntemlerinden biri olan yarı yapılandırılmış görüşme tekniği esas alınmıştır.

Derleme çalışmalarında birincil kaynak sözlü kaynaklardır. Halk edebiyatı ürünlerini nakleden, ortaya koyan, ürünleri derleyicinin kaydetmesi için yazılı, sözlü ve görsel olarak sunabilen kişi veya kişilere 'kaynak kişiler' denilir. Bu bakımdan Tarsus Arapları muhâhe örneklerinin derlenmesinde sözlü kaynaklarımız yöre halkı olmuştur. Kaynak kişilerin seçimi araştırmanın veya derlenecek bilginin niteliğine göre değişebilmektedir. Kaynak kişilerin seçiminde çoğunlukla yöre halkının yönlendirmeleri dikkate alınmıştır. Araştırmada faydalandığımız kaynak kişilerin yöre Arapçasını, Arapça sözlü edebiyat ürünlerini ve kültürel değerlerini iyi bilen kişilerden olmasına dikkat edilmiştir. Bu bakımdan araştırmamızın kaynak kişileri genelde Arapça konuşabilen ve anlayabilen 50 yaş üzeri bireylerden oluşmuştur. Çalışmaya dahil olan kaynak kişi sayısı 26'dır. Bu kişilerin biri erkek 25'i ise kadındır. Kaynak kişiler tarafından söylenen Arapça muhâhe örnekleri derleme araç-gereçlerinden olan ses kayıt cihazı ile kayıt altına alınmıştır. Kayıt altına alınan her metnin kaynak kişi haricinde diğer kişilere okunması yoluyla kontrolleri yapılmıştır. Kaydedilen muhâhe örnekleri yazıya geçirilirken evvela Arap harfleriyle yazımına, lehçenin ses özelliklerini yansıtan metin transkriptine ve her metnin Türkçe çevirisine yer verilmiştir. Metin transkripsiyonu sonuna her bir metnin kaynak şahısları için belirlenen rumuzlar (K1, K2 ...) eklenmiştir.

Türkiye'de yaşayan Arap kökenli Türkiye Cumhuriyeti vatandaşları tarafından konuşulan Arapça diyalektlerini ele alan araştırmalar ilk olarak Batılı araştırmacılar tarafından yapılmıştır. Ülkemizde de son yıllarda lehçe çalışmalarına eğilimin arttığını söyleyebiliriz. Ancak diyalektoloji alanı dışında Özcan'ın *Tarsus Araplarının Sözlü Edebiyatı* (Özcan, 2021) adlı doktora çalışması haricinde Türkiye Araplarının Arapça sözlü edebiyat ürünlerini bütünüyle (mensur, manzum, manzum-mensur türler kapsamında) derleyen ve inceleyen herhangi bir çalışmaya ulaşamamıştır. Bununla birlikte Türkiye'nin farklı bölgelerinde yaşayan Arap asıllı vatandaşların Arapça sözlü edebiyatlarının atasözleri, deyimler ve müzikal kültür ürünleri gibi sadece bir türünü inceleyen çalışmalar mevcuttur (Bk. Acat, 2018, 29-44). Türkiye'de Arapça sözlü edebiyat ürünlerinden muhâhe türünü ele alan ilk çalışma Gisela-Stephan Prochazka'nın Adana Arap Alevilerinin düğün ve kına gecelerinde söyledikleri düğün şarkılarını derleyip inceledikleri "Women's Wedding Songs From Adana: Forty Quatrains in Cilician Arabic" adlı çalışmadır (Bk. Prochazka, 2009, 235-255). Bu bakımdan "Arap Halk Edebiyatında Muhâhe Söyleme Geleneği (Tarsus Arap Alevileri Örneği)" başlıklı bu çalışmamız konusu ve metodu bakımından özgün niteliktedir.

Muhāhe Kavramı

Tarsus Arap Alevilerinde evlilik uygulamalarında kadınlar veya erkekler tarafından icra edilen müzikal birtakım formlar mevcuttur. Bu formların en yaygını genelde düğün, nişan ve kına törenlerinde söylenen muhāhelerdir. Muhāhe/ hahalama türü Arap halk edebiyatında *ağāni'l-efrāh*/ أغاني الأفراح yani düğün ezgileri veya muhāhāt/ مهااة olarak bilinir. Bu türe Tarsus Arap Alevileri yerel dilde mihāhāy ç. mihāhāyēt/ مهايات ج مهاها veya faraḥ/ فرح adını verirler. Muhāhe kına, nişan, düğün merasimleriyle birlikte diğer sevinçli durumlarda kadınlar tarafından söylenen, genelde dört mısradan oluşan, 'hā, hāv, hāy' vs. gibi tenbihle başlayıp 'lu-lu-lu' veya 'li-li-li' şeklinde zılgıtla biten anonim bir form olarak tanımlanır (Ebū İsmail, 2012, 82). Genelde kadınlar tarafından toplu olarak çıkarılan zılgıt sesi ile sonlandığından Arap halk edebiyatında zağrūde¹/zağārīd ve zalğūta²/zalāğīt isimleriyle de bilinir. Ayrıca Arap halk edebiyatında muhāhe formuna karşılık olarak urcūze, henhūne, ehzūce, hāhātu'l-mer'e ve tervīde kavramları da kullanılır (Sādır, 2010, 17-18; Abbās, 2018, 167-168).

Muhāheler sonunda yer alan zılgıtlar ve son dize hariç ilk üç dizenin başında tekrarlanan tenbihlerle Arap halk edebiyatındaki diğer ehzūce/ehāzīc denilen dörtlüklerden farklılaşır. İcracı muhāhe dizelerinin başında yüksek sesle söylediği bu tenbihlerle katılımcıların söyleyeceği şeylere kulak vermesini sağlar. Bu tenbihler Filistin, Lübnan, Suriye, Ürdün başta olmak üzere diğer Arap ülkelerinde bölge ve lehçelere göre farklılaşarak /أهيا/ ihā, /أويها/ evihā, /أيها/ eyhā, /أيها/ āyihā, /ويها/ vīhā, /أويها/ āvīhā, /أييها/ āyiyā, /أوها/ evha, /أهي/ ehay, /هاي/ hāy, /هاها/ hahā, /ها/ hā, /هاو/ hāv, /آه/ āh vs. şekillerde gelebilmektedir. (Bk. Huxley, 1902, 190-203; Hassād, 1955; Rosenhouse, 2000, 36; Sādır, 2010, 18; el-Bekr, 2014, 11; Ğavānim, 2019, 12).

Tarsus Arap Alevilerinden derlediğimiz muhāhe örnekleri /ها/ hā, /هاو/ hāv, /هها/ hahā, /آه/ āh ve /هاي/ hāy şekillerini içermekle birlikte dize başlarında kullanımına en fazla rastladığımız şekil /ها/ hā ve /هاو/ hāv formlarıdır. Bu formlara (/ها/ hā, /هاو/ hāv, /هها/ hahā) özellikle Suriye'nin sahil kesiminde rastlanılmaktadır (el-Bekr, 2014, 23). Nitekim günümüz Adana-Mersin-Tarsus Arap Alevileri (Çukurova Arapları) bu bölgelere IX. yüzyıldan itibaren Lazkiye başta olmak üzere Suriye'nin sahil kesiminden göç ederek yerleşmişlerdir. Stephan Prochazka, Adana Arap Alevileri muhāheleri üzerine yaptığı çalışmada ise /هاو/ hāv ve /هاي/ hāy tenbihlerine rastlamış; ancak Adana Araplarının muhāhelerde /هاو/ hāv formundan daha çok /هاي/ hāy formunu kullandıklarını belirtmiştir (Prochazka, 2009, 239). Tarsus ve Adana

¹ Fasih Arapçada dirsek ile vurmak, dürtmek anlamına gelen ذغد fūlinden türetilmiştir. Develerin çıkardığı yüksek ses anlamına da gelen ذغرد sözcüğü tören alanında kadınların gırtlaktan yüksek sesle bağırmasına denilir (ez-Zebidi, 2012, 8/83).

² Fasih Arapçada kullanılan زغرودة/ zağrūde sözcüğünden türetilmiş aynı zamanda Türkçede de zılgıt şeklinde kullanılan Avamca sözcüktür. Fīli زلغط şeklinde gelmektedir. Avamcada düğünlerde silahların ateşlenmesinden çıkan sesi ifade etmek için زلغط الرصاص (ed-Dāye, 2004, 245).

Arap Alevlerinde muhâhe başlarında kullanılan tenbihlerdeki bu kısmî farklılık kanaatimizce grup üyeleri arasındaki mezhebî farklılaşmanın bir sonucudur.

Muhâhe başlarında yer alan tenbihlerin kaynağı hususunda farklı görüşler mevcuttur. Bazı araştırmacılar kelimenin aslının Süryanicede ‘tebrik etme, kutlama’ manasına gelen هو كناية kelimesinden türetildiğini öne sürer (Hassād, 1955, 20). Aynı şekilde kelimenin Arapçada tebrik etme, kutlama manasına gelen إِيَّهَا fiilinden geldiği de belirtilir (Kal’acī, 2009, 56-57). Ayrıca Arapçada bir şeyde yetinme, konuşmama durumunda إِيَّهَا عِنَّا, birisini cesaretlendirmek maksadıyla وَأَهَّا مَا أَطْيِبُهُ ve bir şey çok beğenildiğinde وَأَهَّا مَا أَطْيِبُهُ bir şey çok beğenildiğinde وَأَهَّا مَا أَطْيِبُهُ hüzün belirtisi olarak ise وَأَهَّا مَا أَطْيِبُهُ veya أَهَّا denilir (İbn Manzūr, 1971, 5/1052-1053). Bu anlayışa göre muhâhe başlarında gelen tenbihler وَأَهَّا fiiline dayandırıldığı takdirde gelinin ailesinden ayrılması neticesinde ortaya çıkan hüznü ve bu hüzün karşısındaki suskunluğu ifade eder. Hüzün anlamının yanı sıra kelimenin aslı وَأَهَّا fiiline dayandırılırsa tenbihler, muhâhe söyleyen kişinin törene katılan misafirleri, gelin ve damadı eğlenmeleri yönünde harekete geçirmesi, onlara cesaret vermesi ve söyleyeceği söze dikkat çekmesi anlamında ele alınabilir. Muhâheler çoğunlukla düğün törenlerinde söylenen bir tür olarak karşımıza çıksa da ileride örneklerine değineceğimiz askerlik, terfi, mezuniyet vs. durumlarında da söylenmektedir. Bu bakımdan muhâhelerde dize başlarında yer alan tenbihlerde amaç, ortamdaki dinleyicilerin dikkatini muhâheyi seslendiren kişinin söyleyeceği sözlere yöneltmektir. Nitekim kadınlar dize başında هَا / hā, هَاو / hāv gibi tenbihleri söyledikten sonra bir müddet beklemektedir.

Muhâhelerin Dili

Muhâhelerin dili günümüzde Tarsus Arapları tarafından konuşulan lehçeden sözcük ve söz grupları bakımından farklıdır. Tarsus Araplarının günlük konuşmalarında günümüz Türkçesinin sözvarlığı etkisini görmek mümkünken muhâhelerde kullanılan dil için aynı şeyleri söylemek güçtür. Muhâhelerde rastladığımız paşa, kundura, patik, düşman ve hançer gibi Türkçe kelimeler, aslında Osmanlı döneminde Suriye’nin yerel Arapçasına dâhil olan ve günümüzde de çeşitli Suriye lehçeleri tarafından kullanılan kelimelerdir. Osmanlı döneminde Türkçenin, Suriye’nin yerel Arapçası üzerindeki etkileri sadece sözcük aktarımı ile sınırlı kalmamış; Türkçe eklerin aktarımı da söz konusu olmuştur. Nitekim derlemiş olduğumuz muhâhenin birinde “Hāv Alla^h rey^{tik} kenni ḥāyırli/ Allah seni hayırlı bir gelin eylesin.” dizesinde yer alan ‘hayırlı’ sözcüğündeki Türkçe yapım eki olan -lı, -li eklerinin kullanımına günümüz Suriye lehçesinde de rastlanılmaktadır³. Bu bakımdan muhâhelerdeki Türkçe sözcük ve ek kullanımının, doğrudan günümüz Türkçesinin etkisiyle oluştuğu söylenemez. Ek olarak derlemiş olduğumuz metinlerin bazılarında Türkçe ‘kişi’ kelimesinin kullanıldığı görülmüştür. Ancak buradaki ‘kişi’ kelimesinin aslının diğer Arap ülkelerindeki muhâheleri

³ Türkçenin Suriye lehçesi üzerindeki etkisi, Suriye lehçesinde kullanılan Türkçe kelimeler ve ekler için bk. (Abduddâyim, 2006; Alp, 2007, 179-226; Abdurrahim, 2012; Nabhan, 2019).

ele aldığımızda *kill-şeyy* veya *kill şahş* olabileceği kanaatindeyiz. Aslı 'kill-şeyy' olan bu ifade lafız benzerliği, kendisinden sonra gelen cümleyle uyumu ve kafiye açısından serbest olan üçüncü dizede yer alması gibi sebeplerle süreç içerisinde 'kişi' olarak kalıplaşmıştır⁴. Ör: *Hā'v kişi bı-yıbjūd 'al-'arūs-u ve'l-'arīs/* Gelin ve damattan nefret eden kişi.

Muhâhelerde Tarsus Arap lehçesinde kullanılmayıp klasik Suriye lehçelerinde kullanılan bazı Arapça kelimelere de rastlanılmıştır. Muhâhe okuyan kişinin, kendi lehçesinde farklı şekilde kullanılan bir kelimeyi diğer Suriye lehçelerindeki telaffuz şeklini koruyarak söylemesi ilginçtir. Muhâhelerde günümüz Türkçesinin etkisinin yok denecek kadar az olması ve günümüzde Tarsus Arapları tarafından kullanılmayan farklı Suriye lehçelerine ait Arapça kelimelerin varlığı muhâhelerin ezberlenmek suretiyle kuşaktan kuşağa aktarıldığını gösteren en önemli ipuçlarıdır. Aksi halde Tarsus Araplarının günlük konuşma dillerinde olduğu gibi muhâhelerde de günümüz Türkçesine ait birçok sözcüğe rastlamak mümkün olurdu. Nitekim Muhâhelerde yer alan *filfil* (biber) sözcüğü lehçede *fileyfili*; *şebbāk* (pencere) sözcüğü lehçede *tāka*; *kemā* (gibi) ifadesi lehçede *mitil* şeklinde kullanılmaktadır. Ör. *Hā'v 'arīsna yā filfili'l-ḥarr/* Ey damat, ey acı biber; *Hā'v şebbākna 'āli/* Pencerelerimiz yüksek.

Muhâhelerin Kafiye Düzeni

Muhâheler üç ve beş mısradan oluşan türleri mevcut olsa da asıl itibariyle dörtlüklerden oluşur ve her bir dörtlük a-a-a-a, a-a-b-a, a-a-a-b, a-b-b-b, a-a-b-b, a-b-c-b kafiye düzeninde gelebilir (Sadır, 2010, 20; el-Bekr, 2014, 86-88). Tarsus Arap Alevilerinden derlediğimiz muhâhelerde en çok rastladığımız düzen a-a-b-a düzenidir. Prochazka da Adana Arapları muhâhelerini derlediği çalışmasında en çok kullanılan kafiye düzeninin a-a-b-a düzeni olduğunu belirtir (Prochazka, 2009, 238). Arap ülkelerinde söylenen muhâhelerde de benzer durum söz konusudur. Tarsus Arap Alevilerinden derlediğimiz muhâhe örneklerinden tespit edebildiğimiz kafiye düzenleri şu şekildedir. Dört dizeden oluşan muhâhelerde a-a-a-a; a-a-b-a; a-a-a-b; a-b-b-b; a-a-b-b; a-b-c-b; a-b-b-c; a-b-c-d. Beş dizeden oluşan muhâhelerde a-a-a-b-a ve a-b-b-b-b.

Muhâhelerin kendilerine has belirli bir vezni bulunmaz. Farklı vezinlerde gelebilir. Genelde dizelerde recez, basit ve serî bahirleri kullanılır (Sadır, 2010, 19; el-Bekr, 2014, 106). Recez ve basit bahirleri uygulanması ve dilde kullanımı kolay olduğundan günümüz Arap halk şiirlerinde çokça kullanılır. Bunlardan recez bahri kullanımı bakımından eski bir formdur. İslâm öncesi erken dönem Arap şiirinde günlük işlerde, atışmalarda, savaş meydanlarında, yolculuk ederken ya da herhangi bir durum karşısında irticâli (doğaçlama) olarak söylenen kısa şiirler için kullanılmıştır. Araplar yapısını develerde görülen titreme hastalığına benzetererek bu bahre recez adını vermişlerdir (Tuzcu, 2012, 110). Özellikle erkekler savaşa hazırlanırken kadınlar tarafından teşvik ve moral verme amacıyla okunan üç, dört

⁴ Adana Araplarının muhâhelerinde de Türkçe 'kişi' sözcüğüne rastlanılmıştır. Örnek metinler için bk. (Prochazka, 2009, 244-254).

veya beş dizeden oluşan bu kısa şiirlere er-recezu'l-ḥamāsī adı verilmiştir (el-Bekr, 2014, 94). Bu bakımdan muhâheler üç, dört veya beş dizeden oluşmakla beyit sayısı bakımından geçmişte kadınlar tarafından söylenen er-recezu'l-ḥamāsī'ye benzemektedir. Bazı durumlarda dizelerde farklılaşmakla birlikte recez bahrinin her dizedeki ana formu mustef'ulun-mustef'ulun- mustef'ulun (Enīs, 1952, 124-137; Harakât, 1998, 105); basit bahrinin ana formu mustef'ulun- fâ'ilun- mustef'ulun (Enīs, 1952, 69-73; Harakât, 1998, 72); yine eski şiir bahirlerinden olup modern şiirde sıkça kullanılan serî' bahrinin ana formu ise mustef'ulun-mustef'ulun- fâ'ilun (Enīs, 1952, 88-92; Harakât, 1998, 118) şeklindedir. Bu ana bahir formlarının birçok alt formu bulunur. Günümüz muhâhelerinin dili Avamca olduğundan bahirlerin tespit edilmesi ve uygulanması oldukça güçtür. Çünkü yerel dilde kelimelerin telaffuzu (uzun veya kısa okumalar) bölgeden bölgeye değişmektedir.

Muhâhelerde Tema

Anonim bir tür olup sözlü kültür içerisinde kuşaktan kuşağa aktarılan muhâhelerin kendilerine has temaları vardır. Muhâheler öncelikle gelini, damadı, ebeveynlerini veya törene katılanları selamlama ile başlar. Devamında gelin-damadın güzel ahlakından ve dış görünüşünden, onları dünyaya getiren ailelerden ve törene katılan misafirlere övgüyle bahsedilir. Muhâheler genelde düğüne katılmayan ve düğün ahalisine kin duyan, onlara düşmanlık eden kimselere yapılan beddua ile sonlandırılır. Bazı durumlarda beddua yerine evlenen çiftlere, ailelerine ve misafirlere dua edilir. Dua ve bedduanın yanı sıra muhâhelerin son dizesinde Allah'a hamd, evlenen çiftleri ve ailelerini tebrik ifadeleri de yer alabilir (Bk. Rosenhouse, 2000, 37-39; el-Bekr, 2014, 116-126). Geline hitaben söylenen muhâhelerde genelde gelinin cazibesi, yüz güzelliği, gözleri, güzel ahlakı, annesi, babası, soyu vs. özellikleri üzerinde durulur. Damada hitaben söylenen muhâhelerde ise onun asaleti, güzel ahlakı, kahramanlığı ön plana çıkarılır.

Muhâheyi seslendiren kişi gelin ve damadın, onları dünyaya getiren ailelerinin, arkadaşlarının, törene katılan misafirlerin kötülüklerden korunmaları, güven içinde olmaları, emellerinin gerçekleşmesi ve düşmanlarına galip gelmesi için dua eder. Bazen mevcut halden memnuniyetini ifade etmek için ise Allah'a şükreder. Gelin ve damat hakkında kötü düşünenlere, onlar ve ailelerine karşı düşmanlık besleyen kişilere ise beddua eder. Beddua uzak çevreden kişilere olabileceği gibi hasetlik, düşmanlık eden komşuya ve aile içinden birisine de yapılabilir. Düşman olarak görülen kişilerin eylemlerini genelde düzenlenen düğün törenine katılmamak, gelin ve damadı hakir görmek ve gücü yettiği takdirde düğüne mâni olmak şeklinde genelleyebiliriz.

Tarsus Arap Alevileri Muhâhe Örnekleri

Bu kısımda Tarsus'ta yaşayan Arap Alevilerinden derlediğimiz muhâhe örneklerine yer verilmiştir. Sahada toplamda 73 farklı muhâhe örneğine ulaşılmıştır. Çalışmamızda bu örneklerin 52'sine yer verilmiştir. Dize eksiği bulunan diğer 21 muhâhe ise çalışmaya dâhil edilmemiştir.

Tarsus Arap Alevilerinden derlediğimiz muhahelerin çoğunluğu kına, nişan törenlerinde gelin, damat ve katılımcılara yönelik söylenen türdendir. Muhâhe türü çoğunlukla düğün, nişan ve kına törenlerinde söylenen bir tür olarak ön plana çıksa da yaygın olmamakla birlikte Tarsus Araplarında askere uğurlama, askerden dönüş, uzun bir ayrılıktan sonra kavuşma, eğitimde gösterilen başarı, mezuniyet vs. gibi hayatın diğer önemli aşamalarında da söylenmektedir. Örneğin bir anne evladını askere gönderirken ve evladı askerden döndüğünde mutluluğunu muhâhe söyleyerek ifade edebilmektedir. Benzer durum Arap ülkelerinde de mevcuttur. Tarsus Arap Alevilerinden derlediğimiz asker muhâhelerine örnek olarak şunları verebiliriz:

a) Asker Muhâheleri

1

هاو حبيبي هنت يا عيني اليمين
ها والله وجيتك من هالك العسكرية فرختو يا دنائي يا قلبي من بعد ال ما كب حزي
ها والله ريتك تقضي العسكرية يا والدي بحرب اسلامي
هاو تيقبلا عندو وراتا لامك للسيد الخضر نهار عيد الغدي. (لو لو لو لو)

Hāv ḥabībī hint yā ‘ayni’l-yemīn

Hāv va’l-llah u cēytek min hēki’l-‘asekirīyyi ferriḥtu ya danāyi ya ḳalbī min ba’d il me keb ḥazī

Hāv Allah reytek taḳḳiy-el-‘asekirītek ye vēldī bi-ḥarb islēmī

Hāv te-yḳabbil le ‘indu-vrāte le-emmek le-seyyidi’l-Ḥıdır nehār ‘idu’l-ḡadī. (Lu lu lu lu) (K1).

Ey sevdiğim; ey sağ gözüm!

Ey kuzum, ey kalbim! Huzursuz bekleyişten sonra askerden dönüşün beni mutlu etti

Ey oğlum! Allah askerliğini İslam uğruna yapılan cihat gibi kılsın ki

Bayram sonrası Hızır (as) hürmetine senden sonrakileri annene bağışlasın.

2

هاو قللي اله يا صاحب بيتي هنت يا نصرتي عند الله
هاو يا قاري الكتايب يا فاهم كلام الله
هاو الله يسكنك جنات العلا يا صاحب بيتي
هاو يزورك إنشالله بيت الله. (لو لو لو لو)

Hāv ḳalli ilāh yā ṣāhib beyti hint ya naṣrtī ‘indallāh

Hāv yā ḳari’l-kitēyib yā fēhim kilēmallāh

Hāv Allaḥ yiseknek cennēti’l-‘alā ya ṣāhib beyti

Hāv iyzevrek inṣallah beytallāh. (Lu lu lu lu) (K1).

De ki ey evimin direği, ey Allah katında yardımcım

Ey Kuran’ı okuyan, ey Allah’ın kelamını anlayan

Ey evimin direği Allah yurdunu cennet etsin

İnşallah Allah’ın evini de ziyaret edersin

3

هاو يا ابني ويا قرني لي المال
 هاو يا جسر بولاد إنشالله آبتفنا ولا بتنهان
 هاو بطلب من الله وصية الخضر بيحط فوق يدكن يان
 هاو إنشالله بتقتلو أعدائكن تملكو والبلد من جاد. (لو لو لو لو)

Hāv yā bnī ya qaranfili'l-mēl

Hāv ya ciser buvlēd inşallah ē-btifne-v lē-btinhēn

Hāv bṭlib min Allāh vaşṭi'l-Hıdır le-biyḥıd fovḫ yedkin yēn

Hāv inşallah bı-tıktelū a'dātkin temlikū-v il-beled min cēd. (Lu lu lu lu) (K2).

Ey oğlum! Ey kıvrık karanfil

Ey Polat köprüsü inşallah yükselirsin alçalmazsın

Allah'tan size güç verecek olan Hızır (as) vasiyetini isterim

İnşallah düşmanlarını öldürür de yurduna yeniden sahip olursun.

b) Düğün, Kına, Nişan Törenlerinde Söylenen Muhâheler

Muhâhelerin esas itibariyle düğün, kına, nişan törenlerinde söylendiğini daha önce belirtmiştik. Törende muhâhe söylemeye başlamadan evvel gelin, damat ve misafirler iyi dileklerle karşılanır ve selamlanır. Selamlama farklı şekillerde yapılabilir. Burada şu karşılama sözlerini örnek olarak verebiliriz.

4

أهلا وسهلو مسافرن ابنين
 الله ريتك كني خايري إن شاء الله، علينا وعليكن ان شاء الله
 بيردنا عاخير إن شاء الله، ميت أهلا وسهلو فيكين. (لو لو لو لو)

Ehlev sehle-v misēfrin ibneyn

Allah reytk kenni ḥāyırī inşallāh, 'aleynā ve 'aleykin inşallah

Bi-yridnā 'al-ḥayr inşallah, miyt ehlev sehlev fikin. (Lu lu lu lu) (K3).

Misafirlerimiz, hoş geldiniz

Allah gelini hayırlı etsin, bize ve size nasip etsin inşallah

Allah'tan hayır diliyoruz, yüz kere hoş geldiniz.

Misafirleri selamlama faslından sonra gelin ve damadın yakınları tarafından muhâheler söylenmeye başlanır. Daha önce belirttiğimiz gibi muhâheler farklı temalara sahip olabilmektedir. İlk olarak gelin ve damadın yakınları, kına ve nişan için gerekeni fazlasıyla yaptıklarını, düğünde ise bu yaptıklarının daha fazlasını yapacaklarını belirttikleri muhâheler söylerler. Muhâhenin ilk iki dizesinde “bizde falan var”, “sizde falan var” denilerek yapılan hazırlıklar temsili birtakım nesnelere ifade edilir. Son iki dizede ise usulen geline-damada kin besleyenlere ve törene katılmayanlara beddua edilir. İlk dizede seçilen nesnelere genelde darı, bamya, pırasa gibi toprak mahsulü olduğu görülür. Bu durum Tarsus Arap Alevilerinde çiftçiliğin yaygın olmasıyla ilişkilendirilebilir. Bu kısma Tarsus Araplarından derlediğimiz şu muhâheleri örnek verebiliriz:

5

هاو عنا حبة درا
 هاو عندكن حبة درا
 هاو كل محبة مشترى
 هاو كيشي بغضك يا العروس ويا العريس
 الله يبعثلو ببلا. (لو لو لو لو)

<i>Hāv 'innā ḥabbīt derā</i>	(Bizde bir darı tanesi)
<i>Hāv 'ındkin ḥabbīt derā</i>	(Sizde bir darı tanesi)
<i>Hāv kill maḥabbī mūṣṭerā</i>	(Her sevginin talibi vardır)
<i>Hāv kiṣi bīḡḍīk yā el-'arūs-u yā el-'arīs</i>	(Ey gelin ve damat sizi sevmeyen kişi)
<i>Allāḥ yīb'at lu bi-belā. (Lu lu lu lu) (K6).</i>	(Allah ona bela göndersin).

6

هها عنا درا
 هها عندكن درا
 هها ال آ بيحي لعرسنا
 الله يبعثلو ببلا. (لو لو لو لو)

<i>Hahā 'innā derā</i>	(Bizde bir darı)
<i>Hahā 'ındkin derā</i>	(Sizde bir darı)
<i>Hahā il ē bi-yīcī le-'irsnā</i>	(Düğünümüze gelmeyene)
<i>Allāḥ yīb'at lu belā. (Lu lu lu lu) (K4, K5).</i>	(Allah bela göndersin).

7a

هاو عنا باقة پراصة
 هاو عندكن باقة پراصة
 هاو كيشي ببغض عالروس والعريس
 الله يبعثلو بالرصاصه. (لو لو لو لو)

<i>Hāv 'innā bāqīt pırasa</i>	(Bizde bir bağ pırasa)
<i>Hāv 'ındkin bāqīt pırasa</i>	(Sizde bir bağ pırasa)
<i>Hāv kiṣi bī-yībḡḍ 'al-'arūs-u ve'l-'arīs</i>	(Gelin ve damattan nefret eden kişi)
<i>Allāḥ yīb'at lu bi-rṣāṣa. (Lu lu lu lu) (K6).</i>	(Allah ona kurşun göndersin).

7b

هاي عنا پراصة
 هاي عندكن پراصة
 هاي كيشي ببغض عالروس والعريس
 الله يبعثلو بالرصاصه. (لو لو لو لو)

<i>Hāy 'innā pırasa</i>	(Bizde bir pırasa)
<i>Hāy 'ındkin pırasa</i>	(Sizde bir pırasa)
<i>Hāy kiṣi bī-yībḡḍ 'al-'arūs-u ve'l-'arīs</i>	(Gelin ve damattan nefret eden kişi)
<i>Allāḥ yīb'at lu bi-rṣāṣa. (Lu lu lu lu) (K7).</i>	(Allah ona kurşun göndersin).

7c

هاو عنا پراسا

هاو عندكن پراسا

مين يبغضنا

الله يبعثلو بالرصاصا. (لو لو لو لو)

<i>Hā^v ‘innā pırasa</i>	(Bizde bir pırasa)
<i>Hā^v ‘ındkin pırasa</i>	(Sizde bir pırasa)
<i>Miyn bi-yıbgıdnā</i>	(Bizden nefret eden kişi)
<i>Alla^h yıb‘at lu bi-rşāsa. (Lu lu lu lu) (K8).</i>	(Allah ona kurşun göndersin).

8

هاو عنا خطه خيار

هاو عندكن خطه خيار

هاو ما صدقناك يا هالعروس

صرت كنتنا تكمش نحن على راسك العار. (لو لو لو لو)

<i>Hā^v ‘innā ḥıttı ḥıyār</i>	(Bizde bir salatalık tarlası)
<i>Hā^v ‘ındkin ḥıttı ḥıyār</i>	(Sizde bir salatalık tarlası)
<i>Hā^v ma şiddaḥnā-ki yā he’l-‘arūs</i>	(Ey gelin sana inanamadık)
<i>Şrti kennıtnā tekmaş naḥni ‘ala rāsik’il-‘ār (K6).</i>	(Gelinimiz oldun ve bize bağlandın).

9

هاو عنا پنجر

هاو عندكن پنجر

مين يبغضنا

الله يبعثلو ضربة حنجر. (لو لو لو لو)

<i>Hā^v ‘innā pancar</i>	(Bizde bir pancar)
<i>Hā^v ‘ındkin pancar</i>	(Sizde bir pancar)
<i>Mın bi-yıbgıdnā</i>	(Bizden nefret eden kişi)
<i>Alla^h yıb‘at lu ḍarbit ḥançar. (K8).</i>	(Allah ona hançer darbesi göndersin).

10

آه عنا بامي

آه طبخنا بامي

آه كيشي ما بياخذ من بيت غرة

بيعض اصابعو اندامي. (لو لو لو لو)

<i>Āh ‘innā bāmı̄</i>	(Bizde bir bamyā)
<i>Āh ṭabaḥnā bāmı̄</i>	(Pişirdiğimiz bamyā)
<i>Āh kişi mē-byāḥad min beyt ḡırra</i>	(Bir evin en gencini almayan kişi)
<i>bi-y‘aḍ aṣābi‘o-ndēmı̄. (Lu lu lu lu) (K9).</i>	(Pişmanlıkla parmaklarını ısırır).

11

هاي عنا فوطه
 هاي عندكن فوطه
 هاي كيشي بيغضا عل عروسنا
 الله ييعتلو بالرصاصه. (لو لو لو لو)

Hāy 'innā fūta (Bizde bir bez)
Hāy 'indkin fūta (Sizde bir bez)
Hāy kişi bi-yubğūda 'al-'arūsna (Gelinimizi hakir gören kişi)
Allāh yīb'at lu bi-rşāsa. (Lu lu lu lu) (K11). (Allah ona kurşun göndersin).

12

هاو عنا باتيكي
 هاو عندكن باتيكي
 هاو الزي بغضنا
 الله ييعتلو بهتيكي. (لو لو لو لو)

Hāv 'inna pātīkī (Bizde bir patik)
Hāv 'indkin pātīkī (Sizde bir patik)
Hāv illizī bağadnā (Bizden nefret eden kişi)
Allāh yīb'at lu bi-htīkī. (Lu lu lu lu) (K10). (Allah onu utandırсын).

13

هاو عنا جبن معصار
 هاو فوق منو سكار امكسار
 هاو ال مو عمال بيكبو
 واللي مو عمال بيعين فيك بيتحسار. (لو لو لو لو)

Hāv 'innā cibn mu'aşşār (Bizde bir sıkılmış peynir)
Hāv fovk minnu sikkēr imkessār (Üzerinde toz şeker var)
Hāv il-mu 'immāl bi-ykibbo (Hiçbir üretici onu zayi etmez)
ve'l-illi mu-'immāl bi-y'ayyin fiki bi-yūthassār (K12). (Oysa sende olanı görünce buna pişman olur).

14

هاو عنا ديك وعدنكن ديك
 هاو خروفنا مندججو
 هاو تجي ملاك
 وعريسا من دار الجليد. (لو لو لو لو)

Hāv 'innā dīk ve 'indkin dīk (Bizde bir horoz sizde bir horoz)
Hāv ḥarūfna me-nidbeho (Kuzumuzu da keseriz)
Hāv te-tcī melek (Meleğin (gelinin) gelmesi)
va'arīsa min dāri'l-celīd. (Lu lu lu lu) (K13). (Ve damadın buz tutmuş evden çıkması için).

15

هها هنتو بواد ونحنا بوادي
هها يا الرايحين حضروا الزواده
هها يا العريس والعروس
إنشالله تنغمرو بالسعادة. (لو لو لو لو)

Hahā hintu bi-vādi-v niḥnā bi-vādi (Siz bir vadidesiniz biz bir vadide)
Hahā ye'r-rāyḥīn haḍrū z-zuwwādi (Gidenler azıkların hazırladılar)
Hahā ye-l'arīs ve'l-'arūs (Ey gelin ve damat)
İnşallaḥ te-nḡamru bi's-se'ādi (K4, K5). (İnşallah mutlulukla dolup taşarsınız).

16a

هاو شو هدا وشو منو
هاو شو هدا وشو فنو
هاو قدر الله على عرسكن
منسوي قدو واكثر منو. (لو لو لو لو)

Hāṽ šū hāda-v šū minno (Bu ne? Onda olan ne?)
Hāṽ šū hāda-v šū fenno (Bu ne? Onun sanatı ne?)
Hāṽ ḡaddar Allaḥ 'ala 'rskin (Allah evlenmenizi takdir etti)
Me-nsavvi ḡaddo-v ekter minno (K6). (Gereğini ve gereğinden daha fazlasını yaparız).

16b

هاو شو هدا وشو منو
هاو شو هدا وشو فنو
هاو قدر الله هلاق بنيشان
للعرس منسوي قدو واكثر منو. (لو لو لو لو)

Hāṽ šū hāda-v šū minnoṽ (Bu ne? Onda olan ne?)
Hāṽ šū hāda-v šū fennoṽ (Bu ne? Onun sanatı ne?)
Hāṽ ḡadri'llaḥ hellak bi-nūṣān (Allah diledi şimdi nişan)
le'l-'Irs me-nsavvi ḡaddo-v ekter minnoṽ (K14). (Düğüne bundan daha fazlasını yaparız).

Muhâheleri hitabı açısından gelin, damat ve hem gelin hem de damat için söylenenler olmak üzere üç gruba ayırabiliriz. Gelin için söylenen muhâhelerde gelinin güzelliğine, hamarathlığına ve asilliğine vurgu yapılır. Damat için söylenen muhâhelerde de güzel vasıflara dikkat çekilerek damadın yakışıklılığı, güzel ahlakı ve asilliği ön plana çıkarılır. Tarsus Araplarında ve diğer Arap ülkelerinde muhâheler çoğunlukla gelin ve damadın yakınları tarafından söylenir. Ancak az da olsa bizzat gelin ve damat tarafından söylenen muhâhelere rastlamak mümkündür. Hitap her kime olursa olsun muhâheler çoğunlukla dua veya bedduayla sonlandırılır. Şöyle ki muhâhe söylemedeki amaç, gelin ve damadın güzel vasıflarını zikretmek olabileceği gibi iyi niyetlilere dua ve kötü niyetlilere beddua etmek de olabilmektedir. Buna ek olarak bir muhâhede ilk iki dizide gelinin güzel vasıfları zikredilirken

son iki dizede bu vasıflar üzerinden dua ve beddua cümlelerine yer verilebilir. Bu bakımdan doğrudan dua veya beddua amaçlı söylenen muhâheleri diğerlerinden ayrı değerlendirmek gerekir. Dolayısıyla bu kısımda muhâheler sırasıyla gelin için söylenen, damat için söylenen, hem gelin hem damat için söylenen, damat tarafından söylenen ve doğrudan dua-beddua amaçlı söylenenler olmak üzere ayrı ayrı ele alınmıştır.

b.1. Gelin için söylenenler:

17

ها عروسنا خدك عسل صافي ما اذبتت منو غمز
ها ابوك يقول "هي التريا" وعريسك يقول "هي الشمس"
ها ابوك يقول كذب هي نجمة الصبح
الزي شرقت علينا أمس. (لو لو لو لو)

Hā 'arūsna ḥaddik 'asel šāfī mē-jbe'āt minnu ḡamz
Hā būki ykūl heyyi't-tirayyā-v 'arīsik 'ykūl heyyi'š-šems
Hā būki ykūl kizib heyyi necimti'š- šibḥ
ellezī šarḡat 'aleynā ems. (Lu lu lu lu) (K6).

Ey gelin! Yanağın saf bal gibi, ona dokunmaya doyamadım
Baban 'O Süreyya yıldızı, damat ise güneştir' der
Baban (bunların hepsi) yalan der; gerçekte o (gelin) bir sabah yıldızıdır
Dün üzerimize doğan.

18

هاو أهلا وسهلا فيك يا عروسنا
هاو لملاكي تجليك
هاو حمد الله مركبك ما غرق
ما شمت الحدا فيك. (لو لو لو لو)

Hā^v ehle'v sehle fiki yā 'arūsna (Ey gelin! Hoş geldin)
Hā^v li-mlēki ticlīki (Melekler seni korusun)
Hā^v ḥamdu'l-lāh merkebiḡ mā-ḡriḡ (Allah'a hamdolsun kayığının batmadı)
Mā šimet il-ḥadā fiki (K6, K11, K15). (Böylelikle hiç kimse seni karalamadı).

19

هاو عروسنا يا زيني
هاو يا زهر البساتيني
هاو يا مصحف زغبر
هاو بيد السلاطيني. (لو لو لو لو)

Hā^v 'arūsna yā zīni (Ey süslenmiş gelin)
Hā^v ya zehri'l-besātīni (Ey bahçelerin gülü)
Hā^v ya maşḡaf zıḡayyar (Ey küçük Mushaf)
Hā^v bi-yedi'slāṡīni. (Lu lu lu lu) (K6). (Sultanların elindeki küçük Mushaf).

20

هاو عروسنا مدي ايدك عالغرب والشرق
 هاو لقشتك علي اهين من اللمع والبرق
 هاو كيشي بيغضك يا العروس
 إلهي من السماء يبعثلو الرصاصة طرق. (لو لو لو لو)

Hāʷ ‘arūsna meddi idik ‘al-ğarb-uv şarḳ (Ey gelin! Elini doğuya ve batıya uzat)
Hāʷ laḳşitik ‘aleyyi eheyjin mi’l-lem’i vi’l-barḳ (Bakışların yıldırım ve şimşekten daha parlak)
Hāʷ kişi bi-yıbgıdık yā el-‘arūs (Senden nefret eden kişi)
İlāhi mi’s-sema yib‘at lu rşāsa ṭarḳ. (Lu lu lu lu) (K6). (Allah ona kızgın kurşun göndersin).

21

هاو شعرك ارماع ارماع
 هاو اخدودك ببشابه التفاح
 هاو بيت أهلك أنا زورو
 هاو خصرك هالناعم بيصلح عالهاو مفتاح. (لو لو لو لو)

Hāʷ şa‘rik ‘irmēḥ ‘irmēḥ (Saçların ok, ok)
Hāʷ u-ḥdūdık bi-yşēbih it-tiffēḥ (Yanakların elmaya benzer)
Hāʷ beyt-ehlik ene zūroʷ (Ailenin evini ziyaret ettim)
Hāʷ ḥaşrik hen-nē‘em bi-yşlah ‘al-hevā muftēḥ (K16). (O ince belin aşkın anahtarıdır).

22

هاو أهلا وسهلا فيكي يا عروسنا
 هاو خصرك يا خصر النمله لمه الزي جعت
 هاو سكرجت بالوطى وأملتنا أنا ضاعت
 هاو خصرك هالرقيق ولا عريس وانباعت
 طقو فقعو الدشمان وعقولن الي انضاعت. (لو لو لو لو)

Hāʷ ehleʷ sehle fiki yā ‘arūsna (Ey Gelin! Hoş geldin)
Hāʷ ḥaşrik ya ḥaşri’n-nemli lemme lizī ca‘et (Belin aç bir karıncanın beli misali incedir)
Hāʷ sekricit bi’l-vaṭa-v immelta ana ḍā‘et (Sarhoş olup düştüm ve ümidimi kaybettim)
Hāʷ ḥaşrik ha-rḳayyık-u le’ ‘arīsa vi’n-bā‘et (O ince belin hiçbir damada verilmedi)
Ṭaḳḳu faḳ‘u d-düşmān ‘aḳūlin il inḍā‘et (K11). (Aklını kaybeden düşmanlar çatlasın).

23

هاو يا بتي يا عود إلياس
 هاو يا قصيرة بين السجر مربوعي بين الناس
 هاو الله ريتك كنه خايرلي
 تنهني عليك جميع الناس. (لو لو لو لو)

Hāṽ yā bittī ya ‘ūd İlyās
Hāṽ ya kaṣīra beyne’s-sacar murbū‘i beyne’n-nās
Hāṽ Allaḥ reytik kenni ḥāyırī
te-thenni ‘leyki cemī‘i’n-nās. (Lu lu lu lu) (K17).

Ey kızım, ey İlyas udu
 Ey ağaçlar arasında kısa, insanlar arasında orta boylu
 Allah seni hayırlı bir gelin eylesin ki
 İnsanlar sana gıpta etsin.

24

هاو سميتك أحمد ومحمد وبالبلد محبوب
 هاو اللهم صلي لها لقامه ويا أم عيون السود
 هاو اذا ختل لوني للونك والقمر موجود
 هاو تاعطيك روجي العزيزه ويكون كل هالحاضرن هوني شهود. (لو لو لو لو)

Hāṽ simmeytik Aḥmed u Muḥammed u bi’l-beled maḥbūb
Hāṽ Allahümme ṣalli le-he’l-kāmi-v ya-ımma ‘ıyūni’s-sūd
Hāṽ ize ḥatel lovnī le-lovnik vı’l-kamer mvcūd
Hāṽ ta’tiki rūhī hel-‘azīzi ve ykūn kill hel-ḥādrin hōni ṣuhūd. (Lu lu lu lu) (K18).

Seni yurtta sevilen Ahmet ve Muhammed’le isimlendirdim
 Hay maşallah böyle boya posa, bu kara gözlere
 Ay tepedeyken rengin rengime karışırsa
 Aziz ruhumu sana bağışlarım; herkes de buna şahit olur.

25

هاو كانت النخلة تاتمیل
 هاو لازقات الحریر
 هاو يا نخله مین کساکي
 هاو هدا العريس الأمير. (لو لو لو لو)

Hāṽ kānti’n-naḥli tē-tmīl (Sallanıyordu hurma)
Hāṽ lāzqāti’l-ḥarīr (İpekten süslemeleriyle)
Hāṽ yā naḥli miyn kesēki (Ey hurma seni kim giydirdi böyle?)
Hāṽ ḥādā el-‘arisi’l-emīr. (Lu lu lu lu) (K19). (Muhakkak bu damadın işidir).

26

هاو ملك قعدي وترکني
 هاو الا لله وتوكلني
 هاو ال ما سمعت احباتك بسطو رزي
 هاو البخور لباب الدار لاقيتي. (لو لو لو لو)

Hāṽ melek ka’di vı-treknī (Melek geldi de sonra beni terk etti)
Hāṽ illallāh-uw teveklī (Allah’tan başkasına güvenmedim)
Hāṽ il-mā sem‘at ḥmātik bi-stav razıv (İşittim ki kaynanan sana azık hazırlamış)
Hāṽ il-baḥḥūr le-bābi’d-dār lākıytī (K19). (Evin kapısındaki bahur sana yaraşır).

27

ههاو قندرتك دلك دلك
ههاو بدلتك من قشر السمك
ههاو طلعت من دار أبوكي
ههاو عطيتك بدار الملاك. (لو لو لو لو)

Hahāv kındrtik delek delek (Kunduran ışıll ışıll)
Hahāv bediltik min kışri's-semek (Gelinliğin ise balık pulundan)
Hahāv ııla'ti min dār ebūki (Çıktın baba evinden)
Hahāv a'ıaytik bi-dāri'l-melek (K19, K20). (Sana bir melek evi yaptım).

28

ههاو ارقصي شويه شويه
ههاو يا حلوي ويا سكاريه
ههاو ما ركدنا عالحسن والجمال
ههاو بدنا نخطو الأصر الحرييه. (لو لو لو لو)

Hahāv ırkışı şweyyi şweyyi (Yavaş yavaş dans et)
Hahāv yā ĥılvı-v yā sükkāriyyi (Ey tatlı! Ey şeker!)
Hahāv mā rgıdna 'al-ĥisin vi'c-cemāl (Biz çekicilik ve güzellik peşinden koşmadık)
Hahāv bedna nĥıtu-l'aşrı'l-ĥırrıyyi (K19). (Sonsuzluk bağını gerçekleştirmek isteriz).

29

هاي بدلتك زيتي زيتي
هاي معلقا بدراك بيتي
هاي نيالك يا هالكنه
لهالعمر قايمبايتي نقيتي. (لو لو لو لو)

Hāy bediltik zeytī zeytī (Elbisen yeşil yeşil)
Hāy mı'alķa bi-dirāk beyti (Evimin direğinde asılı)
Hāy niyālik ya he'l-kenni (Maşallah şu geline)
Le-he'l-'amr ķāyumbabāyti nniķķaytī (K18). (Ne mutlu ki kayınbabam seni seğmiş).

30

آو فستانك زيتي زيتي
آو معلق بدراك بيتي
آو نيالك يا أي
لهالكنتي نقيتي. (لو لو لو لو)

Āv fistānik zeytī zeytī (Fistanın yeşil yeşil)
Āv mı'allak bi-dırāk beyti (Evimin direğinde asılı)
Āv niyālik yā immī (Ne mutlu sana ey annem)
le-he'l-kenti nniķķaytī. (Lu lu lu lu) (K21). (Böyle bir gelin seğmişsin).

31

آو فستانك رومي

آو خيپتو بعيوني

آو اجيت حمانك

تقلك تفضل يا قومي. (لو لو لو لو)

Āv fistānik rumi

(Fistanın dalga dalga)

Āv ḥuyyattū bi-a'yūni

(Onu kendi ellerimle diktim)

Āv acīt ḥmātik

(Ki kaynanan geldi)

tu-ḳal-lik tifaḍḍil yā kūmi. (Lu lu lu lu) (K22). (Sana 'buyur' demeye).

32

هاي يا كنه نحنا ونحننا

هاي من دهر البلد نحنا

هاي قعدت على الكرسي آ في لشانك ولا بيشيهوا عليكي

كل آرقداشيائك والعالم بيتغامزوا عليكي. (لو لو لو لو)

Hāy yē kenni nuḥna-v nuḥnā

Hāy min dehrī'l-beled luḥnā

Hāy ḳa'adti 'al-ḳirsiy ā fi le-ṣānik ve le-byiṣbihū 'ileyki

Kill arḳadāṣiyyātik vi'l-'ālem bi-ytgāmzū 'ileyki. (Lu lu lu lu) (K18).

Ey gelin biz geldik, biz geldik

Başından beri bu şarkıyı biz söyledik

Kürsüye oturmuşsun da senin gibisi bulunmaz ve kimseler sana benzemez

Arkadaşların ve tüm insanlar sana imrenerek bakar.

33

هاو يا بيضاو ويا غضا

هاو اصابعك قلم فضا

هاي از أمك وبوك رايضيلك البغضا

صبرا جميلا على الحردان تايرضا. (لو لو لو لو)

Hāv yā beydā-v yā ḡiḍḍā

(Ey beyaz, ey yüzü parlak)

Hāv iṣābī'ik ḳalem fiḍḍā

(Parmakların gümüş kalem)

Hāv iz immiki-v būki rāyḍilik il-biḡḍā

(Şayet annen ve baban razı değilse)

Ṣabran cemīlen 'al-ḥirdān ta-yırḍā (K18).

(Onlar razı olana dek küskünlere sabır dileriz).

b.2. Damat için söylenenler:**34a**

هاو يوسف لك لك

هاو الحكام شو بعنت لك

هاو بعنت لك كوخ أخضر

هاو إلهي من السما ريتو سبع مباركات عليك. (لو لو لو لو)

<i>Hāṽ Yūsuf lek lek</i>	(Ey Yusuf! Sana, sana)
<i>Hāṽ il-ḥukkām šū ba'tıt lek</i>	(Ne gönderdi sultan sana)
<i>Hāṽ ba'tıt lek kūḥ aḥḍar</i>	(Yeşil baraka gönderdi sana)
<i>Hāṽ ilāhi mi's-sema reytu seb'i mbārka't 'ale'k (K6).</i>	(Allah yedi kat mübarek kılsın).

34b

هاو يا خيي لك لك
هاو الپاشا شو بعنت لك
هاو بعنت لك بدأة عريس
هاو الله ريتو سبع مبارك لك. (لو لو لو لو)

<i>Hāṽ yā ḥayyi lek lek</i>	(Ey kardeşim! Sana, sana)
<i>Hāṽ il-pāşa šū ba'tıt lek</i>	(Ne gönderdi paşa sana)
<i>Hāṽ ba'tıt lek bedlit 'arīs</i>	(Damatlık gönderdi sana)
<i>Hāṽ Allah reytu seb'i-mbārek lek (K23).</i>	(Allah yedi kat mübarek kılsın).

35

هاو ابني يا شب التقا
ها وين ما كنت بتلتقا
هاو بعد بتنزل بين هالشباب جمتك تتحلقا
بتسوي الدين من مغربا لمشرقا. (لو لو لو لو)

<i>Hāṽ ibnī ya şebbi't-takā</i>
<i>Hā veyn me kint bi-tiltakā</i>
<i>Hāṽ ba'd bi-tinzal beyn he'ş-şebāb cımtak te-tḥliqā</i>
<i>Bi-tisvi d-dinyi mun mağriba le-maşriqā. (Lu lu lu lu) (K24).</i>

Ey oğul, ey takva sahibi
Aradığım her yerde bulunası
Gençler arasına karışıp da saçını kestirişin
Dünyanın doğusu ve batısına değer.

36

هاو يا ابني يا بطريز منديلي
هاو هنت يا شمع مكه والله يا ضو القناديلي
هاو بمشي لدريك أنا اليوم يدعيلي
هاو تمشي لدريك أنا بعمة كوانيني. (لو لو لو لو)

<i>Hāṽ yā ḥbnī ya baṭrīz mendīlī</i>
<i>Hāṽ hint ya şem'u Mekki vallah yā ḍavvi'l-kanādīlī</i>
<i>Hāṽ bi-mşī le-derbek ēne'l-yovm yed 'ilī</i>
<i>Hāṽ temşī le-derbek ene bi-'atmit kevānīnī. (Lu lu lu lu) (K25).</i>

Ey oğlum! Ey mendilimin süsü!
 Sen, ey Mekke'nin mumu! Ey kandilimin ışığı!
 Bugün, senin yolunda yürüdüğüm için duacı
 Sen yolunda yürüyesin diye ben dünyanın karanlığında yım.

37

هاو عريسنا يا فلفل الحر
 هاو مزروع بوطى البر
 هاو كل ما جيت العدا تتحشك
 إنشالله بيتكص وبيزدر. (لو لو لو لو)

Hā^v 'arīsna yā fūfili'l-ḥarr (Ey damat! Ey acı biber)
Hā^v mizrū'i bi-vaṭa'l-barr (Engin araziye ekilmiş acı biber)
Hā^v kill mā cīyit il-'ada^v te-ḥiṣṣik (Düşman her seni gözetlemek için geldiğinde)
İnşalla^h bi-ytekkīṣ u bi-yizdarr. (Lu lu lu lu) (K6). (İnşallah acı çeker ve geri döner).

38

هاو جا البربر تيحلق لك
 هاو يا سبحان مين خلق عقلك
 هاو انصفو لبنات بالمرسخ
 هاو قالو "الله يبعتلنا عريس متلك". (لو لو لو لو)

Hā^v cē-lberber te-yḥlik lek (Berber seni tıraş etmeye geldi)
Hā^v yā sübhān miyn ḥlik 'aklek (Hay maşallah! Senin aklını kim yarattı?)
Hā^v 'inşaffū lu-bnēt bi'l-merseh (Kızlar alana dizildi de)
Hā^v ḳālu 'Allāh yib'at lrrna 'arīs mītek'. (Lu lu lu lu) (K15). ('Allah bize senin gibi damat versin' dediler).

39

هاو يا خيي مدي ايدك غرب والشرق
 هاو اكلامك علي متل اللع والبرق
 هاو كيشي بيغضك لك ولعروسك
 الله يبعتلو الرصاهه طرق. (لو لو لو لو)

Hā^v yā ḥayyī meddi īdek ğarb-uw şarḳ (Ey kardeşim! Elini doğuya ve batıya uzat)
Ha^v iklēmek 'aleyyi miti'l-lem'i vu'l-barḳ (Sözlerin yıldırım gibi parlak)
Ha^v kişi bi-yıbğūḍak lek ve le-'arūsek (Senden ve gelinden nefret eden kişi)
Allah yib'at lu rşāsa ṭarḳ. (Lu lu lu lu) (K18). (Allah ona kızgın bir kurşun göndersin).

b.3. Hem gelin hem damat için söylenenler:**40**

هاو كل شسين جبلا مبيض
 هاو الله اسمهن أحمد ومحمد ويايدهن باقة التوحيد
 هاو كيشي بيغضكن الله يبعتلو ضرب السكين
 هاو الله بكنني طفالو تدورن على الباب مساكين. (لو لو لو لو)

Hāṽ kill šebbeyn ceble-mbīḍ
Hāṽ vallāh ismihin Aḥmed u Muḥammed bi-iydhin bākī't-tevḥīyḍ
Hāṽ kişi bi-yıḅḡıḍkin Allaḥ yıḅ'at lu ḍarḅı's-sikkīn
Hāṽ vallāh beketni tḡālu tdevrin 'ale'l-bāb imsēkīn. (Lu lu lu lu) (K15).

Her iki genç de beyaz bir dağ
İsimleri Ahmed ve Muhammed, ellerinde bir demet tevhit
Allah size nefret duyan kişiye bıçak darbesi göndersin
Vallahi o kişinin kapalı kapılar ardında dolaşan çocukları beni ağlattı.

41

هاو اهلا وسهلا بدرية جابتكن علي
هاو الله هنت حبيبتى وعريسك ضو عيني
ها والله ريتك كنه سعاده
ها والله تتقضى العمر مع ابني. (لو لو لو لو)

Hāṽ ehle-v sehle bi-derbit cēbitkin 'aleyyī
Hāṽ vallah ḥinti ḥabībtıṽ ve 'arīsik ḍav 'ıyneyyī
Hāṽ Allah reytik kenni se'ādi
Hāṽ vallah tetḡıḍı-l-'ımr me'a bneyyī. (Lu lu lu lu) (K15).

Hoş geldi sizi bana getiren yol
Sen (gelin) sevgilim, damat ise gözümün nuru
Allah seni mutlu bir gelin eylesin
Oğlumla beraber bir ömür geçiresiniz.

42

هاو دارنا وسيعا
هاو شباكنا عالي
هاو عروسنا كيسه
هاو عريسا عالي. (لو لو لو لو)

Hāṽ dārna vesī'ā (Evimiz geniş)
Hāṽ šebbākna 'āli (Pencerelerimiz yüksek)
Hāṽ 'arūsna keysi (Gelinimiz güzel (hamarat)
Hāṽ 'arīsa ḡāli. (Lu lu lu lu) (K25). (Damadı (eşi) saygın).

b.4. Dua ve bedduaların ön plana çıktığı diğer muhāheler:

43

هاو نحنا ونحننا
هاو نحنا الخطاي ياربي تسامحنا
هاو كيشي يبعضنا الله ريتو يقلب بوحش البراري
تَنقوسو بإيدينا نحننا. (لو لو لو لو)

Hāṽ nuḥna-v nuḥna
Hāṽ nuḥna l-ḥaṭāyi yā rabbi t-sēmuhna
Hāṽ kiṣi b-yibḡūdnā Allāḥ reytu yūklūb bi-vaḥṣi'l-berāriṽ
Taḥkavsu bi-iydīna nuḥna. (Lu lu lu lu) (K6).

Biz(den), biz(den)
 Sen bize müsamaha göster rabbim; hata bizden
 Allah bizden nefret edeni vahşi çöllere atsın ki
 Onu kendi elimizle yakalayalım.

44

هاو عنا چيفت حمامات بيرعو بوطا حنا
 هاو نحن نقرب عليهن هنن بيعدو عنا
 هاو الله ريتنا سبع مباركات
 يلي اليوم متتحنا. (لو لو لو لو)

Hāṽ 'inna çift ḥimāmāt be-yer'uṽ bi-vaṭā ḥannā
Hāṽ nuḥna nḥarrīb 'ileyhin hinin bi-yib'adū 'annā
Hāṽ Allah reyte seb' imbārkat
Yelli'l-yovm me-tiḥannā. (Lu lu lu lu) (K26).

Bizde bir çift güvercin var kınalı toprakta yayılır
 Biz onlara yaklaştıkça onlar bizden uzaklaşır
 Allah yedi kat mübarek etsin
 Bugün nişanımızı yapıyoruz.

45

هاو وين عين
 هاو يا مين بيبعلك حبل مقطع وصلكن بيحجون العين
 هاو كيشي بيغضكن الله بيعتلو مصيبة عين
 هاو كشي بيغضكن الله ييتم طفالو ترمل حلالو ترميم بيتو اثنا عشر سنة أعراب البايب.

Hāṽ veyn 'āyn
Hāṽ yā miyn bi-yibi'ulluk ḥablu'm-mḥaṭṭa' vaṣṣalkūn bi-yicfūn il-'āyn
Hāṽ kiṣi bi-yibḡūdkin Allāḥ yib'at lu miṣṣibit 'āyn
Hāṽ kiṣi bi-yibḡūdkin Allāḥ yeḅtim ṭifālo tirammil ḥelālo termim beyto isna 'aṣar seni
aḡrābu'l-bēṽb. (Lu lu lu lu) (K11).

Göz (nazar) nerede?
 Kesilmiş ip satan kişi, gözünü size kestirdi
 Sizden nefret edene Allah nazar göndersin
 Allah sizden nefret edenin çocuklarını yetim, hanımını dul bıraksın. Kapıları on iki yıl boyunca kapalı kalsın ve evi harabeye dönsün.

46

هاو يا ما كلنا ويا ما شرينا في قدح فضا
 هاو كيشي بينزل بيناتنا وبيري بغضا
 هاو الله بيعتلوو بالعبا
 فوق كاسات العبا مرضا. (لو لو لو لو)

Hāṽ ye ma-kelnā-v ye ma-şırbnā fī kadaḥ fiddā
Hāṽ kişi bi-yinzel beynētnā-v bi-yermī biğdā
Hāṽ Allāḥ yib‘at lu bi’l-‘amā
Fovk kāsāti’l-‘amā marḏā. (Lu lu lu lu) (K25).

Gümüş kadehte ne kadar yedik ne kadar içtik
 Aramıza karışıp da nefret saçan kişi
 Allah onu kör etsin
 Körlüğün üzerinde de hastalık versin.

47

هاو جيبو العصفور تندججو
 هاو قلب العدا تنجرحو
 هاو ال بيفرح معنا هالفرح
 الله ريتو الفرح بديارو. (لو لو لو لو)

Hāṽ cību-l‘aşfūr te-nidbaḥo (Serçe getirdiler keselim diye)
Hāṽ ḳalbi’l-‘adā te-nicraḥo (Düşmanın kalbini yaralayalım diye)
Hāṽ il bi-yifrah ma‘ana he’l-ferah (Bizimle bu sevinci paylaşanların)
Allah reytu-lferah bi-düyāro. (Lu lu lu lu) (K26). (Allah yurdunu ferah kılsın).

48

هاو جبنا الخاروف تندججو
 هاو قلب العدا تنجرحو
 هاو لا تقولو خيي مات
 حمد لله آ مات ولخلف أربعة مطرحو. (لو لو لو لو)

Hāṽ cibna’l-ḥārūf te-nidbeḥo
Hāṽ ḳalbi’l-‘adā te-nicraḥo
Hāṽ le-tḳūlu ḥayyī mēt
Ḥamdillah ā met u le-ḥallef arba‘ maṭraḥo. (Lu lu lu lu) (K18).

Koç getirdiler keselim diye
 Düşmanın kalbini yaralayalım diye
 Sakın kardeşime öldü demeyin
 Hamdolsun ölmedi, ardında dört nesil bıraktı.

49

هاو الورد وزرارو
 هاو الياسمين اقبالو
 هاو كيشي فرح لفرحنا
 الله جعلو الفرح بديارو. (لو لو لو لو)

Hāvu’l-vārdo v- zırāroṽ (Gül ve tomurcuğu)
Hāvu’l-yāsmīn iḳbāloṽ (Onun karşısında duran yasemin)
Hāṽ kişi firḥ le-ferahnā (Her kim sevincimize ortak olursa)
Allāḥ ce‘alu’l-ferah bi-düyāroṽ. (Lu lu lu lu) (K6). (Allah onun yurdunu ferah kılsın).

50

هاو يا ما جرو الباص يا جرهمين
هاو يا متغامزو بعينين
هاو قالو فلان آ بيخطب
هاو حمد لله خطب وانقلعو عينين. (لو لو لو لو)

Hāv ya ma cerru'l-bāş bi-icrihin
Hāv ya ma-tgāmzu bi-'uynihin
Hāv ḳallū fulān ā b-yiḫṭab
Hāv ḥamdū 'llāh ḫaṭab u'nḳal'ū 'uynihin. (Lu lu lu lu) (K6).

Ey Otobüsü ayaklarıyla çekmeyenler
Ey Gözleriyle (sağa-sola) işaret edenler
Falan kişi nişanlanmayacak dediler
Allah'a hamdolsun nişanlandı ve onların gözü çıktı.

51

هاو لبسو دندوس
هاو لجبل طرسوس
هاو الليل الحني
هاو بكتريكت العروس. (لو لو لو لو)

Hāv lebisū dendūs (İpek kumaş giydiler)
Hāv le-cebel Ṭarsūs (Tarsus dağına çıktılar)
Hāv il-leyli'l-ḫannī (Bugün kına gecesi)
Hāv bi-ketrikī-t el-'arūs. (Lu lu lu lu) (K25). (Bolluk içinde yaşayasın gelin).

52

هاو عالناطق ورق ورق
هاو مجبولي بالعرق
هاو ال كيشي بيغضكن
الله يبعثلو بالعرق. (لو لو لو لو)

Hāv 'a-nṭāk varak varak (Kemerin üzeri varak)
Hāv me-cbū lī bi'l-'arak (Kan ter içinde kalırım)
Hāv il-kişī bī-yūḡḡkin (Size kin duyan kişiye)
Allāḥ yīb'at lu bi'l-ḡarak. (Lu lu lu lu) (K25). (Allah ona sel göndersin/boğsun).

Sonuç

Tarsus Arap Alevi toplumunda hâlihazırda anadil Arapçanın konuşuluyor olması, toplumun kendi kültürü büyük oranda muhafaza etmelerini sağlamıştır. Ne var ki yapı itibarıyla Suriye-Lazkiye bölgesinin Arapçasını kullanan Tarsus Arap Alevilerinde Arapça, son zamanlarda siyasî, ekonomik, sosyal, psikolojik vb. nedenlerle gündelik hayatta etkisini yitirmiş, adeta elli yaş üzeri kişilerin kullandığı bir dil olmuştur. Günümüzde Tarsus Arap Alevilerinde Arapça konuşanların sayısı Tarsus Arap Alevi nüfusunun en fazla %25'ini oluşturur. Tarsus Arap Alevilerinin Arapça konuşma durumunu 75 yaş ve üzeri, 50-75 yaş, 25-50 yaş ve 25 yaş altı bireyler olmak üzere dört kategoride ele alınabilir. Buna göre 75 yaş ve üzeri bireyler sınırlı Türkçe bilgisine sahiptirler ve özellikle de köyde yaşayanlar baskın dil olarak Arapçayı kullanırlar. 50-75 yaş aralığındaki bireylerin Türkçe ve Arapça bilgi düzeyleri birbirine denktir. 25-50 yaş aralığındaki bireylerde Türkçe konuşma ve anlama becerisi Arapça konuşma ve anlama becerisinin önüne geçer. 0-25 yaş aralığındaki bireyler ise tek dillidir (Bk. Procházka, 1999, 118-119).

Tarsus ve çevresine Suriye'nin Lazkiye ve dağlık bölgelerinden göç ederek yerleşen Tarsus Arap Alevileri arasında Suriye'nin Lazkiye ve dağlık kesimlerinde kullanılan klasik Arap Alevi diyalekti konuşulur. Tarsus Araplarının konuştuğu lehçede kaynağından (Suriye-Lazkiye bölgesi diyalekti) farklı olarak özellikle sözvarlığı alanında -fiil türetmeye kadar giden-günümüz Türkçesinin etkilerine rastlanır. Bu etki neticesinde Tarsus Arapçası günümüz Türkçesi karşısında alıcı dil konumunda kalmış ve etkileşimin boyutu zamanla dil kullanıcılarına kelimelerin Arapça asıllarını unutturacak düzeyde fazlalaşmıştır. Anadil kaybı ve günlük konuşma dilinde Türkçe sözvarlığı etkisinin fazla oluşu vb. olumsuzluklara rağmen Tarsus Arap Alevileri çoğu unutulsa da Arapça sözlü edebiyat ürünlerinin bir kısmını muhafaza edebilmişlerdir. Toplumun sıkça karşılaştığı uygulamalara (evlilik, ölüm vb.) dair ürettiği Arapça sözlü edebiyat türlerinin diğer sözlü edebiyat türlerine göre daha yaygın ve varyantlarıyla birlikte sayılarının daha fazla olduğu anlaşılmıştır. Bu türlerin başında özellikle hayatın önemli geçiş dönemlerinden sayılan evlilik uygulamalarında icra edilen muhâheler yer almıştır.

Tarsus Arap Alevileri tarafından Arapça söylenen muhâhe örneklerinde kullanılan dilin, günlük hayatta kullanılan dilin aksine daha az Türkçe sözvarlığı unsuru barındırdığı gözlemlenmiştir. Muhâhelerde kısmen görülen Türkçe sözvarlığı etkisinin ise günümüz Türkçesinin etkisinden ziyade Osmanlı Türkçesinin etkisiyle gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Çünkü araştırma alanından derlediğimiz muhâhelerde rastladığımız paşa, kundura, patik, düşman ve hançer gibi Türkçe kelimeler, aslında Osmanlı döneminde Suriye'nin yerel Arapçasına dâhil olan ve hâlihazırda Suriye lehçelerinde kullanılan kelimelerdir.

Dil özelliklerinin yanı sıra Arapça muhâhelerin dize başlarında kullanılan tenbihler, kafiye düzeni ve işlenen tema bakımından Arap dünyası halk edebiyatı muhâhelerinin kendine özgü yapısını, form özelliklerini muhafaza ettiği görülmüştür. Bu durum Tarsus Arap

Alevileri tarafından söylenen Arapça muhâhelerin Arapça aslı formlarının korunarak kuşaktan kuşağa ezberlenmek suretiyle şifahi yolla aktarıldığının en önemli kanıtıdır.

Halk edebiyatı ürünleri derlendiği bölgenin coğrafyasıyla uyumludur. Tarsus Arap Alevileri çoğunlukla çiftçilikle uğraştığından ve buldukları çevrede ziraî faaliyetler yaygın olduğundan bazı muhâhelerde ziraat ürünlerinin ön plana çıktığı görülür. Özellikle ilk iki dizesinde “bizde falan var”, “sizde falan var” denilerek düğün için yapılan hazırlıkların temsili birtakım nesnelere ifade edildiği muhâhelerde seçilen nesnelere genelde darı, bamya, pırasa, salatalık vb. gibi toprak mahsulü olduğu görülür. Arap Alevi muhâhelerine özgü bu durum doğrudan genel olarak Arap Alevilerinde çiftçiliğin yaygın olmasıyla ilişkilendirilebilir.

Kaynaklar

Yazılı Kaynaklar

- Abbas, Hasan. *el-Müsikî et-taklîdiyye fî Süriyâ*. Paris: UNESCO, 2018.
- Abduddâyim, Muhammed. *el-Kelimâtu't-Turkiyye fî kavâidi'l-luğati'l-'Arabiyye ve'l-lehçeti's-Süriyye*. Humus: yy, 2006.
- Abdurrahim, Yasin. *Mavsû'atu'l-'âmmiyyeti's-Süriyye*. Dimeşk: Vizâratu's-Sekâfe, 2012.
- Acat, Yaşar. “Anadolu’da Konuşulan Arap Dialektleri Üzerine Avrupa ve Türkiye’de Yapılan Çalışmalar”. *Turkish Studies* 13/5 (2018), 29-44.
- Alp, Musa. “Kelimelerin Göçü: Türkçe Nispet Eki “-ci'nin” Şam Bölgesi (Suriye, Ürdün, Filistin Ve Lübnan) Arap Halk Ağzında Kullanımı Hakkında Bir Araştırma”. *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2007), 179-226.
- Bekr, Mahmut. *Urcüzetu'l-Mer'e fî bilâdi's-Şâm -el-Muhâhât-*. Dimeşk: Menşürâtu Vizâratu's-Sekâfe, 2014.
- Çobanoğlu, Özkul. *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1999.
- Dâye, Muhammed Rıdvân. *Mu'cemu'l-'âmmi'l-faşîh min kelâmi ehli's-Şâm*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2004.
- Ebû İsmail, Nasr. *el-Uşûl ve'l-funûn -şi'ru'l-ağâni's-şa'biyye ve'l-ehâzic fî terâsi cebeli'l-Arab-*. Şam: Menşürâtu'l-Hey'eti'l-'Âmmeti's-Süriyye li'l-Kitâb, 2012.
- Enîs, İbrahim. *Müsika's-şi'r*. Kahire: Mektebetu Encülü'l-Mısriyye, 1952.
- Ġavânim, Muhammed. “Ağâni'n-nisâ fi'l-Ürdün”. *el-Mecelletu'l-Ürdüniyye li'l-Funûn* 2/1 (2019), 1-36.
- Harakât, Mustafa. *Evvânu's-şi'r*. Kahire: ed-Dâru's-Sekâfiyye li'n-Neşr, 1998.
- Hassâd. *Küllu't-ţarab fî henhünâti Haleb*. b.y.: Arşifu Haleb el-Vatani, 1955.
- Huxley, Henry Minor. “Syrian Songs, Proverbs, and Stories Collected, Translated, and Annotated”. *Journal of the American Oriental Society* 23 (1902), 175-288.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânu'l Arab*. thk. 'Âmir Hasan Haydar. Beyrut: Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, 1971.

- Kal'acî, Abdulfettah. *Dirāsāt ve nuşûş fi'ş-şî'ri'ş-şa'bi'l-ğnā'î*. Şam: Menşûrātu Vizāratî's-Sekāfe, 2009.
- Nabhan, Fatıma. *Osmanlı Türkçesinin Halep Lehçesine Etkisi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Özcan, Yusuf. *Tarsus Araplarının Sözlü Edebiyatı*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Prochazka, Stephan. "From Language Contact to Language Death: the Example of the Arabic Spoken in Cilicia (Southern Turkey)". *Orientalia Suecana* 48 (1999), 115-125.
- Prochazka, Stephan. "Women's Wedding Songs From Adana: Forty Quatrains in Cilician Arabic". *Estudios De Dialectología Norteafricana Y Andalusí* 13 (2009), 235-255.
- Rosenhouse, Judith. "A Comparative Study of Women's Wedding Songs in Colloquial Arabic". *Estudios De Dialectología Norteafricana Y Andalusí* 5 (2000), 29-48.
- Sâdır, Karin. *Zegâridu'l-a'rās fî bilâdi'ş-Şâm*. Dımeşk: Menşûrātu Vizāratî's-Sekāfe, 2010.
- Tavîl, Muhammed Emin Gâlip. *Arap Alevilerinin Tarihi: Nusayrîler*. çev. İsmail Özdemir. İstanbul: Chiviyazıları Yayınevi, 2000.
- Tuzcu, Kemal. "Arap Şiirinde Recezin Ortaya Çıkışı". *Nüşa Dergisi* 35 (2012), 109-129.
- Winter, Stefan. *A history of the Alawis: From Medieval Aleppo to the Turkish Republic*. Oxford: Princeton University Press, 2016.
- Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtazâ. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Abdulmun'im Halîl İbrâhîm. Beyrut: Dâru'l Kutubi'l-'İlmiyye, 2012.

Sözlü Kaynaklar

- K1. Perihan Y., 60 yaş, Tarsus, Temmuz 2018.
- K2. Müjde P., 72 yaş, Tarsus, Ocak 2019.
- K3. Gülden C., 46 yaş, Tarsus, Mayıs 2019.
- K4. Mahruze H., 55 yaş, Tarsus, Ekim 2019.
- K5. Seval B., 69 yaş, Tarsus, Temmuz 2018.
- K6. Hayat B., 74 yaş, Tarsus, Haziran 2018.
- K7. Meryem A., 70 yaş, Tarsus, Haziran 2018.
- K8. Selma N., 51 yaş, Tarsus, Haziran 2018.
- K9. Kişisel Görüşme, Tarsus, 2018.
- K10. Mehmet Ç., 57 yaş, Tarsus, Mart 2019.
- K11. İlmiden K., 62 yaş, Tarsus, Mayıs 2018.
- K12. Fatma A., 65 yaş, Tarsus, Haziran 2019.
- K13. Semire K., 69 yaş, Tarsus, Aralık 2019.
- K14. Emel A., 59 yaş, Tarsus, Şubat 2019.
- K15. Saadet M., 69 yaş, Tarsus, Haziran 2019.
- K16. Hayriye Ö., 50 yaş, Tarsus, Eylül 2019.
- K17. Rabiye H., 58 yaş, Tarsus, Mayıs 2018.
- K18. Zehra A., 54 yaş, Tarsus, Ekim 2019.
- K19. Saadet B., 74 yaş, Tarsus, Haziran 2018.

- K20. Asiye N., 57 yaş, Tarsus, Ekim 2019.
K21. Macide D., 73 yaş, Tarsus, Haziran 2019.
K22. Muazzez T., 73 yaş, Tarsus, Ocak 2019.
K23. Gönül T., 45 yaş, Tarsus, Mayıs 2018.
K24. Macide B., 66 yaş, Tarsus, Mayıs 2018.
K25. Meryem A., 71 yaş, Tarsus, Ekim 2019.
K26. Selma D., 59 yaş, Tarsus, Temmuz 2020.

The Tradition of Saying Muhāhe in Arabic Folk Literature (Example of Tarsus Arab Alevis)

Abstract

In this research, muhāhe examples of Tarsus Arab Alevis, which are a part of Arabic oral literature traditions (mani-type melodies sung at other important stages of life such as henna, especially for the bride, groom and participants in engagement ceremonies, sending off soldiers, returning from the military, reuniting after a long separation, success in education, graduation, etc.), were compiled, examined in terms of folklore methods, and a comparative evaluation of these examples with the Arab world folk literature muhāhe examples was emphasized. It is aimed to keep the muhāhes sung by Tarsus Arab Alevis alive and to present them to the scientific world by compiling, classifying and recording them from the research field. As a matter of fact, as long as they are not registered in the globalizing world, it is quite possible that the Arabic oral literature products used among Tarsus Arab Alevis will completely disappear in the near future. In this study, the field research method and observation and interview techniques were used during the compilation of the research material. Oral sources were used in the compilation of Muhāhe examples. In the selection of the source persons, mostly the recommendations of the local people were taken into account. The source people of our research were composed of people who knew the local Arabic, Arabic oral literature products and cultural values well. In this respect, the source persons of our research generally consisted of individuals over the age of 50 who can speak and understand Arabic. In order to access the variants of oral literature products, the source persons were selected from different settlements. During the field research, many people were interviewed and 26 of these people were able to be source persons for our research. All but one of the source persons were female participants. Muhāhe texts were compiled in the houses, coffee shops, fields and workplaces we visited with reference. The interviews we made with the source persons were recorded with a voice recorder, which is one of the compilation tools. The recorded muhāhe samples were first written in Arabic letters, then the transcripts of these samples reflecting the sound characteristics of the dialect and their Turkish translation were included. As a result, in this research, it has been understood that the oral literature (muhāhe examples) produced by the society, especially about the practices frequently encountered, such as marriage, by the society is more common than the other types of oral literature and its number is higher with its variants. In addition, it has been seen that the language used in the examples of muhāhe sung in Arabic by the Tarsus Arab Alevis contains less Turkish vocabulary elements, unlike the language used in daily life, and these examples generally preserve the unique structure and form characteristics of the Arab world folk literature muhāhes.

Keywords: Muhāhe • Haha Saying • Tarsus Arab Alevis • Oral Literature • Arab Folk Literature.

DEĞİŞEN TOPLUMLARDA AİLENİN DEĞİŞMEYEN ÖZELLİKLERİ*

The Unchanging Characteristics of the Family in Changing Societies

Zekiye DEMİR¹

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi :21.05.2021
Kabul Tarihi :20.09.2021
Yayın Tarihi :25.12.2021

Özet:

Kalabalık insan topluluğunun bir toplum oluşturması, bir takım toplumsal kurumların bulunması, bu kurumların bir takım kural ve esaslarının ve yaptırımlarının olması ve bütün bunların sistematik haline gelmesi ile mümkün olur. Her toplumda, içeriği o topluma özgü olan bir takım temel kurumları vardır. Ailede onların başında gelir. En eski insan topluluklarında ailenin varlığı bilinmektedir. Bu ailenin insanla birlikte varolduğu anlamına gelir. Bu kadar eski bir kurumun hiç değişmeden varlığını sürdürmesi beklenemez. Toplumsal değişimden toplumun diğer kurumları gibi aile de etkilenir ve değişir. Bu etkilenip değişim hem aynı toplumda dikey zaman diliminde hem de yatay zaman diliminde olabilir. Genelde evrimci bir bakış açısını yansıtan dikey zaman diliminde ailenin değişmesi, zamanın geçmesi ile olur. Aile içinde bulunduğu toplumdaki ekonomi, siyaset, teknoloji gibi toplumsal değişmelerden etkilenerek değişir. Yatay zaman diliminde ailenin değişmesi ise aynı tarihlerde yaşayan farklı toplumların birbirlerini etkilenmesi sonucu olur ve aile kurumu değişir.

Toplumsal kurumlar, o kuruma ihtiyaç olduğu müddetçe varlığını sürdürür. Aile kurumunun tespit edilebilen ilk insan topluluğundan günümüze kadar varlığını sürdürmesi toplumların aile kurumuna ihtiyacının devam ettiğini ve aile kurumunun önemini gösterir. Aile kurumunun zamana ve topluma göre değişimine rağmen her çağda var olmasını mümkün kılan, her türlü ailede ortak sayılabilecek benzerliklerin bulunmasıdır. Benzerlik aile adıyla bir kurumdan bahsetmemizi mümkün kılarken, farklılaşma da tek tip bir aile yapısının ve tanımının olmamasına yol açar.

Bu çalışmada nitel araştırma yöntemi doküman inceleme tekniği ile ailenin farklı toplumlarda farklı formlar alırken bu formlarda ortak ve farklı olan yönleri ele alınmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda önce günlük hayatta hepimizin kullandığı aile kavramının tanımlanmasının güçlüğünden ve herkesin kabul edebileceği bir aile tanımının pek de mümkün olmadığından bahsedilmiştir. Aynı şekilde toplum sınıflamasının ve aile sınıflandırmasının da benzer zorluklar içerdiğini vurgulanmıştır. Bütün zorluklara rağmen sosyal bilimlerde kurumları anlamak için sınıflandırma önemlidir. Bu nedenle toplumsal değişimin çok hızla yaşandığı son beş yüz yılı dikkate alarak toplumlar geleneksel, modern ve postmodern olarak üç sınıf halinde ele alınmıştır. Aynı şekilde aile kurumunu da bu toplumların özellikleri göz önüne alınarak; geleneksel aile, moderne aile ve postmodern aile olmak üzere üç başlık altında sınıflandırılmıştır. Çalışmada önce toplum tipleri ve özellikleri sonra da aile tipleri ve özellikleri betimlenmiştir. Ardından da bu aile tiplerindeki değişen ve sabit kalan yönleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Geleneksel aile • Modern aile • Postmodern aile • Toplumsal değişim • Ailenin değişmeyen yönleri.

* Bu makalede 14-16. 08. 2020 tarihli Aile Kongresinde sunduğum “Aile Kurumunda Sabiteler ve Değişkenler” adlı tebliğimden yararlanılmıştır.

1 Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi/İslami İlimler Fakültesi/Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü/Din Bilimleri Anabilim Dalı, <https://orcid.org/0000-0003-4009-7751>, zekiyedemir@gmail.com.

Giriş

Toplum insanların toplu halde yaşamalarından daha fazlasını ifade eden bir kavramdır. Bir arada yaşayan bir grup insandan toplum olarak bahsedilmesi için o toplumu oluşturan temel kurumların varlığı gereklidir. Zira toplumun oluşması için onu bir düzen içinde tutacak, toplu yaşamaya imkan verecek temel kurumlara ihtiyaç vardır. Her toplumda var olan en temel kurumlar aile, din, eğitim, ekonomi ve siyaset olarak sayılır. Bir araya gelmiş insan topluluğunu bu kurumlar ayrı bir topluma dönüştürür. Sayılan toplumsal kurumlar her toplumda her çağda bulunmaları itibariyle evrensel olarak nitelendirilebilir.

Aile, toplumu oluşturan temel kurumlar arasında en eskisidir. Antropolojik araştırmalar kadın ve erkek arasındaki cinsel ilişkileri düzene koyan, doğan çocukların bakımını ve yetiştirilmesini sağlayan aile birlikteliğinin her toplumda bulunduğunu göstermektedir (Can, 2016).

Aile hem en eski ve hem de en temel kurum olma özelliğine sahiptir. Zira aile bütün bir sosyal yaşamın minyatürize edilmiş halidir. Toplumsal hayatı oluşturan ekonomi, siyaset, güvenlik, eğitim, ahlak, din benzeri kurumların işlevlerinin küçük izdüşümleri aile hayatı içerisinde gerçekleşmektedir. Bu yönüyle aile diğer tüm toplumsal kurumların temeli, özü veya çekirdeği durumundadır.

Sosyal kurumlar insan ve toplumların ihtiyaçlarını karşıladıkları sürece varlıklarını devam ettirirler. Tarih boyunca varlığını sürdüren bir kurum olarak aile kuşaklar boyu süren bir etkileşim ağına sahiptir. Ailenin insanın beslenme, barınma, üreme gibi temel içgüdüsel ihtiyaçlarını gidermesi ve varlığını koruması bireyin hayatı ile sınırlı değildir, nesiller boyu devam eder. Nesiller boyu devam eden sadece varlığına yönelik ihtiyaçları değildir aynı zamanda hayata dair kodlar, değerler, normlar da nesilden nesile aktarılır, bu yönü ailenin kurumsallığını gösterir (Dikeçligil, 2012) Aile içi norm ve kurallar, değişime uğrasa da kuşaktan kuşağa geçer.

Öte yandan değişim de insan topluluklarının tecrübelerinde önemli yer tutar. Toplumlar; toprağa yerleşme, iş bölümü, sanayileşme, kentleşme, nüfus yoğunluğunun değişmesi, ihtiyaçların çeşitlenmesi ve artması, coğrafi keşifler, teknolojik icatlar, bilimsel gelişmeler (Celkan, 1991), zihniyet ve hayat felsefesi değişimi gibi birçok etkiye maruz kalarak sürekli değişmektedir. Toplumun bir durumdan başka bir duruma geçişini ifade eden toplumsal değişim her toplumda az ya da çok görülür. Toplumun baskın değer, kurum ve yapılarında meydana gelen değişimin hızı ve yoğunluğu her toplum için aynı olmasa da her toplum zaman içinde değişime uğrar.

Toplumlar ekonomik, teknolojik, kültürel, toplumsal yapı itibariyle birçok açıdan değişmektedir. Kurumlar bu değişikliklere ayak uydurarak varlıklarını sürdürebilmektedir. Hem toplumunun hem de bireylerin ihtiyaçlarını karşılamak üzere oluşturulmuş toplumsal kurumlar içinde en temel olma özelliğine sahip olan aile, tarihsel süreç içinde bir kısım değişime uğrayarak varlığını ve önemini sürdürmektedir. Özellikle son beş yüz yıllık tarihi

dönemde değişim baş döndürücü ve sarsıcı bir hızla yaşanması sürecinde aile kurumu da değişime uğramıştır. Günümüzde değişimin hızı daha da artmaktadır. Toplumsal değişme sosyal kurumları, kültürü, yaşam tarzını, üretimi, tüketimi, varlık bilincini, teknolojiyi, organizasyonları, yaşanan mekanları, alışverişi, yönetim tarzını ve karar alma süreçlerini, kısaca bireye ve topluma ait tüm alanları etkilemektedir. Çok yönlü bu değişimden toplumun merkezinde yer alan ailenin etkilenmemesi mümkün değildir (Turan, 2011).

Ailenin toplumsal değişimden etkilenmesi, hem tarihi süreçte dikey olarak (aynı toplumun zamanın değişmesi ile değişme), hem de aynı tarih düzleminde yatay olarak (aynı tarihte farklı toplumlardan etkilenerek değişmesi) gerçekleşebilir. Bu değişim, ailenin hem yapısında ve işlevinde, hem de aileye karşı var olan toplumsal bakışta izlenebilir. Ailenin değişmesine karşın, ailenin varlığını ve önemini hala sürdürüyor olması, değişmeyen bir işleve sahip olduğu anlamına gelmektedir. Toplumların; aile yapıları, işlevleri ve yaklaşımları açısından farklılıkların olması yanında benzerlikleri de söz konusudur. Benzeşme, aile adında bir kurumdan bahsetmemizi mümkün kılarken, farklılaşma da tek tip bir aile tanımlaması yapılmasını güçleştirir. Bu gibi benzerlik ve farklılık dil, din, ahlak, hukuk, sağlık, eğitim, beslenme, giyinme gibi neredeyse topluma dair her alan için geçerlidir.

Ailenin, oluşumu ve işlevleri açısından farklılıkları olsa da diğer birlikteliklerden ayrıştırılabilen bir birlikte yaşama pratiğidir. Mutlaka her tür genellenmenin bir kısım istisnalar içermesi gibi aile konusunda da değişmeyen yönler vurgulanmaya çalışıldığında, değişmediği söylenen o yönlerin de kısmen değiştiğini gösterir örnekler olacaktır. Hatta aile tanımlaması yapıldığında o tanımlamanın kapsamında olmayan bazı aile türlerinin olduğu söylenebilir. Farklılıklara odaklanıldığında benzerliklerin kaybedilmesi, benzerliklere odaklanıldığında farklılıkların gözden kaçırılması ihtimallerini akılda tutarak, yine de ailenin farklı toplumlarda farklı özellikler göstereceği ama buna rağmen bazı yönleri ile de benzeşeceği söylenebilir.

Ailede değişimin izlenebilmesi ve sabitelerin tespiti açısından toplumun değişimine bakmak yerinde olacaktır. Genel olarak insanlık tarihi için dört farklı toplum türünden bahsedilir: 1. Avcı ve toplayıcı, 2. Tarım, 3. Sanayi, 4. Sanayi sonrası. Bu toplumlar kendi sosyal şartları içinde aile, ekonomi, siyaset, hukuk gibi sosyal sistemlerini oluşturmuştur (Köse, 2018: 15). Bu çalışmada ailede değişimin izlerini sürmek için bilindiği kadarıyla en hızlı toplumsal değişimin görüldüğü son beş yüz yıllık döneme bakacağız.

Çalışmanın ilk bölümünde aile tanımlaması ve sınıflaması üzerinde durulacaktır. İkinci bölümde ise aile sınıflandırması kapsamında tarihin son beş yüzyılındaki geleneksel, modern ve postmodern aile tipleri hakkında bilgi verilecek, üçüncü bölümde ise aile kurumunun farklı toplumlar arasında daha çok benzeşen ve zamana daha çok dayanıklı yönleri ele alınacaktır.

Aile Tanımı ve Sınıflaması

Günlük hayatta yaygın kullanılan bazı kavramları tanımlayama kalktığınızda kapsayıcı

bir tanımın çok kolay olmadığı görülür. Aile de o kavramlardandır. Evrensel geçerliliği olan, herkesin kabul edeceği aile tanımı yapmak oldukça güçtür. Bunun iki sebebi vardır. Birincisi günümüzde dünya çapında ailenin sergilediği çeşitliliktir. Farklı topluluklara özgü çeşitliliği birçok ülkenin resmi kaynaklarında yer alan ve aile olarak kabul edilen birliktelikler için düzenlenen hak ve sorumlulukları kapsayan kanunlarında görülebilir. Farklı toplumdaki farklı aile yapılarından biri esas alındığında yapılan aile tanımı diğerindekini yansıtmayabilir. İkincisi, tarihsel süreç içinde toplumsal değişime paralel olarak aile kurumunun da sürekli değişime uğramaktadır. Bu değişimler ailenin yapısını ve işlevini değiştirmektedir. Dolayısı ile değişimlerin yansıttığı aile tanımları da birbirinden farklılaşmaktadır. Tüm bu nedenlerle hem tarihin yatay düzleminde hem de dikey düzleminde var olan farklı aile tipleri evrensel bir aile tanımı yapmayı zorlaştırmaktadır (Canatan, 2019).

Sosyoloji literatüründe aile ile ilgili yapılmış çok çeşitli tanımlar vardır. Bunlardan her biri aileyi değişik bir sınıflama içine yerleştirir ve aileyi sosyal hayatın ana şekillerinden biri olarak kabul ederek tanımlar (Turğut, 2016). Kimi ailenin üretimdeki veya üreyimdeki önemini, kimisi yaşadığı yeri veya bir başka sosyal hayat gerçekliğini merkeze alarak tanımlayabilir. Mesela aile “anne-baba-çocuktan oluşan birim” olarak tanımlanabilir ancak bu belli tarihsel döneme ait sosyal gerçeklikteki aileyi tanımlar. “İnsanlığın sosyal ve kültürel gelişmesinin tüm safhalarında yer alan aile kurumu, genel olarak iki cins arasındaki ilişkileri, neslin devamını düzenleyen, standartlaştıran bir sistemdir” (Aydın, 2011) diye tanımlandığında vurgu merkeze alınan sosyal gerçeklik kadın erkek arasındaki cinsellik ve nesil sürekliliğidir.

Vurgunun birey veya topluma yapılması durumunda tanım farklılaşır. Örneğin “aile toplumun en temel kurumudur” dendiğinde birey göz ardı edilmiş, topluma vurgu yapılmış olur. Bazıları bu tanıma itiraz eder ve bu tanımın, aile bireylerinin adeta aileden soyutlanmasına yol açtığı eleştirisini yapar ve bu tanımın bir yanılgı olduğunu, yanılgıdan sakınabilmek için kurum kavramını sadece toplumsal işlev ile sınırlandırılmaması gerektiğini, aileyi kurum olarak düşünürken ve ifade ederken ailenin aynı zamanda bireylerin ihtiyaçlarını karşılamak üzere tesis olan bir kurum olduğunun unutulmaması gerektiğini söyler (Dikeçligil, 2012).

Kısacası ailenin yapısını ve işlevini düşündüğümüzde, ailenin hem yapısında hem de işlevinde yaşanan değişimden dolayı her çağın ve toplumun özelliklerini taşıyan ve hepsine uygun bir aile tanımı yapmak kolay değildir.

Aile tanımında hem birey hem de toplum için önemli olan ve süre giden işlevi, buna ilaveten bilinen ilk toplumdan günümüze kadara olan uzun ömrü hesaba katılmalıdır. Bu üç hususu içine alacak biçimde aileyi, ilk çağlardan günümüze kadar her toplumda mevcut olan, hem belli kurallar çerçevesinde bir araya gelmiş bireylerin sosyo-psikolojik ve biyolojik ihtiyaçlarını karşılayan hem de toplumsal devamlılık için gerekli üreyimi sağlama potansiyeline sahip olan bir toplumsal kurum olarak tanımlayabiliriz.

Tanımı gibi ailenin evrensel bir sınıflandırmasını yapılmak da zordur. Yapılan her bir sınıflama/tipleştirme de aileyi farklı bir yönden ele almaktadır.

Aile sınıflandırması her türlü gücüne rağmen genelde sosyolojinin özelde ise aile sosyolojisinin önemli konuları arasındadır. Geçmişten günümüze toplumun çeşitli özellikleri baz alınarak birçok aile sınıflaması yapılır. Toplumun sosyo -ekonomik yapısı gözönüne alınarak sanayi öncesi aile, sanayi sonrası aile; büyüklüğü ve sayısı dikkate alındığında geniş aile, çekirdek aile; güç ve otorite ve soyun izlenmesi bakımından sınıflandığında anaerkil, babaerkil ve eşitlikçi aile; eş sayısı dikkate alındığında çok eşli, tek eşli aile ve parçalanmış aile; mirasın geçişi dikkate alınarak ataerkil aile, kök aile, kararsız aile; yerleşim yeri esas alındığında yerleşik aile, göçebe ailesi veya kent ailesi, kasaba ailesi, köy/kır ailesi yine yerleşim yerine göre büyük aile (kırsal), küçük aile (kentsel), geçiş ailesi (kasaba-gecekondu); yönetim şekli dikkate alınarak imparatorluk ailesi, ulus devlet ailesi; baba mesleği ve/veya aile mesleği dikkate alındığında memur ailesi, esnaf ailesi, işçi ailesi, işveren/yönetici ailesi; aile üretim biçimine göre sınıflandığında köleci aile, feodal aile, kapitalist aile, sosyalist aile; Batı toplumu merkezli toplumun gelişmişliğinin temel alındığı geleneksel aile, modern aile; yine Batı toplumunun gelişimi merkeze alınarak yapılan avcı toplayıcı ilkel aile, tarım toplumu ailesi, sanayi toplumu ailesi ve sanayi sonrası toplum ailesi (Gökçen, 2016; Sayın, 2020; Zeybekoğlu Dünder, 2018; Can, 2016; Köse, 2018; Gökçe, 2011, Aydın, 2011) sınıflamaları bunlardan bazılarıdır. Bu sınıflama farklılıklarında dikkati çeken bir husus aynı aile türünün farklı sınıflamalar altında ve bazen de farklı isimle yer alabildiğidir. Mesela sanayi sonrası aile, modern aile, çekirdek aile veya büyük aile, geniş aile, geleneksel aile birbirine yakın aile türlerini tanımlamak için kullanılmaktadır.

Aileyi farklı isimlendirmek ve farklı sınıflandırmak bilim alanına göre değişebildiği gibi aynı disiplin içinde bile farklı isimlendirme ve sınıflandırma olabilmektedir. Zira aynı toplumu Marksist, liberal veya feminist bir gözle okuyan kişilerin sınıflandırması farklı olmaktadır. Mesela aile yeniden üreyimin vazgeçilmez bir kaynağı olarak kabul edildiğinde, heteroseksüel aile ve eşcinsel aile sınıflaması anlamlı olmayacaktır. Kısaca aile ile ilgili yapılan her sınıflamanın kendi içinde bir mantığı bulunmaktadır.

En yaygın olarak yapılan geleneksel/geniş aile ve modern/çekirdek aile sınıflamasının Doğu hatta Batı toplumları için de uymadığı yönünde eleştiriler bulunmaktadır. En işlevsel sınıflamalardan birisinin, ailenin tarih boyunca geçirdiği dönüşümü temel alarak yapılan; avcı-toplayıcılık dönemindeki anaerkil, tarımsal ekonominin yaygınlaştığı dönemdeki babaerkil ve sanayi dönemindeki eşitlikçi aile sınıflaması olduğu söylenir (Can, 2016). Başka bir isimle bu aileler; ilkel toplumda aile, sanayi öncesi toplumda aile ve sanayi toplumunda aile olarak sınıflandırılabilir. Aynı döneme denk düşecek bir başka sınıflandırma; ilkel toplum ailesi, pre-modern toplum ailesi ve modern toplum ailesi olarak da yapılabilir.

Nüfusun ve ihtiyaçların artması, toprağa yerleşme, iş bölümü, coğrafi keşifler, sanayileşme, bilim ve teknoloji, bireyselleşme, özgürlük, eşitlik gibi hakların ön plana

çıkması, toplumsal değer ve kurumlara bakıştaki zihniyet değişimi gibi nedenlerle aile dönüşüme uğradır. Bu dönüşümler de ailenin çeşitlenmesine neden olmakta, yeni yeni aile tiplerinin oluşmasına yol açmaktadır.

Üç Tip Toplumda Ailenin Değişim İzlerini Sürmek

İnsanlık tarihi ile eş dönemde var olan aile geçen bunca zaman içinde toplumun en temel kurumu olma özelliğini korurken her devire, kültüre ve toplumsal özelliğe göre özgünlüğü bulunur. Bu özgünlük ailenin süregelen bir kurum olmasına katkı sunar. Ailenin her devir ve toplumda var olması onun toplumsal özelliklere uyum kabiliyeti yanında, toplumlar için vaz geçilmez bir kurum olduğunun da göstergesidir.

Aile bir sistem olarak düşünüldüğünde gerek yapısı gerek işlevleri ve gerekse yapı içinde aktörlerin rolleri açısından içinde bulunduğu toplumun özelliklerine göre farklılıklar gösterebilmektedir.

Başta aile olmak üzere toplumsal kurumların değişimi bağlamında insanlık tarihinin son beş yüz yılı, büyük değişimlere sahne olmuştur. Bu dönemde birbirinden farklı sosyo-ekonomik yönü ve yaşam tarzı olan üç farklı toplum tipinden bahsetmek mümkündür. Bunlar: Geleneksel/tarımsal toplum, Modern/sanayi, teknoloji toplumu ve Postmodern/dijital toplum. Bu üç farklı toplum tipinde doğal olarak birbirinden farklı aile yapıları karışımına çıkmaktadır. Bu aile tipleri arasında tarihsel olarak zorunlu bir ardılık ilişkisi olmayabilir. Aynı tarih düzleminde hem geleneksel hem modern hem postmodern hatta hem de ilkel toplumun özellikleri göre oluşmuş aile yapıları bulunabilir.

Geleneksel (Tarımsal) Toplumda Aile

Bir toplum tipini diğerlerinden farklılaştıran, temel toplumsal kurumlarının kendine özgü nitelikler taşımasıdır. Bu bağlamda geleneksel toplumun kendine özgü bazı ekonomik, eğitim, siyasal ve toplumsal özellikler barındırdığı söylenebilir. Geleneksel toplumda hayatın ana geçim kaynağı toprağı işleyerek elde edilen tarımsal üretdir. Üretim insanların ve hayvanların fiziksel gücüne ile gerçekleştirilir, toprak genelde kuşaklar boyunca aynı soya ait olur. Tarımsal üretimin yanında makineleşmemiş alet, edevat üretimi ve bu zanaatlarla uğraşma da yaygın olmasa da geçim kaynaklarındandır. Genelde bu toplumun ekonomisi için tarımsal ve kapalı ekonomi nitelmesi yapılır. Servetin el değiştirmesi zayıftır. Geleneksel toplumunda siyasal kurumlar oluşmuştur ancak yönetim hakkı belli bir aile veya gruba aittir. Okuma yazma yaygın değildir. Toplumsal hareketlilik sınırlıdır, herkes aile mesleğini ve çalışma düzenini devam ettirir. Kilometre kareye düşen nüfus az ve kırsal yaşam tarzını yaygındır. İnsan ilişkileri daha çok yüz yüzedir. Kişinin itibarı, toplumdaki yeri, yeteneği ve niteliği ile değil ait olduğu aileye, soya göre oluşur (Bozkurt, 2006; Biber, 2016).

En yaygın bir şekilde geleneksel toplumda bulunan geniş / geleneksel ailenin baskın olan bazı özellikleri bulunmaktadır. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz: Genelde kırsal bölgede ve tarımla geçinen bu aile hem dikey (dede-oğul-torun) hem de yatay (kardeşler, amcalar,

evlenmemiş halalar, kuzenler vb.) olarak birçok akraba üyeleri birlikte yaşarlar ve üye sayısı bazen onlarla bile ifade edilebilir. İnsan gücüne ihtiyaç fazla ve aile gücünde sayı önemi olduğundan doğum kontrol yoktur veya nadirdir. Doğurganlık istenen bir şeydir. Ailede yeni doğan oranı ve yeni doğan ve bebek ölümü yüksektir. Aile üyeleri arasında hiyerarşik bir yapı vardır. Bu hiyerarşide erkeklerin kadınlar, yaşlının gençler üzerinde yetkisi ve üstünlüğü bulunur ve soy babaya dayanır. Bu yönüyle bu aile tipine ataerkil aile yapısı da denir. Bu aile tipinde mülkiyet ortaktır. Akrabalık ve yardımlaşma, dayanışma önemlidir. Bu yönüyle aile temel sosyal güvenlik şemsiyesi işlevi görür.

Geleneksel ailede roller karmaşık ve gevşek değildir. Kadın ve erkeğin rolleri kalın çizgilerle belirgindir. Evin erkeği yani koca evin geçimini sağlamakla evin kadını ise ev içi işleri yapmakla sorumludur. Yetişkin ve yaşlı üyelerin çocuk bakımı, gençlerin tarlada ve evde çalışma sorumlulukları vardır. Ailede kişilerin cinsiyetine ve yaşına göre kesin rolleri bulunur. Buna “tek rol” de denmektedir. Aile geliri tek elde toplanır ve tek elden harcamalar yapılır. Geleneksel aile üretimi toprağa bağlı olduğundan ailelerin, aile bireylerinin şehir değiştirmesi, iş değiştirmesi gibi sosyal hareketliliği zordur. Bireyler statüsünü üyesi olduğu aileden alır ve aile birinci planda, bireyler ikinci planda yer alır. Bu nedenle ailenin namusu, şanı, şöhreti bireyinkinin önündedir. Aile bireyin her türlü maddi ve manevi ihtiyacını karşılamakla, maddi ve manevi yönden eğitmekle ve korumakla sorumludur. Geleneksel ailede gelenek önemlidir. Bu tür ailelerde mahremiyet kültürü önemlidir. Aile içi özel durumlar, sorunlar, sırlar ifşa edilmez. Bu durum aile mahremiyetini sağlayacak şekilde mimari yapılara yansımıştır. Kısaca geleneksel aile ekonomi, eğitim, sağlık, güvenlik vb. birçok kurumun işlevini üzerinde toplayan bir yapıya sahiptir (Sayın, 2020; Yıldırım, 2019a; Yıldırım, 2019b; Turğut, 2017; Aydın, 2016; Gökçen: 2016; Can, 2016;; Gökçe, 1976).

Geleneksel / geniş ailenin yapısının özellikleri sıralanırken işlevleri hakkında da bilgi verilmektedir. Ancak bu konuya özel bir vurgu yapmak gereklidir. Çünkü diğer aile türlerinin hiçbirinin bu kadar çeşitli işlevi bünyesinde toplamadığını görüyoruz. Toplumsal değişimin aile özelinde izini sürdüğümüzde geleneksel ailenin işlevlerini başka kurumlara devrederek kendini yenilediğini görmekteyiz.

Günümüzde farklı birçok kurum ve kuruluşun işlevini yerine getiren geleneksel ailenin bu özelliklerini şöylece özetleyebiliriz: 1. Üretim işlevi; geniş aile kendi ihtiyaçlarının çoğunu üretir ve dışa bağımlılığı azdır. 2. Üreyim işlevi; toplumun ve ailenin kısaca nesil devamı üreme yoluyla sağlanır. Hem iş gücü ihtiyacı hem de toplumsal itibar açısından bir ailenin kalabalık olması önemlidir. Geleneksel ailede üreyimi en yüksek aile tipidir. 3. Psikolojik destek işlevi; eşler, çocuklar, ebeveyn ve çocuklar arasında sevgi, saygı ve güven bağının yüksektir. Bu bağlarla aile üyeleri mutlu veya üzüntülü günlerinde yanında aile üyelerini bulur, kendini güçlü, güvende hisseder, yalnızlık duygusuna kapılmaz. Aile kişilerin bireysel psikolojik doyum merkezi olur. 4. Eğitim işlevi; hayata dair ihtiyaç duyulan mesleki, dini, sağlık, kültürel vb. bilgiler büyük ölçüde aile tarafından öğretilir. Aile bu bilgilerin sadece verildiği yer değil uygulandığı yerdir de. Bu yönüyle hem teorik hem uygulamalı eğitimi içinde

barındırır. 5. Dini kurum işlevi; aile üyelerine sadece dini bilgi ve pratikleri aktarır aktarmakla kalmaz dinin uygulanmasını, yaşanmasını yerleştirmeye çalışır ve denetler. Böylece dinin nesilden nesile geçmesini sağlar. 6. Sağlık işlevi; aile birçok hastalığın tedavisinden doğumlara kadar sağlık hizmetinin verildiği yerdir. Ev aynı zamanda hastane, aile üyeleri sağlık görevlisi işlevi görür. 7. Saygınlık işlevi; bireysel saygınlık kişisel yetenek ve niteliklerinden çok aileden edinildiğinden, kişiler saygınlığını aileden edinirler. Kişilerin saygınlığı ve değeri ailesiyle paraleldir, geldikleri aile toplumsal statü ve prestij için önemlidir. 8. Eğlence ve boş zaman değerlendirme işlevi; aile dinlenme ve eğlenme aynı zamanda boş zamanları değerlendirme yeridir. Bu kapsamda bayramlar, özel günler, düğünler, törenler, şöenler vb. birlikte yaşanır. 9. Güvenlik işlevi; aile dışardan gelecek her türlü maddi ve manevi tehlikeden karşı koruyup kollar. Bu yönüyle aile polis, jandarma emniyet güçleri işlevi görür, kişilerin güvenliği aileleri tarafından sağlanır. 10. Yardım ve bakım merkezi işlevi; üyelerine yaşamlarını sürdürebilmek için her türlü maddi ve manevi destekte bulunur. Her toplumda fiziksel, ruhsal, parasal açıdan yardıma ve bakıma muhtaç insanlar bulunur. Geniş ve geleneksel aileler başka bir kurum ve kuruluşa ihtiyaç duymadan bireylere bu imkanı sunar (Sayın, 2020; Zeybekoğlu Dündar, 2018; Turan, 2011; Kongar, 1970; Gökçe, 1976).

Yapısı ve işlevi ile insanlık tarihinde en uzun süre hüküm süren ve en geniş kapsamda uygulama alanı olan geleneksel ailenin avantaj ve dezavantajları da bulunmaktadır. En bilindik avantajı, kurum olarak oldukça güçlüdür, kırılğan değildir, bu nedenle de boşanmalara çok az rastlanılır. Biz vurgusu yoğun olduğundan bencillik düşüktür. Aile normları belli olduğundan aile içi kaos azdır. Buna karşın ailede tembel ile çalışkan aynı sosyal imkana, aynı yiyecek ve barınağa sahiptir. Bu adaletsiz bölüşüm çalışma arzusunu ve aile içi adalet duygusunu zedeler. Ailede karar hiyerarşiye göre alındığından hiyerraşinin altında yer alan bireylerin özgürlükleri oldukça kısıtlıdır. Bu eş, meslek, yaşamak istenilen yere kadar her türlü bireyi doğrudan ilgilendiren konuları içerir.

Modern Toplumda Aile

Modern, kelime olarak çağdaş demektir. Çağ sürekli değişir. Dün modern olarak betimlenen bugün çağdışı olarak görülebilir. Modern öncekinden farklılığı ifade eder. Modern toplum, dünden farklı bir toplum demektir. Modern toplumla geleneksel toplum arasındaki en önemli fark modern insanın toplumsal ve doğal çevresi üzerinde daha çok etkiye sahip olmasıdır. Modern nitelemesi, o çağdaki her şeyi değil baskın olan değer, uygulama ve yaşama biçimlerini içermektedir (Demir, 2014).

Modern Toplum ifadesi genelde sanayileşme sonrasında yapısı ve işlevi değişen toplumları tanımlamak ve sanayileşme öncesi toplumdan farklılığına vurgu yapmak üzere kullanılmaktadır. Modern olarak nitelendirilen toplumların temel özellikleri sanayileşme, makineleşme ve kitlesel üretim, çalışmak ve diğer imkanlardan yararlanmak için kitlesel olarak kırsal alandan kentsel alanlara göçün bir sonucu olarak kentleşme başta gelir. Modern toplumda ekonomi, tarımdan ziyade sanayi sektöründe yoğunlaşmıştır. Çalışma hayatı daha

çok uzmanlaşma esasına dayanır. Modern toplumun yönetimi büyük imparatorluk ve krallıktan ziyade ulus devletler şeklindedir ve iktidar meşruiyetini halktan almaktadır. Yönetim şekli demokratik cumhuriyetler şeklindedir. Bu toplumlarda okur-yazarlık oranı yüksek, iletişim, ulaşım ve haberleşme kanalları herkesin erişimine açıktır. Bireylerin rolleri ve statüleri hem değişmiş hem de çeşitlenmiştir. Ayrıca bireyin aileye dayalı doğuştan kazandığı statüden farklı olarak bireysel başarısı ve niteliği aracılığı ile yeni statüler kazanma imkanı doğmuştur. Bunların bir sonucu olarak toplumda dikey ve yatay hareketlilik daha yaygındır. Modern toplumda fabrikaların ve kentleşmenin artmasıyla köylü-şehirli, işçi-işveren, amir-memur gibi yeni sosyal sınıflar doğmuş aynı zamanda müşterek mülkiyet yerine özel mülkiyet esas olmuş, üretimin değişmesiyle birlikte tüketim kalıpları değişmiştir. Bürokratik örgütlenmenin artması, rasyonelleşme, bireyselleşme ve toplumsal farklılıklar bu toplumun göze çarpan belirgin özelliklerindedir. Bireyselleşmenin bir sonucu olarak komşuluk ve akrabalık gibi ilişkiler de zayıflamıştır (Bozkurt, 2006; Aron, 1978).

Modern toplumda aile kurumu birçok yönden geleneksel kurumdan farklılaşmıştır. Bu yeni aile tipinin de bazı avantaj ve dezavantajları bulunmaktadır.

Modern aile ile çekirdek aile tanımlaması genelde eş anlamlı olarak kullanılır ve geleneksel toplumların aile yapısı olarak geniş aile, modern toplumların aile yapısı olarak çekirdek aile gösterilir. Her ne kadar bu sınıflamaya ve sınırlandırmaya yerellikler göz ardı edildiği, genelleme ve soyutlama yapıldığı söylenerek itiraz edilse (Dikeçligil, 2012), modern ile çekirdek ailenin karıştırıldığı söylene de (Gökçen, 2016) yaygınlık ve genel özellik dikkate alınarak bu sınıflamalara ihtiyaç duyulmaktadır. Ayrıca çekirdek ailenin özellikleri olarak sayılan unsurlar (Gökçen, 2016) modern ailede sayılan unsurlarla örtüşmektedir. Bu nedenle bazı çalışmalarda aile tipolojisi olarak her iki isim birlikte kullanılarak “modern çekirdek aile” nitelmesi yapılmıştır (Tekin Epik ve ark, 2016). Bu bağlamda modern aile ve çekirdek aile ifadeleriyle aynı aile tipinin kastedilmesi pek yanlış değildir.

Modern ailenin yapısal özellikleri içinde en çok göze çarpan ve ilk sıralarda gelen üye sayısının azlığıdır. Aile üyelerini oluşturan yatay ve dikey ilişki ağı sınırlıdır. Modern ailenin üyelerini ebeveyn ve çocuklar oluşturmaktadır. Yakın akraba grubu aile tanımı içine girmeyince ve çocuk sayısı birçok nedene bağlı olarak sınırlandırılınca ailedeki birey sayısını azaltmıştır. Modern ailede ideal aile üye sayısı olarak; anne, baba, biri erkek diğeri kız iki çocuk olmak üzere dört kişi olarak düşünülür. Ancak çocuk sayısı giderek teke düşmektedir.

Modern aile ekonomik anlamda üretimin ve tüketimin birleştiği hem işin sahibi hem de o işin işçisi olma özelliğine sahip bir kurum değildir. Modern ailede ev ve iş yeri ayrılmıştır. Bu durumda üretim sürecine katılabilen bireyler başkası için üretir, başkasının ürettiğini de tüketir durumdadır. Yine modern ailenin üretim ve tüketim formları çok çeşitlenmiştir. Üretim anlayışı da değişikliğe uğramış ev içi emek üretim kapsamı dışında kalmış. Ayrıca modern ailede kadınların, çocuklar ve yaşlılar ev üretimi üretim kapsamından çıkmış sadece yetişkin bireylerin ev dışı kazanç getiren çalışmaları üretim olarak görülmüştür. Kısaca aile

üretim yeri olmaktan çıkmıştır (Demir, 2020; Sunar, 2019; Can, 2014; Zeybekoğlu, 2013).

Modern ailenin üretim yeri olmaktan çıkması ile birçok fonksiyonunun başka kurumlara devri sözkonusu olmuştur. Bunların başında eğitim gelmektedir. Özellikle yaşlı ve tecrübeli aile bireylerinin üstlendiği eğitim, eğitim kurumlarına bırakılmıştır. Yine anne baba ile birlikte yaşlıların ve büyük kardeşlerin üstlendiği çocuk bakımı ayrıca yaşlıların genç üyelerce yerine getirilen bakım hizmetleri, sosyal destek kurumlarına devredilmiştir. Bu kapsamda çocuk bakım evleri, huzur evleri, kadın sığınma evleri gibi kurumlar oluşmuştur (Yıldırım, 2019a; Yıldırım, 2019b; Kongar, 1970)

Toplumun ve zamanın özelliklerine göre yaşa atfedilen büyüklük/küçüklük algısı değişebilmektedir. Bugün çocuk denilebilen yaşlardaki kişiler, savaş halindeki toplumlarda yetişkin sayılıp orduya katılmışlardır. Bunun gibi kitlesel salgın hastalıkların bulunduğu, besin yetersizliğinin olduğu, tedavi yöntemlerinin gelişmediği zamanlarda yaş ortalaması oldukça düşüktür. Mesela gelişmiş ülkelerde ortalama ömür 1800'lerde 45 civarında iken bugün 80 yaşına kadar yükselmiştir, hatta sadece yaş ortalaması değil insanların ortalama boy uzunluğu da artmıştır (Hadhazy, 2015). Ortalama ömrün düşük olduğu, nüfus oranının az olduğu toplumlarda evlilik yaşının günümüzden az olması doğaldır. Toplumsal yaşama koşulların iyileşmesi, bireylerin eğitim sürecinin uzaması ve evin geçimi sorumluluğunun karı-koca üzerinde olması gibi sebeplerle bağlı olarak modern ailenin kurucu unsuru olan kadın ve erkeğin yaş oranı yükselmiştir. Önceleri onlu yaşlarla ifade edilen ilk evlilik yaşları, modern ailede yirmili yaşların ortasını aşmıştır. Ayrıca modern ailede evlilik kararları evlenecek bireyler tarafından alınmaktadır.

Ailede hiyerarşi söz konusu olduğunda yaş ve cinsiyet işin içine girer ve genelde yaşlının gence, erkeğin kadına hiyerarşik üstünlüğü algısı olagelmıştır. Modern ailede kararların alınmasında, kaynakların paylaşılmasında, aile ile işlerin denetlenmesinde yaşlıların aile hiyerarşisinin en tepesinde bulunması durumu yoktur. Aileye yönelik kararların alınması, işlerin yapılması ve denetlenmesi sorumluluğu ailenin yetişkin üyesi, anne-babası üzerindedir. Yaşlılar karar ve denetim mercii yerine danışma merci konumundadır. Çoğu kez buna bile ihtiyaç duyulmayabilir. Yine hiyerarşide cinsiyet gündeme geldiğinde modern ailede kadın erkek arasında hiyerarşik ilişki yerine daha eşitlikçi bir ilişki bulunmakta, kararlar karı-koca tarafından birlikte alınmaktadır. Bunda kadınların da çalışma hayatı içinde olması ve erkekle birlikte evin geçimini sağlaması ve kadına bakış açısının değişmesinin etkisi büyüttür. Modern ailede kadın ve erkeğin statüsü buna bağlı olarak da rolü değişmiştir. Kadın artık sadece ev içi işlerle, erkek ise ev geçimi ile sorumlu değildir. Kadın evin geçimi, erkek de evin işlerinde rol paylaşabilmektedir (Köse, 2018; Eyce, 2000; Hablemitoğlu, 2009; Bayer, 2013).

Modern aile birçok sebebe bağlı olarak boşanma oranı yüksektir. Bunda ailenin kırılğan ilişkiler sergilemesi, toplumun boşanmaya daha müsamahakar bakması, kadının çalışma hayatında olması ile zor evliklere katlanma mecburiyetinin azalması gibi bir dizi sebepler

sayılabilir (Zeybekoğlu Dündar, 2018; Demir, 2018)

Modern ailede hem çocuğun sayısı az hem de çocuğa yaklaşım farklıdır. Aileler, doğum kontrol yöntemleri ile çocuk sayısını sınırlı tutmakta, çocuk eskisi kadar ailenin ekonomik ve toplumsal olarak bir güç kaynağı olarak görülmemektedir. Çocuğun sayısı az ancak konumu merkezidir. Kazançların ve kaynakların planlanmasında, kullanımında çocuklar önemli ve önceliklidir. Ayrıca aile içinde kız ve erkek çocuğunun değeri birbirine yakındır. Yine modern ailede ebeveyn çocuk ilişkisi özellikle baba çocuk ilişkisi bağlamından mesafe azalmış ve daha yakın bir ilişkiye dönüşmüştür. Çalışan kadının çocuklarına daha az zaman ayırabilmesi, babanın bu konudaki desteğini ve paylaşımını artırarak babanın rolünü güçlendirmiştir (Tekin Epik vd. 2017; Zeybekoğlu, 2013). Çocukla yetişkinin dünyası farklıdır, özel bir yetiştirilmeye tabidir, yetişkin ve çocuk yaşamı arasında keskin bir fark vardır (Aydın, 2016)

Modern ailede akrabalık ilişkileri gevşektir. Hem fiziki mesafe hem de sosyal mesafenin olması, gündelik hayatın yoğunluğu akrabalar arası sıkı ilişkiyi mümkün kılmamaktadır. Aynı zamanda ailelerin akrabaya maddi ve manevi duyabilecekleri ihtiyaçlarını karşılamak üzere modern toplumda bulunan destek kurum ve kuruluşları yaygındır. Bu bağlamda maddi ihtiyaç için kredi alınacak bankalar, sosyal yardım kuruluşları manevi ihtiyaç sayılabilecek birlikte olmak, etkinlik yapmak için dernekler, sosyal sınıflar, arkadaş grupları yakın akrabaya olan ihtiyacı ve bağları azaltmıştır, akrabaya yabancılaşma artmıştır. Yine toplumun dinamikliği ve eş seçiminin bireylerin kararına bırakılması ile yakın akraba evliliği oldukça azalmış bu da eş nedeniyle akraba ilişkisindeki kuvvetli bağ nedenselliğini azaltmıştır. Son on yılın yakın akraba evlilik istatistiklerine baktığımızda düzenle bir düşüş görülmektedir (Ünal, 2020).

Aile sorumluluğunun farklı kurumlara devredilmesi dolayısı ile ev dışına ev içi özeline taşınması, aile bireylerinin daha çok sosyal hayatla iç içe olması, görsel medyanın ev içine girmesi, ulaşım ve iletişim imkanlarının kolaylaşması, ev içi mahremiyetin kalın kabuklarının yumuşamasına, ev içi özeline alenileşmesine ve nihayetinde modern ailede mahremiyet sınırlarının aşınmasına yol açmıştır. Modern ailede sıkı mahremiyet yerine gevşek mahremiyet ilişkisi bulunmakta buna bağlı olarak şiddet, boşanma, aldatma gibi negatif ilişkiler ile sevinçli günlere ve mutlu (bazen de sözde mutlu) pozitif ilişkilere dair hem her şey kamu önünde cereyan etmesi ailenin kamusallaşmasına neden olmuştur (Yıldırım, 2019b).

Toplumların farklılaşması toplumsal yapılarında farklılaşmasına yol açmakta, toplumsal ilişkileri ve kurumları dönüştürüp, değiştirmektedir. Toplumsal değişim ve dönüşümün en çok etkilediği kurumların başında aile gelmektedir. Modern toplumda şekillenen modern ailede eğitim-öğretim, yeme-içme, sağlık, temizlik, yaşlı-çocuk bakımı gibi iş ve işlevlerin hatırı sayılır kısmı modern kurumlar tarafından yerine getirilmektedir. Geleneksel aileye kıyasla modern ailenin işlevleri daralmasına rağmen aile olmanın en önemli, temel ve başka kurumlara devredilemez işlevlerini ve hala en temel ve alternatif olmayan toplumsal kurum olma özelliğini korumaya devam etmektedir. Modern ailenin en önemli ve

devredilemez işlevleri olarak şunları sıralayabiliriz: 1. Üreme yani çoğalma canlıların neslini devam ettirmesidir. İnsan neslinin en sağlıklı ve meşru zeminde devamı aile kurumu içinde gerçekleşir. Aile olmadan yaşanan birlikteliklerde çocuk yapma mesuliyeti alınması ailede çatısı altındaki birliktelikler kadar istekli değildir. Dolayısı ile aile kurumunun zayıf, birlikte yaşamın yüksek olduğu toplumlarda doğum oranı hayli düşüktür. Modern aile kurumu hala neslin devamı için önemli bir işlev yerine getirmektedir. 2. Cinsel ihtiyaç ve istekler, en sağlıklı şekilde ailede karşılanmaktadır. Yaygınlaşan serbest ilişkiler birçok sağlık sorununa gebedir. 3. Çocukların toplumsallaşması. Çocuğun ilk sosyalleşme kaynağı ve toplumsallaşmasındaki en önemli ve etkili unsur ailedir. Küçük çocuğun büyürken öğrendikleri onun yetişkin bir birey oluşunda, bireylerle ve toplumla ilişkisinde, toplumsal normlara uyumunda önemlidir. Araştırmalar olumlu aile ortamında büyüyen çocukların suça eğilimi daha düşük olduğunu göstermektedir (Ereş, 2009). Her bir yeni doğan topluma bir birey adaydır. Bu adayı en iyi topluma hazırlayan kurum ise ailedir. 4. Bireylerine psikolojik destek ünitesidir. İnsanların bir aileye ait özel bir de dış dünyaya ait kamusal hayatı vardır. Aile, ailenin içinde yaşadığı ev, giyinmeden, oturup kalkmaya kadar kişinin daha rahat olduğu daha informel ilişki ağının yaşandığı, kişinin daha rahat kendi olduğu, yakın, samimi, sıcak, duygusal ilişkilerin ortamı ve mekanıdır. Bireyler dış dünyaya dönük çalışma ve okul gibi hayatı çabanın, rekabetin, stresin, yoğunluğun, yorgunluğun olduğu formel ortamlardır. Ailenin üyelerine sağladığı psikolojik desteğin ve tatminin başında karşılıksız sevgi ve güven sağlaması gelir. Çok kimlikli bir yaşamın sürüldüğü modern toplumlarda bireylerin en insani psiko-sosyal ihtiyaçlarının başında gelen sevmek sevilme, güvenmek ve güvenilmek duyguları en çikarsız bir şekilde aile ortamında karşılığını bulur. 5. Ekonomik işbirliği ünitesidir. Her ne karar modern toplumda aile ekonomik anlamda üretim merkezi olmaktan çıkmış ise üyeleri için ekonomik işbirliği işlevini sürdürmektedir. Bireylerin tek tek veya aile dışı ortamlarında yaşaması ile aile ortamında yaşaması arasında ekonomik anlamda hem kendisine hem de topluma yüklenen maliyet farklıdır. Aile ortamında yaşayan bireyleri kişisel ve toplumsal maliyeti daha düşüktür. Yapılan araştırmalar evli bir çiftin temel yaşam masrafları hemen her kategoride tek yaşayan kişiye göre önemli ölçüde daha az olduğunu göstermektedir (Hawk, 2011; Riper, 2006; Köse, 2018; Zeybekoğlu Dündar, 2018; Turğut, 2017; Can, 2014; Ergun, 1991; Kongar, 1970)

Modern ailenin kendine özgü avantaj ve dezavantajları bulunmaktadır. Modern toplumda aile, akraba ve yakın çevre tarafından oluşan otorite ve baskılar az olduğundan eş seçme, aile kurma, yaşanacak mekanın seçimine kadar evlilik ve aileye yönelik kararlarda bireysel olarak karar verilmektedir. Bu da evlenecek kişilerin istemediği evliliği yapma, istemediği yerde yaşama gibi bir durumla karşı karşıya kalmasını engellemiş, aile içinde daha özgür ve rahat ilişkiler kurulmasını sağlamıştır. Ayrıca Cinsler arası daha eşitlikçi bir yapı oluşmuş kadın-erkek aileye yönelik kararların alınmasında birlikte hareket edebilme imkanı elde etmişlerdir. Yine ailede kız çocuklarına olan negatif algı azalmıştır.

Bireyciliğin yaygınlaşması, bencil fertlerden oluşan bir toplumun oluşturması, modern

toplumda aileye verilen en büyük hasarın başında gelmektedir. Bireycilik aile karşıtı bir zihniyet ve eğilimdir. Diğerkâmlığın, fedarkarlığın, yardımın, empatinin zayıf olduğu bireyci benlik duyguların ön planda olduğu bu toplumda bireyler ya evlilik sorumluluğu almaktan kaçınmakta, evlilik oranları düşmekte ya da evlenseler de evliliği sürdürme eğilimi zayıflamaktadır. Bencillik, sorumsuzluk ve ilgisizliği getirir. Nitekim TÜİK'e göre Türkiye genelinde en fazla boşanma nedeni %50,9 ile eşlerin birbirlerine karşı sorumsuz ve ilgisiz davranmalarıdır (TÜİK, 2017). Yine yapılan bir çalışmada bencilliğin bir göstergesi olan eşe karşı huysuz, sinirli ve aşağılayıcı olumsuz davranışlar boşanmanın sebepleri arasında ilk sıralarda gelmektedir (Demir, 2018). Sonuçta bireyselleşme ailede hem olumlu hem de olumsuz sonuçlara yol açmakta, avantaj ve dezavantaja dönüşebilmektedir. Kişisel sorumluluk alındığı, sorunlarla başa çıkma kabiliyeti geliştirildiği ölçüde avantaj, bencilliğe ve hazcılığa dönüştüğü, sorumluluktan kaçınmaya yol açtığı ölçüde de dezavantaj olabilmektedir.

Modern ailede eşler arası sadakati sağlayacak, koruyacak dışsal faktörler oldukça zayıftır. Başka deyişle sadakatsizliğe götürecek ortamlara ulaşmak, erişmek daha kolaydır. Bir dezavantaj olarak bu kadar çeldiricilerin olması insan iradesine daha fazla yük getirmektedir. Sadakati sağlayacak destek ve yan koruyucu faktörlerin az olması eşlere sadakati sağlama açısından daha fazla çaba sarf etmeyi gerektirmektedir.

Postmodern Toplumda Aile

Modern sözcüğü bir önceki döneme göre içinde bulunulan dönemin kendine haslığını, özgünlüğünü vurgularken postmodern de modern olarak nitelenen dönemin geride kaldığını yeni bir döneme girildiğini bu dönemin de kendine özgü niteliklerinin olduğunu vurgular. Her ne kadar 'modern' kelimesi isim olarak 'içinde bulunulan an' olsa da anın kalıcı olamayışı modernin de geride bırakmaktadır. Bu durumda postmodernin de bir gün geçmiş olacağı bir kehanet değildir.

Modern toplumun oluşumunun sanayi devrimi ile ilişkilendirilmesi gibi postmodern toplum da özellikle 1970'lerden sonra hızlı gelişen bilgi, bilişim, haberleşme ve teknoloji alanı ile ilişkilendirilmektedir. Bundan dolayı da postmodern topluma: sanayileşme sonrası olduğu için endüstri sonrası toplum; eğitim öğretim ve bilginin geliştiği ve yayıldığı için bilgi toplumu; bilgisayarın hayatın her alanını girmesinden dolayı bilişim toplumu; haberleşmenin gelişmişliği ve kolay erişilebilirlikten dolayı iletişim toplumu ve ayrıca dijital toplum, teknolojik toplum gibi çeşitli isimler verilmektedir. Geleneksel toplumun ağırlıklı iktisadi faaliyeti tarımsal üretim, modern toplumun endüstriyel üretim olarak genellersek postmodern topluma da bilgi-bilişim-dijital üretim diyebiliriz. Postmodern toplumda işgücü fiziksel olmaktan çıkmış zihinsel dönüşmüştür. Bu dönüşümden kadınların daha olumlu etkilendiği söylenebilir. Zira fiziki olarak erkeklerle rekabet edemeyecek kadın zihinsel olarak erkeğin yaptığı her işi yapabilme şansına sahiptir. Bu da postmodern toplumda kadınların iş piyasasına daha çok katılımını sağlamıştır.

Postmodern toplumun temel özelliği hızdır. Fastfoodlarda hızlı yenecek, internet ve medya ile bilgiye hızlı ulaşılacak, teknoloji hızlı yenilenecek, hızlı trenler, uçaklar, köprüler kavşaklar hızlı ulaşım hizmet edecek. Modern toplumun vurgusu olan bireycilik bu toplumda çoğu kez bencillığe dönüştüğü görülecektir. Bencilik ve özgürlükle birlikte görecelilik, çoğulculuk ve çoğu kez de kuralsızlık bu toplumun özellikleri olarak sayılabilir ve sonuçta postmodern toplum; 'ne olsa gider' anlayışı bulunan, çoklu ve karmaşık yapı bir toplumdur.

Postmodern toplumun bencil, özgür, kuralsız, çoklu yapısı eğitimden aileye kadar birçok toplumsal kurumu etkilemiştir. Bu etki bazen pozitif bazen de negatif yöndedir.

Sosyoloji literatüründe postmodern ailenin yeterince yer alması da özelliklerinden bahsedilmeye başlanmıştır (Güneş, 2011). Postmodern toplumda aile ya da başka bir deyişle 'postmodern aile', içinde bulunduğu toplumun çoklu anlayışını yansıtır biçimde çeşitlenmiştir. Bundan önce söz ettiğimiz aile türlerinden geleneksel toplumda aile çeşidi yok denecek düzeyde iken¹, modern toplumda, modern aile olarak tanımladığımız anne baba ve çocuklardan oluşan aileye, boşanma veya ölüm nedeni ile tek ebeveynli aileler eklenmiştir. Postmodern toplumun aile çok fazla çeşitlenmiş, tek bir aile yapısı yerine çoklu aile yapıları postmodern ailenin en büyük özelliği haline gelmiştir.

Çekirdek aile ile beraber; başta boşanma sebebi olmak üzere ölüm, nikahsız birliktelik, sunni döllenme (sperm bankası, taşıyıcı annelik vs.) ile oluşan tek ebeveynli aile; birden çok evlilikle oluşmuş ve bir ailede anne- baba- çocuk farklılığı bulunan üvey/karışık aile vs. gibi farklı yapılar postmodern aile tanımı içinde kendine yer bulabilmektedir (Aydın, 2011; Yıldırım, 2019a) Bununla beraber bazı çalışmalarda eşcinsel aile ve birlikte yaşam olarak ifade edilen nikahsız birlikteliklerde bu aile kapsamında ele alınsa da (Ertan, 2018) ilkini ailenin temel fonksiyonundan birisi olan neslin devamına imkan tanımadığı diğerini de aile olmanın hukuki alt yapısını oluşturan nikahın bulunmadığı için aile başlığı altında yer vermek yerine bu beraberliklere eşcinsel ve heteroseksüel birliktelikler tanımlamasının daha doğru olacağı kanaatindeyim.

Postmodern ailede klasik aile kurma evreleri olan evlenme, çocuk yapma, çocukların dağılması, aileyi kuran kadının ve/veya erkeğin ölümüyle ailenin sonlanması şeklindeki ardıllık her zaman bulunmayabilir. Bazen çocuktan sonra kadın-erkek evlenebilir, bazen hiç evlenilmeyip tek ebeveynli aile olarak olabilir. Ayrıca evliliğin kurucu elemanları olan kadın ve erkekte yaş daha önceki anılan aile tiplerine nazaran daha da ilerlemiş durumdadır.

Postmodern ailede teknoloji ve tıbbın yeni yöntemlerin kullanımı önceye nazaran yoğunlaşmıştır. Bu bağlamda taşıyıcı annelik, sperm bankası, yumurta dondurması, rahim /yumurtalık nakli gibi modern tıbbın ve teknolojinin yardımı ile beden özellikle kadının bedeni ve doğurganlığını hem kontrol altına alınmış ve işleme tabii tutulmuş hem de bu vesile

¹ Geniş/geleneksel ailede eşi ölmüş veya boşanmış kişi tek başına veya çocukları ile yaşamak yerine büyük aile çatısı altında kalmaktadır.

ile tanımlanması güç aile çeşitleri ve ilişkileri oluşmuştur.

Can (2014) geniş aileyi ağaca, modern ailenin çekirdek metaforunu tohuma, postmodern ailenin çekirdek metaforunu ise çereze benzetmektedir. Çerez benzetmesi, postmodern ailedeki olumsuzluklara, problemlere, bir değer bilinsizce tüketilip eğlence malzemesi yapılmasına, ailenin temel işlevlerini yerine getirme zafiyetine dikkat çekilmektedir.

Postmodern ailenin bir özelliği de uluslaşırılmasıdır. Şöyle ki; geleneksel ailelerin kurucu unsuru kadın ve erkek doğdukları yerlerde, modern ailede ülke içinde, postmodern ailede ise uluslaşırı veya ülkeler arası evlilikler yapabilmektedir. Bu bağlamda postmodern aile, literatürde karma evlilik olarak adlandırılan farklı din, kültür ve ırklardan evliliklere daha çok imkan tanımaktadır. Ayrıca postmodern ailede şehir ve ülke değiştirme yani sosyal hareketlik daha kolay ve yaygındır.

Toplumsal denetim postmodern aile üzerinde yok denecek düzeyde zayıflamıştır. Kendi ortamı dışında kozmopolit ortamda aile kuran, farklı çevre ve kültür deneyimleyen, çoklu değerli ortamlarda bulunan bireyler üzerinde toplumsal denetim bulunmamakta veya çok zayıf biçimde gerçekleşmektedir. Bu yaşam tarzına ilaveten kent yaşamı, medya ve sosyal medyanın yaygınlaşması ile aile yaşamı ve aile bağları gevşemiş, toplumsal denetim kaale alınmaz olunmuştur (Can, 2016).

Postmodern ailede çocuk dış etkiye son derece açık bir şekilde yetişmektedir. Çocuklar internet bağlı telefon, tablet, bilgisayar ve TV çocuk programları ile oldukça erken dönemde tanıştığı ve hatta bağımlılaştığı için aile dışında etki alanlarına çok daha açık hale gelmiştir. Buna ilaveten annelerin çoğu çalışan kadın olduğundan çocukların bakımına yardımcı olacak kurum ve kuruluşlar aynı zamanda çocuğun büyümesinde ve sosyalleşmesinde etkili olmuştur (Güneş, 2011).

Çocuğun ailedeki konumu da postmodern ailede çeşitlilik arzeder. Çocuk yapmaktan imtina eden, çocuğu bireysel özgürlüklerini kısıtlayıcı bir meşakkat olarak gören ailelerin yanında çocuğa ihtiyaçları, istekleri ile ailede abartılı bir konum yükleyen aileler de vardır.

Kısaca 20. yüzyılın ortalarındaki evlilik yaşlarının çok erken ve geç olmayışı, boşanma oranının azlığı, evlilikte ve ailede bireyin kaybolmayan varlığı, doğum oranının düzeyi gibi açısından modern aile "Ailenin Altın Çağını" yaşarken (Olah vd., 2014) 21. yüzyılda postmodern aile altın çağın sona erdiğini yeni bir dönemin başladığını ilan etmektedir.

Özellikle son yirmi-otuz yılda postmodern toplumda kurumlar, yapılar baş döndürücü bir hızla değişmiş, bu değişmeden toplumun temeli olan aile kurumu oldukça yoğun biçimde etkilenmiştir. Ancak aile bu değişime de ayak uydurarak, değişen işlevleri ile hala en temel kurum olma özelliğini korumaktadır.

Postmodern toplumda aileyi oluşturan bireyler çoklu sorumluluğa sahiptir. Her şeyden önce kadınlar çalışma hayatı içindedir, kendi ihtiyaçlarını karşılayacak maddi güce,

erkeklerle eşit hak ve statüye sahiptir. Bu ailede kadın ve erkeğe has olarak görülen ev içi ve ev dışı rolleri değiştirmiş, farklılıkları silikleştirmiştir.

Postmodern ailenin en büyük dezavantajı bireyciliği bencillığe dönüştürmüş aile üyeleridir. Bireyci bencillik ailede dayanışma ruhunu, fedakarlığı, empatiyi, diğerkamılığı öldürmektedir. Bu da hem ailenin çabuk dağılmasına hem de devam eden ailenin olması gereken güven ve sevgi atmosferinin yetersizliğine sebebiyet vermektedir. Aynı zamanda yoğun duygusal bağ, cinsel uyum gibi evlilik ilişkilerinde aşırı beklenti evliliğin devamını tehlikeye düşürürken, ilişkilerin sosyal medya aracılığı ile kamunun tüketimine sunulması doğal yerine sanal - yapay evlilik görüntüleri ortaya çıkarmıştır.

Evli kalma süresinin azalışı ve boşanma oranındaki hız, nikâhsız birlikteliklerdeki ve tek ebeveynli ailelerdeki artış, evliliğe karşı çıkış ve/veya evliliği erteleme, çocuk yapmama eğilimindeki artış, aile-içi şiddet, eşcinsel birlikteliklerin evlilik gibi sunulması hem Türkiye’de dünyada ailenin yeni dönemde karşılaştığı risklerdir.

Değişmeyen Yönleri İle Aile Kurumu

Toplum modernleştikçe, ailenin yerini alacak kurumların ortaya çıkacağı, yayıldıkça ailenin miadını dolduracağı iddia edilmiş, hatta bu süreci hızlandırmak için aileyi ortadan kaldırma girişimlerinde bulunulmuştur. Bu amaçla yapay süreçler gerçekleştirilmiştir. 1927-1930 arası Rusya’da ‘Kolhoz’; 1947-1961 arasında Çin’de ‘Komün’ uygulamasıyla anne-baba-çocuk ilişkilerinde düğümlenen yakınlığı ve ilgi bağı (aile) kaldırılmak istenmiş, ancak her iki uygulama da fiyasko ile sonuçlanmıştır (Aydın, 2011)

Toplumsal değişimden diğer kurumları gibi aile de etkilenir. Farklılıklara odaklanıldığında benzerliklerin kaybedilmesi, benzerliklere odaklanıldığında farklılıkların gözden kaçırılması ihtimallerini akılda tutarak, her toplumlarda ailenin değişmeyen özelliklerini zikredebiliriz. Bunlar:

Toplumun en temel kurumlarından birisidir. Aile, geçmişten günümüze dünyanın her yerinde toplumların en temel birimi olma özelliğini korumaktadır. Yapısı, işlevi, üye sayısı değişse de temel kurum olma özelliği değişmemektedir.

Her toplumda tartışmasız olumlu bir değere sahiptir. Aile, devlet, okul, hastane ve polis gibi her toplumda ortak kurumlar vardır. Tüm temel kurumlar içinde aile, en fazla pozitif değer taşıyan bir kurumdur. Dünyanın hiçbir yerinde aile kurumu olumsuz çağrışımların adresi değildir. Bilakis beğenilen ve teşvik edilen ilişkiler “aile ilişkisi”, geliştirilmek istenen olumlu ortamlar da “aile ortamı” olarak isimlendirilir.

Çekirdek sosyal birimdir. Aile toplumsal kurumların neredeyse tamamına yakınının bir prototipi özelliindedir. Beslenme, barınma, eğitim, sağlık, güvenlik, yardımlaşma ve dayanışma başta olmak üzere toplumsal kurumların işlevlerinin birer izdüşümü ailede bulunur. Her ne kadar zamanla işlevler değişse; eğitim, üretim, güvenlik sağlık ve boş zaman değerlendirme ve eğlenme alanındaki işlevlerinin büyük yoğunluğu zamanla farklı kurumlar

tarafından yerine getirilse de ihtiyaç olması halinde bu işlevleri tekrar ailenin üstlenmesinin mümkün olduğunu, 2020 yılında yaşanan sokağa çıkma yasakları vesilesiyle Covid 19 pandemisi açık biçimde göstermiştir. Birkaç aylığına da olsa eğitim, sağlık, eğlence, yeme-içme gibi daha önce aile dışı toplumsal ortamlarda sağlanan hizmetler eve taşınmış, bu yolla ev ortamı en önemli yaşam üretim merkezine dönüşmüştür.

Duygusal destek merkezidir. Sevgi, saygı ve güvenin ne olduğunun yaşanarak öğrenildiği ve en geniş biçimde sağlandığı kurum ailedir. Yeni doğan bir çocuğa, ailesi dışında başka kurumlar da bakabilir, maddi ihtiyaçlarını karşılayabilir ama sevilme ve değer verilme ihtiyacı en iyi ailede karşılanır. Takdir edilmek, sayılmak ve güvenilmek de sağlıklı bir birey olmak için önemlidir, bunların en iyi sağlandığı yer aile ortamıdır. Aile üyeleri arasında (karı-koca, kardeşler, anne-baba ve çocuk) duygusal bir temel vardır. Ailenin evrenselliğinin bir yönü üyeler arasındaki bu duygusal temele sağlar (Gökçe, 2011).

İlk sosyalleşme birimidir. Bir bebeğin, toplum içinde yaşayabilecek bir insana dönüşmesi uzun bir sosyalleşme sürecinin sonucudur. İnsanlığın ilk günlerinden beri ve halen en uygun ilk sosyalleşme merkezi ailedir. Olumlu veya olumsuz yönleriyle toplumu ve dış dünyayı, aile penceresinden izleyen bebek birey olur. Çocuklara dönük haklar olsa da ebeveynin çocuğun tercihlerini oluşturmada öncelik hakkı vardır. Belirli yaşa kadar çocukları ilgilendiren tercihler (dil, okul, yaşanan yer, görgü, din, beslenme düzeni vb.) ebeveyn tarafından yapılır.

Cinsel ilişki meşruiyeti oluşturur. Cinsel ilişki, bireysel isteklerin tatmini yanında, toplumsal yeniden üretim için de gereklidir. Bir kısım toplumlarda onay gören cinsel ilişki birliktelikleri diğerlerinde kınama ve ceza gerektiren filler olarak görülebilir. Ancak her zaman her toplumda her türlü cinselliği yaşama biçimi aynı şekilde meşru görülmemesine karşın aile kuran karı-koca arasındaki yaşanan cinsellik her toplum için kabul gören, meşru görülen bir cinsel yaşam biçimidir.

Neslin devamını sağlar. Toplumların devamlılığı üreyim ile mümkündür. Aile birlikteliği, dünyaya çocuk getirme, onu belirli yaşa kadar büyütme konusunda en uygun ve gönüllü birimidir. Aile kurumunun zayıf olduğu bir toplumda doğum oranı düşüktür, çünkü serbest ilişki yaşayan bireylerin geleceğine yönelik plan yapmaları çok zordur. Bu nedenle tek başına çocuk yetiştirme sorumluluğunu alma konusunda da isteksizdirler. Düşük doğum oranı olan bu toplumlar aile kurumunu güçlendirecek çeşitli eğitimler, politikalar ve teşvikler yapmaktadır (Canatay, 2011; Demir, 2011). Çocuk yurtları ve evlatlık kurumu, sadece destekleyici bir işleve sahiptir. Çocuğun psikolojik ve biyolojik olarak en sağlıklı şekilde yetiştirilebilmesi ancak sağlıklı bir aile ortamında mümkün olabilmektedir.

Törensel birlikteliktir. Her toplumda, içeriği değişse de ailenin kuruluşundan, devamına dini, örfi, hukuki törensel bir sosyal boyutu bulunmaktadır. Dini veya resmi nikah bu törenlerin önemini, söz, nişan veya düğün eğlenceleri de popüler yönünü gösterir. Ailenin kurulmasının bu törensel yönü neredeyse evrenseldir. Birçok yerde bunu aile içi diğer

gelişmeler de izler. Yeni doğan bir çocuğa bir toplumda ezanla isim konulması, diğerinde vaftiz edilmesi, bir diğerinde hoş geldin partisi yapılması gibi.

Hem süresiz hem de hukuki bir sözleşmedir. Aile kurulurken belirli bir süreliğine değil, ömür boyu devam etme, uzun soluklu olma niyetiyle kurulur. Her ne kadar geçmişe kıyasla günümüzde boşanma oranları artsa da, evliliğin oluşturulma mantığında, mümkünse ömür boyu sürecek bir birliktelik oluşturmak vardır. Bu özelliği nedeniyle her toplumda evlenme büyük törenlerle kutlanırken hiçbirinde boşanma için benzer bir düzenleme yoktur. Hatta bazı toplumlarda evliliği sona erdirmek yasak veya kötü görülen bir eylemdir. Yine aile, tüm toplumlarda hukuki bir birliktelik niteliğindedir. Hukuki birliktelik, sonuçlarının toplumsal yaptırım gerektirdiği anlamındadır. İster sözel ister yazılı olsun evlenme ve boşanmanın toplumsal düzenlemeye konudur ve gerektiğinde aile büyükleri, profesyonel arabulucu veya mahkemelerin devreye girmesini gerektiren bir nitelik taşır.

Sonuç

Aile kurumu her toplumda bulunmakta, bu da toplumun dinamiklerine göre değişerek uyum sağlamasıyla mümkün olabilmektedir. Değişerek, dönüşerek devam eden aile insanlık tarihi boyunca ayakta kalmayı ve varlığını korumayı başarmıştır.

Son beş yüz yıldır geleneksel, modern ve yeni yeni de postmodern adla anılabilecek aile, özellikleri itibari ile bazen içi içe varlık gösterebilir. Aynı tarihi düzlem içinde üçünün özelliklerini sergileyen toplumlara, ailelere rastlanabilir. Hatta aynı ailede içinde geleneksel, modern ve postmodern aile unsurları birlikte bulunabilir. Dolayısı ile toplumları ve aile tiplerini kesin çizgilerle ayırtırmak çok zordur. Ancak genelleme yapmadan aile tiplerini anlamak kolay olmaz.

Aileleri geleneksel, modern ve postmodern olarak tiplendirdiğimizde birbirinden farklılaşan özellikleri bulunmasına karşın ortak özelliklerinden de bahsetmek mümkündür. En önemli değişiklik besleme, koruma, eğitim, sağlık gibi çekirdek özelliklerin diğer toplumsal kurumlara aktarılmasında görülür. Toplumun diğer kurumları ailenin bu işlevlerini üstlendikçe ailenin toplumsal rolü değişmektedir. Ailenin eğitim işlevi oldukça daraltılmıştır. Artık her alanın uzman öğreticileri okul öncesinden başlayarak çocukları eğitmektedir. Ayrıca evlenme yaşı, eş seçiminde karar vericiler, boşanmaya karşı tutumlarda değişimler meydana gelmiştir. Aile içi karar süreçlerinde, eşlerin işbölümünde, çocuklardan ve evlilikten ilişkisinde tarafların beklentilerinde bazı değişiklikler meydana gelmiş, aile ölçeği küçülmüş, tek ebeveynli aileleri sayısında artış olmuştur. Sosyal güvenlik kurumlarının gelişmesi ailelerin çocuklarından beklentilerini bir neslin diğerinden beklentisine taşımış, geçmişteki rolleri nedeniyle erkek çocuklara atfedilen görece önem azalmıştır.

Genel olarak baktığımızda ailenin toplumun en olumlu değere sahip temel kurumlarından biri olma, birçok toplumsal kurumun fonksiyonlarını çekirdek şeklinde üstlenme özelliğinde pek fazla bir değişiklik yoktur. Benzer şekilde duygusal ve diğer ihtiyaçların en uygun biçimde karşılanarak çocuk yetiştirmede, meşru cinsel ilişki

tanımlamasında, tüm topluma duyurulan törensel, hukuki ve ömür boyu devam edecek bir sözleşme olma özelliklerinde pek fazla değişiklik görülmemektedir.

Sonuçta aile toplumuyla birlikte değişmektedir. Bir yandan toplumsal kurumlardaki değişimler aile yapısını etkilerken, diğer yandan da aile yapısındaki değişim bir sonraki dönemde toplumsal kurumları etkilemektedir. Bu yüzden aile ile toplum ayrı ayrı ele alınamaz. Ailede süreklilik gösteren özelliklerin büyük çoğunluğu istenen özelliklerdir. Her değişimin insan ve toplum için iyiye gidiş olmadığı gibi kötü gidiş de değildir. Değişen özelliklerin ne kadarının olumsuz sonuçları olduğuna karar vermede aceleci davranmak yerine iyi araştırmalar yapmak, doğru sebep sonuç ilişkilerini tespit etmek gerekir.

Kaynakça

- Aron, R. (1978). *Sanayi Toplumu*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Aydın, M. (2011). *Kurumlar Sosyolojisi*. Ankara: Kadim Yayınları
- Aydın, M. (2016). Ailede Çocuk ve Ebeveyn İlişkisi, *Sistemik Aile Sosyolojisi* (Ed.) içinde (167-182). Konya: Çizgi Kitapevi Yayınları.
- Bayer, A. (2013). Değişen Toplumsal Yapıda Aile, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4(8). 101-129.
- Biber, N. (2016). Geleneksel Miyiz, Modern Mi?. Erişim adresi <http://blog.milliyet.com.tr/geleneksel-miyiz---modern-miyiz-/Blog/?BlogNo=547534>
- Bozkurt, V.(2006). *Değişen Dünyada Sosyoloji*. Ankara: Ekin Kitapevi.
- Can, İ. (2014). Moderniteden Postmoderniteye Ailenin Ontolojisi ya da Modern Çekirdek Aile Çerezleşiyor mu?, *Aile Sosyolojisi* (Ed.) içinde (51-81). İstanbul: Açılım Kitap.
- Can, İ. (2016). Ailenin Tarihsel Gelişimi: Dünü, Bugünü ve Yarını, *Sistemik Aile Sosyolojisi* (Ed.) içinde (57-79). Konya: Çizgi Kitapevi
- Canatan, K. (2019). Aile Kavramının Tanımı, *Aile Sosyolojisi* (Ed.) içinde (53-64). İstanbul: Açılım Kitap
- Celkan, H. Y. (1991). Aile Kurumunda Süreklilik ve Değişme, *Türk Aile Ansiklopedisi* içinde (1. Cilt, 28-36). Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırmaları Kurumu Yayınları
- Demir, Z. (2020). *“İş”te Kadın. Çalışma Hayatından Kadın ve Dindarlık*. Bursa: Sentez Yayınları.
- Demir, Z. (2018). Boşanma ve Nedenleri ile İlgili Din İşleri Yüksek Kuruluna Yöneltilen Sorular, *Toplum Bilimleri*, (12) 24, 55-75.
- Demir, Z. (2011). *Aile Huzuru*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Demir, Z. (2014). *Modern ve Postmodern Feminizm*. Bursa: Sentez Yayınları.
- Dikeçligil, F. B. (2012). Aileye Dair Kabullerin Ezber Bozumu, *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, 8(31), 21-52.
- Ereş, F. (2009). Toplumsal Bir Sorun: Suçlu Çocuklar ve Ailenin Önemi, *Aile ve Toplum*, 5

- (17), 88-96
- Ergun, M. (1991), Sanayileşme ve Ailenin Görevlerinde Meydana Gelen Değişmeler, *Türk Aile Ansiklopedisi*, (Cilt 3, 893-895). Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırmaları Kurumu Yayınları.
- Ertan, C. (2018). Sınırları Genişleyen Aile: Aynı Cinsiyetten Birliktelikler ve Evlilikler, *Değişen Toplumda Değişen Aile* (Ed.) içinde (247-259). Ankara: Siyasal Kitapevi.
- Eyce, B. (2000), Tarihten Günümüze Türk Aile Yapısı. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler MYO Dergisi*, Sayı:4, 223-244.
- Gökçe, B. (1976). Aile ve Aile Tipleri Üzerine Bir İnceleme. *Hacettepe Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, 8 (1-2) 46 - 67.
- Gökçe, B. (2011). "Türk Toplumunda Aile Yapısı", İçinde: Aile Sosyolojisi (Ed. Aytül Kasapoğlu, Nadide Karkıner), 50-83, Eskişehir: AÖF yayınları.
- Gökçen, A. (2016). Aile Türleri ve Başlıca Aile Sınıflandırmaları. *Sistemik Aile Sosyolojisi* (Ed.) içinde (81-104). Konya: Çizgi Kitapevi Yayınları
- Güneş, F. (2011). Sosyolojik Yaklaşımlar Temelinde Aile Kuramı. *Aile Sosyolojisi* (Ed.) içinde (2-26). Eskişehir: AÖF yayınları.
- Hablemitoğlu, Ş. (2009), *Toplumsal Cinsiyet Yazıları Kadınlara Dair Birkaç Söz*. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.
- Hadhazy, A. (2015). Erişim adresi https://www.bbc.com/turkce/haberler/2015/05/150514_vert_fut_uzun_boy_1
- Hawk, W. (2011). Household spending by single persons and married couples in their twenties: a comparison. *Consumer Expenditure Survey Anthology*, 40, 46. Erişim adresi <https://www.bls.gov/cex/anthology11/csxanth6.pdf>
- Kongar, E.(1970). Türkiye’de Aile: Yapısı, Evrimi ve Bürokratik Örgütlenme İlişkisi. *Amme İdaresi Dergisi*, 3(2), 58-83.
- Kongar, E. (1981). *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*. İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Köse, B. (2018). Geçmişten Günümüze Aile. *Değişen Toplumda Değişen Aile* (Ed.) içinde (15-38). Ankara: Siyasal Kitapevi.
- Oláh,L. Sz., Richter, R.ve Kotowska, .E. (2014). The New Roles of Men and Women and Implications for Families and Societies, *Families and Societies*, European Union's Seventh Framework Programme.
- Riper, T. V. (2006). The Cost Of Being Married Versus Being Single. Erişim adresi https://www.forbes.com/2006/07/25/singles-marriage-money-cx_tvr_06singles_0725costs.html?sh=12bfc19c7269
- Sayın, Ö. (2020). *Aile Sosyolojisi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Sunar, L. (2019). "Değişen Toplumsal Koşullarda Farklılaşan Aile Yapısı". Erişim adresi <http://www.lacivertdergi.com/dosya/2019/10/23/degisen-toplumsal-kosullarda-farklilasan-aile-yapisi>
- Tekin Epik, M., Çiçek, Ö. ve Altay, S. (2016). Bir Sosyal Politika Aracı Olarak Tarihsel Süreçte Ailenin Değişen/Değişmeyen Rollerini, Erişim adresi

<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/336647>

TÜİK, (2017). Aile Yapısı Araştırması 2016, *TÜİK Haber Bülteni*. Sayı: 21869

Turan, F.(2011). Aile ve Değişme. *Aile Sosyolojisi* (Ed.) içinde (236-255). Eskişehir: AÖF yayınları.

Turgut, F. (2016). Genel Olarak Aile, *Sistemik Aile Sosyolojisi* (Ed.) içinde (15-34), Konya: Çizgi Kitapevi

Turgut, F. (2017). Tarihsel Süreçte Aile Kurumunun Dönüşümü ve Geleceğine Yönelik Çıkarımlar. *Medeniyet ve Toplum*, 1(1), 93-117.

Ünal, E. C.(2020). Akraba Evliliklerinin Azalmasında Modernleşme Etkisi. Erişim adresi <https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/akraba-evliliklerinin-azalmasinda-modernlesme-etkisi/1847276>

Yıldırım, E. (2019a). Aile ve Evlilik Türleri. *Aile Sosyolojisi* (Ed.) içinde (65-81). İstanbul: Açılım Kitap

Yıldırım, E. (2019b). Toplumsal Değişme Sürecinde Aile, *Aile Sosyolojisi* (Ed.) içinde (121-138). İstanbul: Açılım Kitap

Zeybekoğlu Dünder, Ö. (2018). Değişen ve Değiş(e)meyen Yönleriyle Aile: Yapısı, Türleri, İşlevleri, *Değişen Toplumda Değişen Aile* (Ed.) içinde (39-62). Ankara: Siyasal Kitapevi.

Zeybekoğlu, Ö. (2013) Günümüzde Erkeklerin Gözünden Babalık ve Aile, *Mediterranean Journal of Humanities*, 3(2), 297-328.

The Unchanging Characteristics of The Family in Changing Societies

Abstract

In order for a large group of people to form a society, there must be a set of social institutions, these institutions must have rules and principles, and these rules must have sanction power. In addition, when all these become systematic and regular, society is formed. In every society, there are a number of basic institutions whose content is specific to that society. Family is at the top of them. The existence of the family is known in the oldest human societies. This means that the family coexists with people. Such an old institution cannot be expected to survive unchanged. The family, like other institutions of the society, is affected by social changes. This can occur both in the vertical time frame and the horizontal time period in the same society. The change in the family in the vertical time frame, which generally reflects an evolutionist perspective, happens with the elapse time. The family changes by being affected by the social changes such as economy, politics and technology in the society in which they live. The change of family in the horizontal time period is the result of the influence of different societies living on the same dates and the institution of the family changes.

Social institutions survive as long as that institution is needed. The existence of the family institution from the first human community to the present day shows that societies continue to need a family institution and the importance of the institution of the family. What makes it possible for the family institution to exist in every age, despite the changes in time and society, is the presence of similarities that can be regarded as common in all kinds of families. While the similarity makes it possible to talk about an institution with the family name, differentiation also leads to the absence of a uniform family structure and definition.

In this study, in which the qualitative research method, document analysis technique, the family's taking different forms in different societies and the common and different aspects of these forms were tried to be discussed. In this context, it was first mentioned that it is difficult to define the concept of family that we all use in daily life and that it is not possible to define a family that everyone can accept. Likewise, it was emphasized that social classification and family classification also contain similar difficulties. Despite all the difficulties, classification is important for understanding institutions in social sciences. For this reason, considering the last five hundred years when social change has been experienced very rapidly, societies have been discussed in three classes as traditional, modern and postmodern. Likewise, considering the characteristics of these societies, the family institution is classified under three headings as traditional family, modern family and postmodern family. In the study, firstly the types and characteristics of the society and then the family types and characteristics were described. Then, the changing and stable aspects of these family types were tried to be determined.

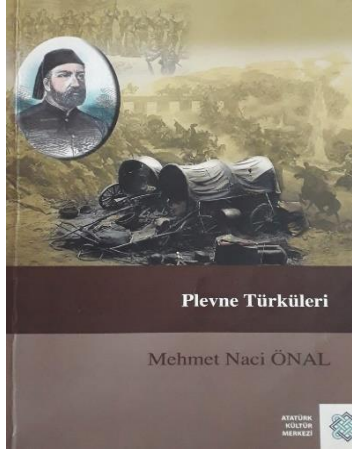
Keywords: Traditional family • Modern family • Postmodern family • Social change • Unchanging aspects of the family

Mehmet Naci Önal, *Plevne Türküleri*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları 84, Ankara 2011, 191 s. (Harita, gravür ve notalı)

Elif Sena AVLAR¹

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi :09.09.2021
Kabul Tarihi :13.12.2021
Yayın Tarihi :25.12.2021



Türküler, halkın belleğini zinde tutmaya yarayan, kimi zaman yazılı belgelerde yer almayan bilgilere ulaşan, sosyal ve siyasi tarihi içinde barındıran sözlü kültürün en önemli örneklerinden biridir. Bilhassa, toplumun edebî ürünlerinin sazlı ve sözlü biçimde icra edilmesi olay ve kahramanların sürekli olarak halkın ortak hafızasında yaşatılmasına imkân sağlar.

İlk olarak Balkan coğrafyasında yaşayan Türk halkını ve Türk askerlerini, ardından ise tüm Osmanlı'yı tesiri altına alan Plevne muharebeleri sırasında da kahramanlık türküleri icra edilmiştir. Bu türküler, Önal'ın *Plevne Türküleri* isimli edebiyat ve tarih bağlamında hazırlanan araştırma-inceleme çalışmasında bir araya getirilerek toplumun bu savaşlar boyunca yaşadıklarının tekrar gün yüzüne çıkarılmasına vesile olmuştur. Plevne marşına, destanlarına ve türkülerine yer verilmesi açısından güfte üzerine yazılmış olan bu kitabın ana metni içerisinde, herhangi bir nota bilgisi yer almamaktadır.

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü öğretim üyesi olan Önal'ın farklı coğrafyalarda söylenen Plevne türkülerinin derlemesini yapmış olduğu *Plevne*

¹ <https://orcid.org/https://orcid.org/0000-0002-1983-3323>, sena.avlar@gmail.com.

Türküleri isimli kitabı, 2011 yılında Atatürk Kültür Merkezi Yayınları arasından çıkmıştır.

Önal tarafından kaleme alınan bu eser, 93 Harbi'nin batı kanadında gerçekleşen muharebe esnasında, halk ve askerlerin seferberliğini, düşmanın amacını, padişahın ve paşaların halk nezdinden nasıl görüldüğünü ve en önemlisi savaşın hangi safhalardan geçtiğini türkülerin üzerinden açıklaması bakımından oldukça önemli bir çalışmadır.

Eser, giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Yazar, kitabın önsözünde Plevne türkülerinin Rumeli coğrafyasında yaşayan Müslüman halk, o toprakları müdafaa eden askerler ve Plevne Muharebeleri hakkında önemli bilgiler içerdiğini bildirmektedir. Bu hususta çok sayıda türkünün bulunduğunu ve bunların çıkış ve yayılış nedenlerini de çalışmasında ele alacağını belirtmiştir (s. XI-XV). Kitabın giriş kısmında türküleri terminoloji bağlamında açıklamış, konularına ve ortamına göre tasnifini yapmış, ardından ise Gazi Osman Paşa ve Plevne Harbi hakkında malumat vermiştir (s. 1-22).

Birinci bölümde türkülerin söylendiği coğrafyalar liste halinde verilmiştir.

A. Balkanlar	20 türkü
B. Kırım/Ukrayna	4 türkü
C. Kerkük	2 türkü
Ç. Kazakistan	1 türkü
D. Türkiye	24 türkü

Bu hususta farklı coğrafyalarda söylenen toplam 51 adet Plevne türküsünün bulunduğu görülmektedir. Kitapta bu türkülerin kaynakları (ortaya çıkışı), savaş hakkında söylenmiş destanlar ve bestelenmiş marşların olduğu bilgileri de mevcuttur (s. 23-28). Önal, kitabında Plevne hakkında söylenmiş dört destana yer vermiştir. Birinci destan "Nüvvab Kütüphanesi"nde yer alan destandır. İkincisi "Destan-ı Gazi Osman Paşa", üçüncüsü ise "Plevne Destanı" adıyla anılır. Dördüncü destan da 19. yy aşıklarından Ahmet'e aittir (s. 29).

Önal, Plevne gazilerinin kendi memleketlerine taşıdıkları bu türkülerin dilden dile dolaştığını, daha sonra da en fazla tekrar eden dörtlüklerden ilk kez Mızıka-i Hümayûn bando şeflerinden Miralay M. Ali Bey (1825-1895) tarafından bir marş olarak bestelendiğini nakletmektedir. Bu konuda özellikle, türkünün bestelenmesinin geniş coğrafyalara yayılmasında önemli bir merhale olduğu ifade edilmelidir. Önal bu kısımda Plevne marşlarının güftelerinin değişik kaynaklarda, farklı dörtlükler şeklinde verildiği bir çizelge dahi hazırlamıştır (s. 29-30).

Yazar ikinci bölümde "*Karadeniz Akşam Diyor, Osman Paşa, Osman Paşa Destanı, Tuna Nehri, Plevne Türküsü, Moskof, Tuna, Tuna Marşı, Muhtar Paşa Çıkmış Gars'ın Yoluna, Plevne ve İstanbul'un Anımları*" gibi isimlerle anılan Plevne türküleri ve destanlarını hece ölçülerine göre ayırmıştır. Bu minvalde 3 adet 11 heceli, 39 adet 8 heceli ve 2 adet de 11 ve 8 heceli

bentlerden oluşan türkülerin olduğu görülmektedir. Toplam 5 adet hece ve dizelerinde kararlılık göstermeyen Plevne türkülerinin bulunduğu da mevcut bilgiler arasındadır (s. 33-80).

Üçüncü bölümde, “Plevne Türkülerinin Bentlerinin¹ ve Dizelerinin Karşılaştırılması” başlığı altında bentler, sayıları az olandan çok olana doğru sıralanmıştır. Aralarında “-mam dedi/diyor/diy”, “-ar gitti/gider/gide”, “-ır mı”, “a”, “top patladı”, “yaktı beni cayır”, “satıldı”, “can veriyor”, “yetiş Süleyman Paşa kolu”, “kadı”, “-uldu”, “-ları”, “derler”, “-mez oldu”, “-leri”, “Moskof ile ne laflaştı”, “top birden atılır”, redif ve kavuştakları esas alınarak karşılaştırma yapılmıştır. (s. 81-117) En sonunda ise birer bentten oluşan türkülere ve ardından sekiz heceli bentlerin karşılaştırılmasının dizimine yer verilmiştir (s. 118-122).

Aman padişahım izin ver bize Balkanları tez aşmalı

İzin vermezseniz atın denize Kafkasya'ya ulaşmalı

Tutalım Moskof'u verelim size Zafer için gece gündüz

Rabbimize yalvarmalı

Örnekte görüldüğü gibi bu bölümde türküler, 11 heceli ve üç dizeden oluşan ya da 8 heceli ve dört dizeden oluşan halleriyle edebî açıdan ele alınmıştır.

Dördüncü bölümde “Plevne Savaşı Tarihi ile Plevne Türkülerinin Karşılaştırılması” başlığı altında savaş öncesini, savaş anını, Plevne'den çıkışı ve savaş sonrasını anlatan bentler kronolojik sırayla ele alınarak türkülerin bu tarihi olaylarla arasındaki bağı incelenmiştir. Kitapta savaş öncesini anlatan 4, savaş anına dair 17, çıkış öncesi için 9, çıkış hakkında 7 ve savaş sonrasına ait 5 bent bulunmaktadır. Farklı coğrafyalarda benzer şekilde dile getirilen türküler kapsamında geçen kavramlar incelenerek bunların hem edebî hem de tarihî boyutta neyi ifade ettiği üzerine açıklamalar yapılmıştır. Buradaki tarihî olaylar ele alınırken savaş kahramanlarının anlatılarına da yer verilmiş; hem Talat Bey gibi Türk askerlerinin, hem de düşman cephesindeki subayların kaleme aldığı hatıralarından istifade edilmiştir (s. 127-171).

Eserin sonuç kısmında Önal, giriş kısmı ve tarih bölümünde ele alınan kronolojik bilgileri özetlemiştir. Tarihin edebiyatla ve türküyle örtüşüp örtüşmediğini araştırdığı bu çalışmada, türkülerin tarihî bilgileri tamamladığı sonucuna ulaşmıştır. Tarih öğretiminde kahramanlık türkülerinden yararlanılabileceğini ifade ederek, bu türkülerden edebiyatçıların, senaristlerin, çeşitli dallardaki sanatçıların ve eğitimcilerin kendileri için pek çok malzeme bulabileceklerini belirtmiştir. Ek olarak Plevne sonrasında Çanakkale ve Yemen türkülerinin de bu şekilde ele alınabileceğini söyleyip yeni araştırmalar için de yol göstermiştir (s. 173-175). Kitabın disiplinler arası çalışmalara örnek teşkil ettiği gibi, sahasında büyük bir boşluğu doldurduğu da görülecektir.

¹ Dize sayısı belli olmamakla birlikte şiiri meydana getiren bölüm.

Oldukça zengin bir kaynakçanın bulunduğu kitabın sonundaki ekler kısmında ise, Genel Kurmay Başkanlığı'ndan alınan iki adet Plevne Savaşı haritası ile Plevne türkülerinin söylendiği coğrafyanın haritasına, savaşla ilgili iki gravür ve birisi Osmanlı Türkçesi olmak üzere 3 adet de marş ve türkü notasına yer verilmiştir.

EKLER

Plevne Gravürleri

Şekil 1: Plevne Savaşı: Osmanlı askerlerinin yanı sıra Müslüman halkın da savaşa katıldığını gösteren bir sahne. (Ryan 2005:120):



Şekil 2: İkinci Plevne Savaşı'nda kasaba çevresinde çarpışmalar. (Ryan 2005:137)



Plevne Marşı

Beste : Mehmet Ali bey

Con tristezza

ENSTRÜMAN

8

TU_ NA NEH_Rİ AK_ MAM Dİ_ YOR ET_ RA_ FI_ MI YIK_ MAM Dİ_ YOR

SA_ NI BÜ_ YÜK OS_ MAN PA_ SA Pİ_ LEV_ NE_ DEN ÇIK_ MAM Dİ_ YOR.

Tuna Nehri akmam diyor
Etrafımı yıkmam diyor
Şanı büyük Osman Paşa
Pilevne'den çıkmam diyor
Olur mu böyle olur mu
Evlât babayı vurur mu
Sizi millet hainleri
Bu dünya size kalır mı
Kılıcımı vurdum taşa
Taş yarıldı baştan başa
Nanı büyük Osman Paşa
Askerinle binler yaşa

Plevne Marşlarının Notaları

"Gazi Osman Paşa Türküsü"

TU_ NA NEH_ Rİ AK_ MAM DI_ YOR ET_ RA_ FI_ MI

YIK_ MAM Dİ_ YOR A_ Dİ BÜ_ YÜK OS_ MAN PA_ SA

Pİ_ LEV_ NE_ DEN ÇIK_ MAM Dİ_ YOR

(Yönetken, 1983)

"Gazi Osman Paşa Türküsü"

Tuna Nehri akmam diyor
Etrafımı yıkmam diyor
Şanı büyük Osman Paşa
Pilevne'den çıkmam diyor
Olur mu böyle olur mu
Evlât babayı vurur mu
Sizi millet hainleri
Bu dünya size kalır mı
Kılıcımı vurdum taşa
Taş yarıldı baştan başa
Nanı büyük Osman Paşa
Askerinle binler yaşa

— ۱۲۲ —

الهدیه بپائلا (قرم اسلوب نازاری)
N 19. Елькеме багдама.

— ۱۲۳ —

عنان پشا تورکوس (قرم ساحل نازاری)
N 4. Енан Пша

صدا اسفاله لری، ۱۲ درجه مل معاندنام ایله آکلاشامازلر. [۱] شوحده ،
تورکستانک ، شمارا ، طانکتند کی مرکزترسه خاص فلاسقی بستره یده
اورا خلیفاندن آیریق باشیجه بر این اولیور . مبدأ و منشأ آراسیجیلر ،
حقیق خلقیاندن شارج هیچ بر مارمعدن فیدا کورموزل .
قریم تورکلی رجا حقیقایی :

تورانی قوملردن ایکسک ، این عیارلره قریلیک خلق شارقیلی
ایسه ، آیریجه ، عرب تورکلی [عثمانی] موسیقیلرنک تأیری آلتند
قش اولفاده مشهوردر .
ایشته قرینه جاند ایکی مثال :

عنان پشا تورکوس (قرم ساحل نازاری)

[۱] شورا جمهوریتی الهادی ملترنک آل موسیقیسی :
Bulletin d'information, No. 6, 1928, Moscow.

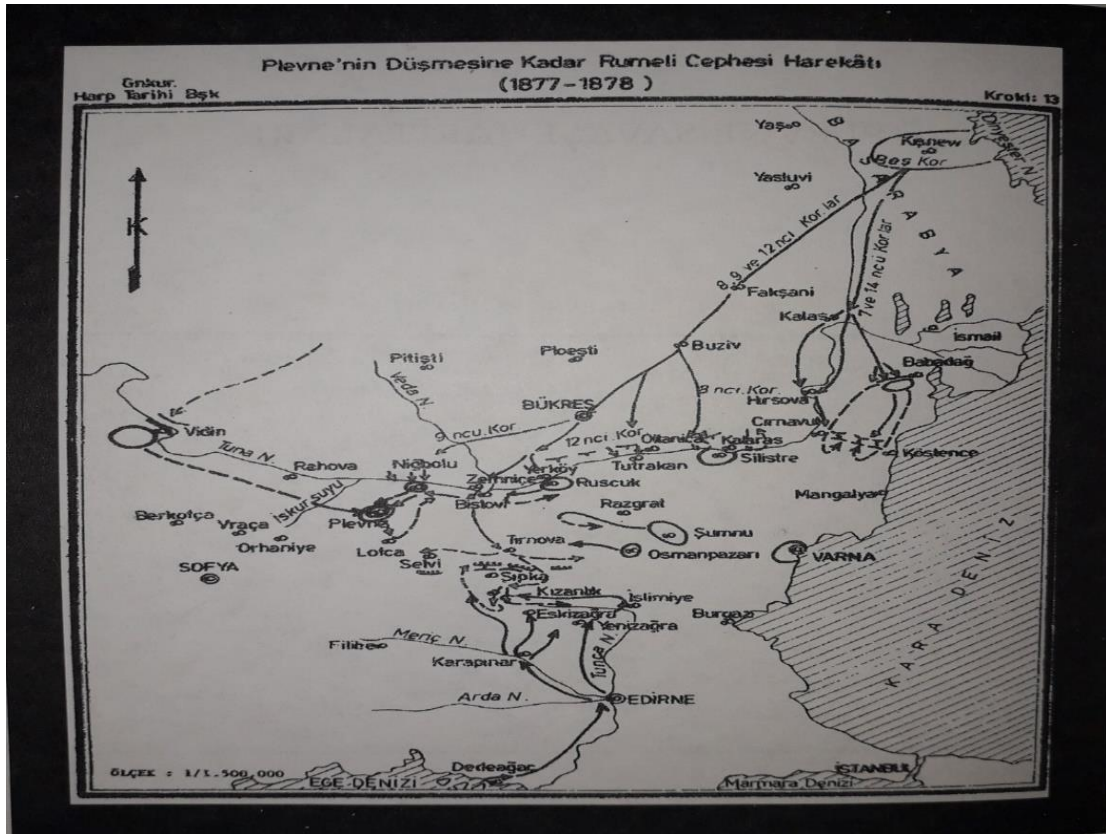
میدونلر ایندردیگر
جان سرایقه بندردیگر
قانی کیمده عنان پشا
بری شیدی اولدوروز

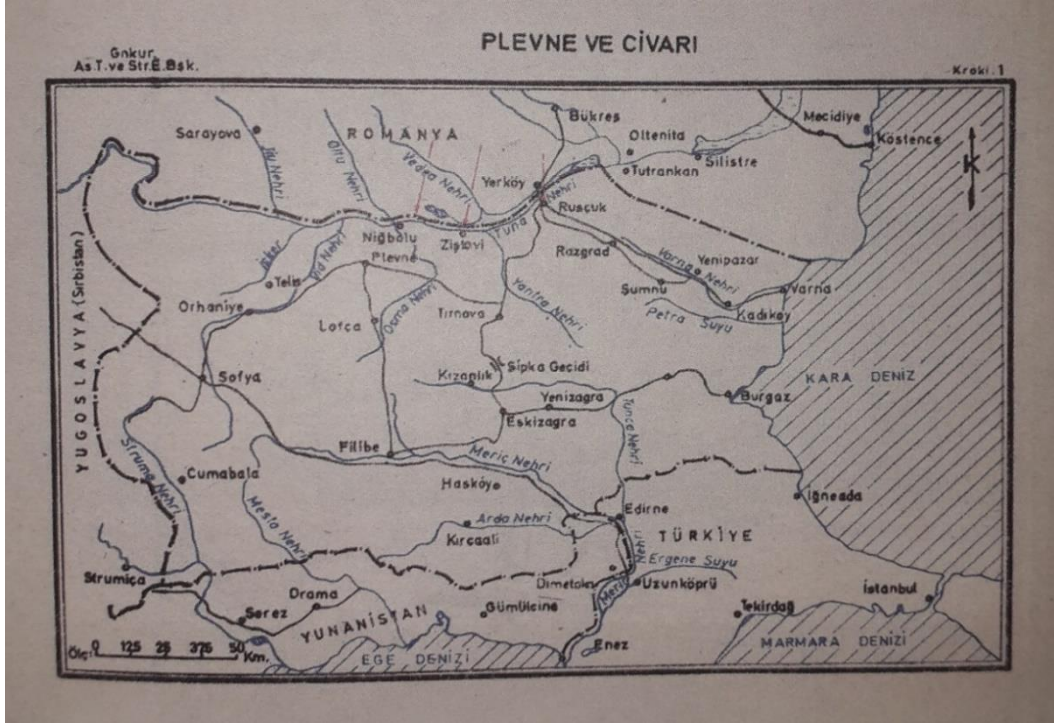
قارا ده کیز آقار کیم
شیدی چرک سن کیم
آق دگری پشاز کیم
موسقودا کی بلار کیم

قلهدن طوبی آتیلیر
موسقو اسلانه تایدی
عنان پشانک اندن
پش اون طوب ردن آتیلیر

موسمکولسده
Akademik Ezerov,
Anadolu Türkleri ve
Musiki izlenimleri
1st., 1928.

Plevne Savaşı Haritaları





Plevne Türkülerinin Söylendiği Coğrafyanın Haritası

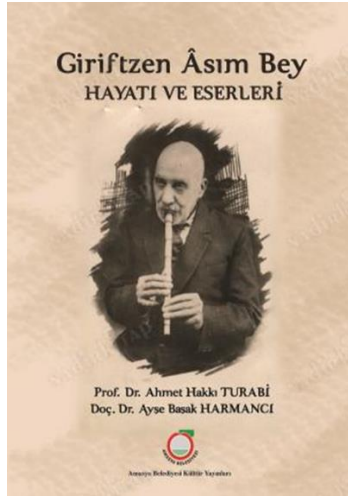


Ahmet Hakkı Turabi ve Ayşe Başak Harmancı, Giriftzen Âsım Bey Hayatı ve Eserleri, Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 2016, 99 s.

Pınar DİLEK¹

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi :09.09.2021
Kabul Tarihi :17.11.2021
Yayın Tarihi :25.12.2021



Giriftzen Âsım Bey, hayatını sanata adayan, evlatlarını sanatla iç içe yetiştiren bir müzikşinasıdır. Türk müzikisinde önemli bir yer edinen Âsım Bey bilhassa Amasya müzikî kültürüne kattıklarıyla iz bırakmıştır. Bir ney türü olan “girift” sazının kendi döneminde en usta icrâcısı ve son virtüözlerinden olması hasebiyle tarihimizde “Giriftzen” lakabıyla tanınmıştır. İcraları ülke sınırlarını aşan, nağmeleri Paris ve Mısır’da da yankılanan bir müzisyendir.

Âsım Bey 1851 yılında dünyaya gelmiştir. İkdâm ve Vakit gazetelerinde kendisiyle röportajlar yapılmıştır. Bu görüşmeler onun hakkında birinci ağızdan bilgi edinilmesine imkan sağlamıştır. Âsım Bey’in müzikî ile irtibatı henüz çocuk çağlarına dayanmaktadır. Ayrıca dönemin meşhur müzikşinasları Zekâî Dede, Hacı Ârif Bey, Yusuf Paşa, Tanbûrî Ali Efendi, Bolahenk Nûri Bey, Santûrî Edhem Efendi gibi üstadlarla tanışma ve birlikte meşk etme fırsatı bulmuştur. Âsım Bey 1908’de İstanbul’da Harbiye Nezareti meydanında verilen ilk muazzam Türk müzikî konserine zamanın en meşhur kırk müzikşinas ve icrâcısı

¹ <https://orcid.org/0000-0001-9532-454X>, pnr.dilek@hotmail.com.

arasında giriftiyle iştirak etmiştir.

Âsım Bey, “alaturka mûsikînin öyle nağmeleri vardır ki bunları alafrangada bulmak mümkün değildir; zaten oğlum Süreyya'ya da söylemiştim, eski fasılları bırakmayın. Yalnız alaturka ile alafrangayı birbirine yaklaştırmaya çalışırsanız mûsikimizde husûle getirilecek inkılâp, pek ziyâde semere-dâr (pek çok ürün) olur” ifadesiyle mûsikî düşüncesini de ifade etmektedir. Tanbûrî Cemil Bey, Hüsâmeddin Bey, Oğlu Musa Süreyya Bey ve bir grup müzisyenle bir amacı alaturka ile alafranga mûsikîyi telif ederek yeni eserler üretmek olan bir cemiyet kurmuştur.

Girift sazının son virtüözlerinden olan Asım Bey'in 1901-1908 ve muhtemelen 1911'den vefatına kadar olmak üzere Amasya'da bulunduğu iki farklı dönem vardır. 1901-1908 yıllarında Amasya'da zorunlu ikamet (sürgün) döneminde bulunmuş olduğu ifade edilse de Amasya Âsım Bey için hayatının ikinci baharını yaşadığı yurt olmuş, bu kadim şehirle olan bağını koparmamıştır. Amasya mûsikî kültürüne güzel bir zemin hazırlamış, önemli katkılarda bulunmuş, öğrenciler yetiştirmiştir. Bugün Amasya'da Belediye Konservatuvarı olarak hizmete devam eden Mûsikî Cemiyeti'nin kuruluşuna öncülük etmiştir. Bir süre ayrı kaldığı şehre muhtemelen 1911 yılında tekrar dönmüş ve hayatını idame ettirmiştir. Amasya'daki sürgün yıllarında hazırladığı mûsikî zeminine 1916 yılında Amasya Mûsikî Cemiyeti'ni tesis etmiş ve fahri başkanlığını üstlenmiştir. 1929'da 77 yaşında vefat etmiş ve Merkez Efendi Kabristanı'na defnedilmiştir. Vefâtından sonra Lâleli ve Üsküdar'da bir sokağa adı verilmiştir.

Marmara Üniversitesi Türk Din Mûsikîsi Anabilim Dalı Öğretim Üyelerinden Prof. Dr. Ahmet Hakkı Turabi ve Doç. Dr. Ayşe Başak Harmancı tarafından hazırlanan bu kitapta, Giriftzen Âsım Bey'in hayatından, ailesinden, mûsikî yönünden, yetiştirdiği öğrencilerden bahsedilmiş ve besteleri yeniden notaya alınarak Türk mûsikîsi icracılarına sunulmuştur. Kitap Asım Bey'in eserlerinin listesi, eser analizi ve kaynakça kısmı ile son bulmaktadır. Bestelerinin on üçünden hazırlanan bir albüm kitaba eklenmiştir.

Kitapta bestesi Âsım Bey'e ait 36 eser yer almaktadır. Eserlerin 30 tanesi şarkı, 5 tanesi saz eseri formunda olup 1 tanesi ise İstiklal Marşı bestesidir. Âsım Bey'in İstiklal Marşı beste yarışmasına da sunduğu eseri ilk kez Prof. Dr. Erol Başara'nın makalesi ile gün yüzüne çıksa da daha geniş çevrelere ulaşması bu kitap vesilesiyle olmuştur. Eserlerindeki melodik yapıda Balkan esintileri göze çarpmaktadır. Sözlü eserlerinden beş tanesi dışında söz yazarı belli olan eser yoktur. Kaynaklarda diğer eserlerin güfteleri ile ilgili bir bulguya rastlanmadığından güftelerin Âsım Bey'e ait olabileceği düşünülmektedir. Kitapta Âsım Bey'in Uşşak makamındaki “Cânâ rakibi handan edersin” şarkı bestesi hakkında şu hikâyecik aktarılmaktadır: 1934 yılında eşi ile birlikte Amasya'yı ziyaret eden Mustafa Kemal Atatürk katıldıkları konserde kendisinin çok sevdiği “Cânâ rakibi handan edersin” eserinin bestekârı Âsım Bey'i koro şefi olarak sahnede görmüştür. Bunun üzerine adı geçen eseri Âsım Bey'e birkaç defa okutmuş ve kendisi de eşlik etmiştir.

Kitap içerisinde Âsım Bey'in, ailesinin, öğrencilerinin ve sazlarının resimlerine yer verilmiş olması çalışmaya görsel anlamda zenginlik katmasının yanı sıra okuyucuya da bu şahsiyetleri ve sazları tanıma fırsatı vermiştir. Kitabın görsel ve sesli materyaller ile desteklenmiş olması gelecek nesillere kaynaklık etmesi bakımından önemlidir. Hem eserlerin tekrardan notaya alınarak temize geçirilmiş olması hem de gönüllerde yer etmiş nağmelerin seslendirilerek müsikî âşıklarına sunulması eserlerin kalıcılığını arttırmıştır. Çalışma Âsım Bey'in hayatı ve eserlerine ışık tutması bakımından genelde Türk müsikîsi özelde Amasya kültür ve sanat tarihi açısından biyografik bir değer taşıdığı gibi derleme çalışmaları noktasında son derece önemli bir ilmî faaliyettir.

EKLER:



Eserin İlk Dizesi	Söz Yazarı	Makamı	Formu	Usûlü
Acırım âşık olup da yanana	-	Mâhur	Şarkı	Aksak
Açtı firkat yâreler dilde peri	-	Nihâvend	Şarkı	Türk Aksağı
Âhımı dinlese aya erişir	-	Muhayyerkürdi	Şarkı	Aksak
Aldandı gönül aşkı vefâ âlemi sandı	-	Hicaz	Şarkı	Aksak
Aşkın oduna pervâne gönlüm	-	Uşşak	Şarkı	Aksak
Bak ne müşkül derde saldın başımı	-	Uşşak	Şarkı	Devrihindi
Beyhüde değil nâle vü âhım	Mekkî Bey	Hicazkâr	Şarkı	Aksak
Bir levendâne kesim aşub-i can	-	Ferahnâk	Şarkı	Aksak
Cânâ rakîbi handân edersin	-	Uşşak	Şarkı	Curcuna
Cüdâ düştü gözümünden gülizârın	-	Rast	Şarkı	Aksak
Cüst u câ eyler gönül	-	Hicaz	Şarkı	Ağıraksak
Çaldırıp çalgıyı rakkâseleri oynatalım	İsmail Safâ Bey	Uşşak	Şarkı	Aksak
Çemenzâre varıp nasb-ı hiyâm et	-	Rast	Şarkı	Curcuna
Derd-i aşkın vâsıl olmuşum	-	Hicaz	Şarkı	Aksak
Dil bülbülü sad zâr-ı gülistân-ı cemâlin	-	Hüzzam	Şarkı	Aksak
Dil verelden ey yüzü mâhum sana	-	Hüseyinî	Şarkı	Aksak
Gördüm beğendim ol nazlı yâri	-	Uşşak	Şarkı	Aksak
Görelî gül yüzünü ah a cânım	-	Hicaz	Şarkı	Aksak
Güzelim gözlüğünü çeşmine tak	-	Hicaz	Şarkı	Aksak
Hâb-gâh-ı yâre girdim	Mustafa Reşit Bey	Rast	Şarkı	Müsemmen
Hayli demdir görmedim cânânımı	-	Sûznâk	Şarkı	Ağıraksak
Her zahm-ı ciğer-sûze devâkar aranılmaz	-	Hicaz	Şarkı	Aksak
Kimse bilmez hâlimi canım yanar	-	Hüseyinî	Şarkı	Aksak
Sahralara verdikçe safâ	-	Hicaz	Şarkı	Sofyan
Sâkî yetiş imdâda gel	-	Hüzzam	Şarkı	Devrihindi
Ser-tâ-kadem ey pembe ten	Mekkî Bey	Rast	Şarkı	Aksak
Sevdiceğim kare kaşın kemandır	-	Muhayyersünbüle	Şarkı	Aksak
Şimdi oldum âleme ibret-nümâ	-	Hüseyinî	Şarkı	Düyek
Zahm-ı aşkın yoktur aslâ çâresi	-	Hicaz	Şarkı	Ağır Düyek
Peşrev	-	Hüseyinî	Sazeseri	Devrikebir
Peşrev	-	Hüzzam	Sazeseri	Devrikebir
Peşrev	-	Rast	Sazeseri	Devrikebir
Peşrev	-	Sabâ	Sazeseri	Devrikebir
Sazsemâisi	-	Hüzzam	Sazeseri	Aksaksemâi
Sazsemâisi	-	Rast	Sazeseri	Aksaksemâi
İstiklal Marşı	Mehmed Âkif Ersoy		Marş	Sofyan

ALBÜM BİLGİLERİ

1. Hicaz Peşrev. (Âsım Bey'in "Zahm-ı aşkın yoktur aslâ çâresi" adlı eserinin A. Başak Harmancı tarafından düzenlenmesiyle meydana getirilmiştir.)
2. Hicaz Şarkı, "Cüst u cû eyler gönül".
3. Hicaz Şarkı, "Aldandı gönül aşkı vefâ âlemi sandı".
4. Hicaz Şarkı, "Her zahmı ciğer-sûza".
5. Hicaz Şarkı, "Güzelim gözlüğünü çeşmine tak".
6. Hüseyinî Şarkı, "Kimse bilmez hâlîmi".
7. Uşşak Şarkı, "Cânâ rakîbi handân edersin".
8. Rast Keman Taksimi, Özgür Koban.
9. Rast Şarkı, "Hâb-gâh-i yâre girdim", Güfte: Mustafa Reşid Bey
10. Rast Şarkı, "Ser tâ kadem ey pembe ten", Güfte: Mekkî Bey
11. Rast Şarkı, "Cüdâ düştü gözümden".
12. Mâhur Şarkı, "Acırım âşık olup da yanana".
13. Nihâvend Şarkı, "Açtı firkat yâreler".

HÂNEDELER

Ayşe Başak Harmancı
Seda Saltan
Ahmet Hakkı Turabi
Muhammed Recai Çiftçi
Tahir Çağman
Murat Gülaçtı

SÂZENDELER

Keman: Özgür Koban
Ud: Ayşe Başak Harmancı
Klarnet: Suat Diril
Ritm: Fahrettin Yarkın
Kontrbas: Alihan İnanlı

Kayıt-Mix-Mastering: İlhan Harmancı

Stüdyo: HN Yapım Stüdyoları

Kaynaklar

Turabi, Ahmet Hakkı ve Harmancı, Ayşe Başak, *Giriftzen Âsım Bey Hayatı ve Eserleri*, Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 2016.